

النقد في فكر محمد أركون

أ. فتحية عماري

قسم الفلسفة

جامعة الجزائر 2

تمهيد:

يجزم الكثير ممن احترفوا الكتابة والاشتغال بالفلسفة والتفلسف أمثال الأستاذ "ألفرد جيلس آير Alfred Gules – Ayer (1910-1989م) أحد أعلام الوضعية المنطقية "أن قيمة الفلسفة تكمن في قدرتها على إثارة الأسئلة وفي النجاح الذي تحرزه لدى الإجابة عليها"⁽¹⁾. ولعل أهم ضمان لاستمرار الفلسفة وعدم انقراض تفكيرها اشتغالها بمجالات العلم التي نقصد بها الرياضيات والفيزياء وغيرها من مجالات العلم المتيممة بالدقة والكم الرياضي، كان هذا الضامن بمثابة المقدمة الضرورية التي اعتمدها وآمن بها الكثير من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة في الفكر المعاصر أمثال: "كلود ليفي شتراوس Claude levi-struss" (المولود سنة 1908) و"محمد أركون" (المولود سنة 1928م) الذي لفت انتباه الكثير نظرا لما خصّ فكره من اهتمامات ودقة ومحاولة جادة لممارسة التشريح الفكري والنقد على أهم طابوهات قضايا الفكر العربي الإسلامي.

1- Alfred Gules – Ayer: **The central question of philosophy**, Gill ford lectures, (London. 1973), p. 235.

من هو محمد أركون وماهي أهم معالم فلسفته:

ولد محمد أركون في تباوريرت هيمون إحدى قرى منطقة تيزي وزو بالجزائر بتاريخ 01 فيفري 1928م، غادر قريته في التاسعة من عمره متجها صوب مدينة وهران، ينحدر من أسرة فقيرة، كان يكبر اخوته الإحدى عشر الذين عانى معهم طيلة مرحلة طفولته وشبابه مرارة الحرمان والحاجة ولعل ذلك ما دفعه لرفع التحدي، في الثانية عشر من عمره تعلم القرآن الكريم في مدرسة قرآنية أنشأها عمه ونال الابتدائية من المدرسة الابتدائية الفرنسية وفي تلك المرحلة من عمره تأثر بالثقافة والتاريخ الفرنسي كما تعلم اللغة اللاتينية من خلال نصوص فرجيل، شيشرون، تيرتوليان والقديس أوغسطين والقديس سيبريان كما كان بالغ التأثير بالثورة الفرنسية وبعد تحصله على شهادة البكالوريا اتجه إلى دراسة الأدب العربي بجامعة الجزائر، وفي سنة 1954 سافر إلى باريس لتحضير "التبزي" الذي ناله وعين بعدها أستاذا بثانوية "ستراسبورغ" عام 1956 إلى غاية سنة 1959 وفي سنة 1958 بدأ يحضر أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه واختار الإناسة أو الإنسية العربية في القرن 15 للهجرة ابن مسكويه فيلسوفا ومؤرخا كمجال اشتغال، شغل منصب أستاذ مساعد بجامعة السربون من سنة 1960 إلى غاية سنة 1969.

أصدر أول مقال له سنة 1960 كنقد لكتاب "الإسلام الحديث" لفون غرونوبوم في مجلة "أريكا" المتخصصة في الدراسات العربية الشرقية.

في تلك المرحلة تأثر بالدراسات التاريخية لمدرسة الحوليات الفرنسية، كما تأثر بعلم الاجتماع الديني وبكتابات "كلود ليفي شتراوس" البنيوية الأنثروبولوجية.

تحصل محمد أركون على شهادة الدكتوراه بالسربون سنة 1969 وعلى إثر ذلك عين أستاذا محاضرا في جامعة ليون الثاني إلى غاية سنة 1977، ثم أستاذا للغة العربية والحضارة الإسلامية في جامعة باريس، نال الدكتوراه الفخرية رفقة إدوارد سعيد من جامعة إكستر ببريطانيا سنة 2001، له عدة مؤلفات جملها كتب باللغة الفرنسية وأغلبها ترجمت إلى العربية بفضل

تلميذه هاشم صالح، فكتبه كانت عبارة عن مجموعة محاضرات سبق له أن ألقاها في متلفيات، أو مقالات مطولة مثل: الفكر العربي / والإسلام بين الأمس والغد، مع العلم أن تلك المحاضرات نشرت دون تعديل وجمعت في كتاب واحد، ولعله في هذا قد انتهج نفس أسلوب الكتابة والنشر الذي اعتمده البنيويون والكتاب الفرنسيون أمثال "كلود ليفي شتراوس".

إذا ما أردنا الحديث عن فلسفة وفكر محمد أركون: فإن أول ما ينبغي البدء به هو لفت الانتباه إلى تفصيله تعد نقطة تفصلية وهي أن تكوين محمد أركون الفكري كان في إطار التعليم والنظام الجامعي الفرنسي وهذا ما يثبت إلتساقه بالثقافة والفكر الفرنسي إذ يعترف ويصرح به فيقول: "أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي وعلى هذا الصعيد فأنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية معا" ⁽¹⁾، وعرف محمد أركون ما عرفه عن الدين الإسلامي والثقافة العربية عن طريق كبار المستشرقين الفرنسيين إذ يؤكد في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه ذلك حين قال: "ما كان لهذا العمل أن يستمر حتى نهايته لولا تلك المعونة والصدقة الحارة التي لم تغب يوما ما، أقصد صداقة أساتذتي المشرفين: برونشفيك، شارل بيلا، كلود كاهين" ⁽¹⁾ فكان هؤلاء بمثابة المرجعية الفكرية والعلمية فاستقى منهم المنهج والطريقة أمثال كروجيه انالديز، جورج فاجدا، ولوتورنو، وكان صديقا حميما للويس غارديه لذلك قال "لكل هؤلاء لا أستطيع أن أعبر عن تقديري الحقيقي إلا عن طريق الانخراط في نفس الخط المنهجي والمعرفي الذي شقوه وعبدوا له الطريق" ⁽²⁾. وهذا ما يثبت تعلق والتساق محمد أركون بالجال الثقافي الفرنسي الأوروبي ويعبر عن ذلك باستخدامه لمصطلح الفضاء الذي استمده رأسا من "بييربورديو" عالم الاجتماع الفرنسي والذي يقصد به تأثره بالامتداد

1- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط3، دار الساقى، (بيروت: 1996)، ص 9.

1- محمد أركون: نزعة الألسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة، هاشم صالح، ط1، دار الساقى، (بيروت: 1997)، ص 69.

2- المصدر نفسه، ص 70.

الثقافي والفلسفي الفكري الغربي من أوروبا حتى الولايات المتحدة الأمريكية فأشبع عطشه الفكري من الثقافة الفرنسية والعلوم الانسانية والفلسفة المعاصرة الفرنسية والألمانية، كما لم يخف تأثره بالدراسات الأنثروبولوجية البريطانية والأمريكية، وعليه فإن منهجه لم يختلف عن منهج تلك الفلسفات والدراسات الذي ولا شك كان غريبا عن طبيعة الثقافة العربية الإسلامية، ويلفت محمد أركون الانتباه إلى القطيعة التي حدثت في الفكر الأوروبي سنوات الستينات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، اللسانيات، علم الدلالة، علم النفس، الأنثروبولوجيا والفلسفة، وهذا ما يؤكد مرة أخرى وثاقه الرباط الفكري والمنهجي الذي يربط بين كل من أركون وميشال فوكو، كلود ليفي شتراوس، بيير بورديو وحاك لاريدا⁽³⁾.

ولكن هذا الكلام السابق في الذكر لا يعني أننا يمكن الحكم ما على كل كتبه محمد أركون بأنه مجرد نتيجة لإطلاعه وتأثره بمنهج وفكر العلوم التي سادت في النصف الأخير من القرن العشرين بل حتى إقامته في فرنسا ومشاركته وإسهامه في الحياة الفكرية الأوروبية ساعده في إنجازه الفكري، وقد أشار إلى ذلك "علي حرب" إذ يقول: "لا مرأ أن إقامة أركون في باريس واضطلاعه بالتدريس في جامعتها وانخراطه في الحياة الأكاديمية والفكرية الفرنسية كل ذلك سهل له مهمتها النقدية، إذ فتح له آفاقا فكرية خصبة مبتكرة وزوده بعدة منهجية ذات فعالية قصوى على الكشف"⁽¹⁾.

إن أركون ينشط في المجال الثقافي العربي الإسلامي من الخلفية والواجهة الفكرية والثقافية والفلسفية الغربية والفرنسية منذ بداية الستينات ولقد طالب علنا بإقحام مناهج ومصطلحات العقل العلمي الغربي في الدراسات الإسلامية عن طريق مواجهة أي تيار فكري معارض لما يسميه

3- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، (بيروت:

1995). (مقال هاشم صالح: الترجمة والعلوم الإنسانية محمد أركون نموذجا من ص1-ص17)، ص 6، ص

10.

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

العرب "الغزو الفكري الغربي"، والسبب يكمن في كون الثقافة الأوروبية لم تبق أوروبية فحسب، بل أضحت ثقافة عربية أيضا ولكن بكيفية معينة ولعل أهمية مؤلفات أركون تتجلى في كيفية توظيفه لمنهج ومصطلحات البنيوية وما بعدها ثم ممارستها للنقد على العقل الإسلامي⁽²⁾.

لذلك فإن أركون لم يتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثر بالمنهج كما يؤكد هو نفسه "أنا لم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات"⁽³⁾.

فتأثره بالبنيوية ومنهجها يتجلى في المشروع الفكري الأركوني وتطبيقاته وممارسته للنقد على العقل الإسلامي خاصة في النظر إلى الخطاب والتعامل معه على أساس أنه بنية بغض النظر عن طبيعة النص سواء كان وحيا أو اجتهادا دينيا أو فكريا، كما أن الذات في الخطاب الأركوني، ماتت كما سبق وأن قتلت في الخطاب البنيوي الغربي ويظهر ذلك بوضوح في تحليل "أركون" لنص "الجندي" إذ يقول: "نلاحظ نفس الفرضيات والمسلمات ونفس التصورات والاعتقادات تفرض نفسها على الجميع لكي تشكل خطابا اجتماعيا ضخما وجبارا، إن المسألة هي فعلا مسألة خطاب جماعي اجتماعي وليست مسألة خطاب فردي شخصي، إذا نظرنا إلى نص أنور الجندي من جانبه اللغوي نجد أن صاحب الخطاب الفاعل هو الإسلام باستمرار أي الوعي العقائدي الجماعي الذي يرتبط في وقت واحد بالتاريخ الديني بالحالة السوسيولوجية الحاضرة، وبويرة أخرى معروفة، إننا لم نعرف شيئا عن هذا الوعي الجماعي الذي يبحث عن تماسكه ولإبراز

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

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

تفوقه من خلال شهادة أنور الجندي هذه، إذا ما اعتبرنا نصه فعلا فرديا يخصه وحده، لهذا السبب ينبغي أن ننسى اسم كاتب النص تماما⁽¹⁾.

وتأثر أركون ببنويّة "كلود ليفي شتراوس" الأنثروبولوجية ذات الطابع العلائقي والمؤمنة بوحدة النموذج نجده مائل في محاولته الجادة لإدخال التحليل التزامني (Synchronique) في مجال الدراسات الإسلامية المكتفية فقط بالدراسة التطورية (Diachronique) ففى تحليله لمفهوم العقل في القرآن مثلا يقول: "عندما نحلل النص الذي بين أيدينا اليوم وكما وصلنا، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي وبالمعنى الحديث للكلمة".⁽²⁾

وعند قراءة أركون "السورة التوبة" نجده يحلل مفاهيم الألفاظ فيبني بذلك عدد من الأسطر الحاملة لألفاظ تدل على هذين النمطين من العلاقات:

مؤمنون/كافرون، منافقون، فاسقون، مشركون قوم لا يعلمون (علاقة تركيبية). صلاة، زكاة، صدقة، قربات، جزية، معزم، مسجد حرام، بين الله، مسجد ضرار، مسجد الله (علاقة جدولية). والأسطورة عند محمد أركون قد تأخذ مفهوم رواية التاريخ وقد تتحول هي ذاتها إلى تاريخ وهذا ما قاده إلى الحديث عن "وهي أسطوري لدى المسلمين"، ويتخذ من النص القرآني مجازية رمزية، فاجاز والإشعارات والحكايات وضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب والنص القرآني من بدايته حتى نهايته، فهذه كانت أهم التحاليل والنعوت التي نعت بها أركون البنية اللغوية القرآنية.⁽³⁾

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، ط3، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، (بيروت: 1998)، ص 123.

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، (بيروت: 1996)، ص 235.

3- محمد أركون: الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، مجلة التبيين، ع 2-3، 1990، ص 215.

وهناك علاقة تفاعل فكري وتأثر بين الفكر الأركوني وخطاب ميشال فوكو ويتجسد ذلك في فهم "تاريخ الأفكار" إذ يرى فوكو أنه مسكون بالقطيعة والانفصال إذ أن "مفهوم الانفصال أصبح يحتل مكانة كبرى في فروع المعرفة التاريخية، فالتاريخ بمعناه الكلاسيكي افترض الانفصال معطى لكنه غير قابل لأن يفكر فيه" ⁽⁴⁾. ونجد ذات المفهوم لدى أركون، إن المطالبة بتراث دائم وحاضر من خلال محاولة إحياء التراث في الخطابات الإسلامية يرى محمد أركون أنه أمر غير ممكن، وقد يطرح فقط في إطار فرضية إيديولوجية تجهل بالمرّة مفهوم الانقطاع في التاريخ ⁽⁴⁾.

وعليه فإن التاريخ لم يبق في معزل عن التحليلات المنتمية للحقول المعرفية المختلفة الأخرى، فهناك نقاط تقاطع في مجال المنهج التاريخي بين التاريخ وبعض القضايا في اللسانيات، الأنثروبولوجيا أو الاقتصاد أو التحليل الأدبي، لذلك فإننا نجد المشروع الأركوني ينتقد المنهجية الوضعية الاستشراقية في التزامها بحرفية النص الذي كان على حساب الاهتمام بالأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تكون العقل الديني أو المتعلقة به مثل: الميثولوجيات، الشعائر الدينية، الفن وغيره. أدخل "محمد أركون" مفهوم تاريخ نظام الأفكار الذي كان بديلا لمصطلح تاريخ الأفكار على الفكر الإسلامي فيصبح بذلك الفضاء العقلي الإسلامي وأعاب على الدراسات الإسلامية والاستشراقية عدم اهتمامها بهذه المفاهيم. "وأما مفهوم الإبتسمي ونظام الأفكار اللذان استغلا بخصوبة لا متناهية من قبل ميشال فوكو قد بقيا مجهولين تماما بالنسبة لمؤرخي الأدب العربي" ⁽²⁾. وذات الوحدة النصية الموجودة عند فوكو نجدها حاضرة عند "محمد أركون" إذ أن كل آية من آيات القرآن الكريم بصفتها وحدة مركبة من علامات لغوية ثلاثية البنية (دال /

4- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يافوت، ط3، المركز الثقافي العربي، (بيروت: 1987)، ص 10.

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10.

2- المرجع نفسه، ص 11.

مدلول / عائد)، فهي وحدة دالة صادرة عن منبع أو مركز وهو "الله" وكل آية تطرح كمركز ويشكل أركون بعد هذا التشكيلية المجازية في القرآن الكريم أو في النص القرآني.⁽³⁾

كثيرا ما نجد أركون يشير إلى التفكيك (Déconstruction) الذي تأثر فيه بالفيلسوف الفرنسي المعاصر "جاك دريدا" الذي أثبت "أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائما متشعبا بما سماه "مركزية الكلمة" أو ميتافيزيقا الحضور".⁽⁴⁾ فبالتفكيك يصبح المقدس تاريخيا والتصور الأسطوري يدرك في التصور العلمي وبنفس الطريقة التي انتقد بها دريدا العقل التكنولوجي، ينتقد أركون العقل السائد في عصر العولمة والذي يسيطر في المجتمعات الغربية التي تسودها المادية والبرغماتية.⁽⁵⁾

اصطبغت فلسفة وفكر محمد أركون أيضا بصبغة التفتح والانفتاح إزاء العلم ونظرياته قديمه وحديثه دون تمييز أو اقصاء ولعله في ذلك تأثر أيضا بالبنويين الفرنسيين وحتى بفلاسفة العلم الأمريكيين أمثال "بول فيرابند" (Paul Feyerabend) الذي ألف كتابا بعنوان: **ضد المنهج** **Against Method** سنة 1973 الذي أراد منه أن يكون تكريسا ودعوة للنظرية الفوضوية في العلم والمعرفة التي من مبادئها ومنطلقاتها قاعدة: "أي شيء يؤدي الغرض" ويلح فيرابند من خلال ذلك على ضرورة الاهتمام بأي نظرية معرفية أو علمية سواء كانت قديمة أم جديدة فعند اشتغالنا بنظريات متعددة ومختلفة فإن ذلك يزودنا بالقدرة على النظر إلى العالم من زوايا مختلفة ومتعددة تعدد تلك النظريات. وهذا ما جعل محمد أركون يلح على المنهج المتعدد الاختصاصات.

لقد تعاطى وتفاعل الفكر الأركوني مع **خطاب ما بعد الحداثة** الذي كان مجملا عبارة عن نظرية اجتماعية وفنية أيضا تعكس نوعية الحياة التي يعيشها البشر في عالم سريع مجنون التغير لدرجة انعدام الثقة فيه، بالأشياء، وكثيرا ما يصطبغ استعمال مصطلح ما بعد الحداثة بمصطلح

3- محمد أركون: **الفكر الإسلامي**، ص 208.

4- أنظر: جون ستروك: **البنوية وما بعدها**، ترجمة: محمد عصفور (عالم المعرفة)، عدد 206، (أفريل 1996).

5- محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي (بيروت):

(1999)، ص 315.

الحادثة وما زالت حركة المد والجزر قائمة بينهما، وإذا كانت الحادثة تستهجن وجود العقلانية في إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية، ففكر عصر التنوير صنف الأشياء تصنيفا هرميا واهتم بذلك أتم اهتمام كتصنيف: ماهو عقلي وماهو غير عقلي، المعرفة، والذي ليس بمعرفة ... وهكذا. وربط هذا التصنيف بالتصنيفات الهرمية الاجتماعية، فعقلانية التنوير هي عقلانية الرجل الغربي الأوروبي الأصل كما أنها أيضا شكل من أشكال اضطهاد المرأة والأقليات والشيء السائد هو نموذج اللغة دون وجود بنى لغوية، كل هذه المعطيات التي ميزت العالم الحديث والمعاصر فكريا، وعلميا واجتماعيا ونفيا أثرت في فكر وفلسفة وشخص محمد أركون ودفعته إلى الحركة الفكرية والإسهام برأيه في إثراء الفكر والثقافة وأول ما قام به بعد الإطلاع على كل ما خص الحادثة هو نقد الحادثة بقوله: "ليست ذات وجه تحرري ولكن ذات وجه سلبي متوحش أيضا. وحسبه أن لما بعد الحادثة إطارها الزماني والمكاني، إنها حالة ثالثة للعقل ظهرت بعد عام 1945 بأوروبا ويطلق على هذا العقل تسمية فردية خاصة هي: العقل المنبثق الطالع أو الاستطلاعي كي نفصل على حد رأيه عن التطور الخطي للمركزية الأوروبية، ومن مميزات ما بعد الحادثة أنها أقل ممارسة للتمهيش والاقصاء، وتحاول استعادة ما نفتته الحادثة باسم العقل والتنوير والتقدم فهي نقد للنقد يكشف أوهام العقل وعتماة التجارب التنويرية واستبداد المشاريع التحررية"⁽¹⁾.

لذلك نجد محمد أركون يستنكر كل تعصب أو تمييز ديني أو لغوي أو قومي وفي المقابل دعى إلى الانفتاح على كل ما حمله مشروع الحادثة الغير مكتمل من إيجابيات كان أهمها تحرير الإنسان، ويتفق رأي محمد أركون مع رأي الكثير من المفكرين والفلاسفة أمثال "يورغن هابرماس Jurgen Habermas فيلسوف مدرسة فرنكفورت النقدية الذي دافع عن مشروع الحادثة وخاصة فكري العقل والأخلاق مؤكدا أن الحادثة لم تفشل لأنها ببساطة لم تتجسد أبدا والإنسان في المجتمعات الصناعية الحديثة يعيش مع أقرانه حالة فراغ روحي يفقده كل ماهو مثالي وسامي من سلوكات وقيم، فتحول البشر إلى آلات ومادة جوفاء جامدة ولعل ذلك ما يدفع إلى ضرورة

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

تحديد وإظهار الطريقة التي يهيمن بها النظام الذي يفعل كل ما يفعله لأجل إيداع الناس وضمان تجده، لذلك فإننا نجد أركون يقول: "ينبغي أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسع والهيمنة فيما يخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعارية، ومن هنا يتحدث أركون عن العقل الاستطلاعي المنبثق الجديد الذي يتجاوز كل ما سبق ومعه تعمق المعرفة التحليلية التي قادها عقل فكر التنوير في أوروبا القرن 18. وعلى هذا المستوى حدثت القطيعة مع المسلمات الوضعية ومع الآراء الميتافيزيقية التي أقامت التضاد بين ماهو علمي وما هو ديني، وهذا ما دفع أركون إلى الاجتهاد لإيجاد قيم مشتركة تتجاوز اختلافات الأديان لغاية تشكيل الذات الإنسانية، وتأسيس ديانة جديدة إنجاز التعبير منفتحة ومتوائمة ومستوعبة لعقل ما بعد الحداثة وفيما يتعلق بالجمال الإسلامي فإن العمل يكون لغاية تأسيس علم لاهوت إسلامي جديد يتجاوز الخلافات الموجودة بين المذاهب الإسلامية المختلفة. التي أقامت التضاد بين ماهو علمي وما ديني، وهذا ما دفع أركون إلى الاجتهاد لإيجاد قيم مشتركة تتجاوز اختلافات الأديان لغاية تشكيل الذات الإنسانية، وتأسيس ديانة جديدة إنجاز التعبير منفتحة ومتوائمة العمل يكون لغاية تأسيس علم لاهوت إسلامي جديد يتجاوز الخلافات الموجودة بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

عندما اعتبر "هابرماس" اللغة خاصية إنسانية تأتي بعد خاصية القدرة على استخدام العلامات لتحقيق غاية تواصل البشر مع بعضهم البعض طمح من وراء ذلك إلى إظهار التضليل والتمويه الذي تقوم به البنى الاجتماعية لأن سوء الفهم أمر وارد وهو الذي يؤدي إلى سوء التأويل وبالتالي الخداع وتكريس الأيديولوجيا⁽¹⁾، ولعل غايته القسوى من هذا هي إزالة الخلافات والقطائع بين العلم والدين والفلسفة في المجتمع الأوروبي، وهذا ذاته ما هدف إليه أركون حيث

1- أيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد

عصفور، سلسلة علم المعرفة، (الكويت: 1999)، ص 311، ص 320.

تحدث عن العقل المنبثق الجديد وهو إحداث التواصل والتقارب بين العقل العلمي الفلسفي والعقل الديني وبالتالي استبعاد القطيعة فعلا ومصطلحا عن مجال هذه العقول.⁽²⁾

وإذا كانت البنيوية وما بعدها نظرت إلى التأويل على أنه بالدرجة الأولى لا بد أن نحذف منه إلى فهم أقوال البشر حتى نتمكن بعد ذلك من وضع اليد على العلاقة التي تربط بين تفكيرهم وأفعالهم، فإن أركون تعامل مع التأويل معاملة نقدية، إذ انتقد النزعة الاختزالية للخطاب الديني وللمعنيين به مثلما يظهر ذلك جليا في ممارسة بعض الطقوس والشعائر.

ولكن في ظل العولمة هل لا بد من إيجاد إستراتيجية جديدة للفكر الإسلامي؟ يبحث محمد أركون في خطابه الفكري عن إستراتيجية جديدة للفكر الإسلامي ويجد ذلك ضروريا لأنه لا بد من لاهوت إسلامي جديد ينسجم ويتناسب مع ماهو جديد من معطيات ومتطلبات واقعنا المعيش، لأن في عالم العولمة الإسلام لم يبق يخص المسلمين فقط بل أضحي يعني غيرهم أيضا وذلك في إطار عالمية أنماط الفكر والمعرفة، لذلك فلا بد من العودة إلى التراث وإخضاعه للنقد الانثروبولوجي والتاريخي، فالهوية الحديثة تتجاوز الهوية الدينية عن طريق ثلاث مراحل أو خطوات عند أركون وهي: "الإنتهاك - الزحزحة - التجاوز"⁽³⁾.

ولكن بعد الحديث عن بنية الفلسفة والفكر الأركوني وعن أهم ما ساهم في بناءها وتكوينها ندفع إلى التساؤل: هل هذا الخطاب مجرد تقليد لمنهج وفكر الغرب ودخيل أم أنه أصيل؟

2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 13.

3- المصدر نفسه، ص 325، ص 327.

يستهل فخري صالح مقدمة كتابه الذي ترجمه بعنوان: النقد والمجتمع بمقولة عميقة جدا ل: "نور ثروب فراي" وردت في مقدمة كتابه: التشريح والنقد إذ يقول: "... لكن هناك سببا يجعل وجود النقد ضروريا، هو أن النقد قادر على الكلام بينما الفنون كلها خرساء"⁽¹⁾.

إن تأثر أركون بالتاريخ والثقافة الفرنسية وتأثره بفلسفة العلم الغربية وبالفلسفة الألمانية وبالنبوية وما بعدها وبمناهجها ليس بالعيب فكريا بل هو "أمر طبيعي" والعيب بحق أن يبقى المفكر سجيناً ومجرد مردد لما أنتجه غيره من فكر ومنهج، وعليه فإن جديد فكر أركون يتمثل في ممارسته للنقد إذا انتقد كل من ميشال فوكو وجاك دريدا وهابرماس وبول ريكور وكلود ليفي شتراوس بعد أن سبق وتأثر بفكرهم وتبنى مناهجهم، إذ رأى بأن هؤلاء رغم رفضهم للإيديولوجيا والعرقية الأوروبية إلا أنهم بقو سجناء مجال ما ينتقدونه ولم يشكل تاريخ الأديان محورا لاهتمامهم نظرا لما يسمى بعلمنة الفكر في أوروبا، فاشتغل بفكر هؤلاء في معزل عن الدين ورغم دراسة وجهود "بول ريكور" التي خصصها لدراسة تاريخ الأديان القدم والجديد التي توصل من خلالها إلى نتائج تعني الإسلام كدين أيضا، إلا أنه لم يتحدث عن حقيقة الدين الإسلامي أو عن الدين الإسلامي في مجتمعه وذلك لأن الفكر الغربي يهمل ولا يعير اهتمام للدين خارج مجال البيئة والمجتمع الأوربي⁽²⁾.

والنقد عند أركون يخص الأفكار التي استنكرها وحبد الابتعاد عنها سواء كان ورودها في الفكر الغربي أو العربي الإسلامي وإذ أنه من بين أهم الدعاة المعاصرين للإقتداء والالتزام بتطبيق ما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية وما أسسته من مناهج وتوظيف كل من الفكر النبوي والتفكيكي والنقدي في دراستنا للدين والمجتمع الإسلامي، فكان أركون بذلك يفكر في بنية المجتمع العربي الإسلامي بمنهج وفكر الغرب، وفي إطار ذلك لا يفوت فرصة توجيه

1- أنظر مقدمة كتاب صالح فخري: النقد والمجتمع، دار الفارس للنشر، (عمان: ب.ت)

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 255.

الملاحظات والانتقادات للمنهج والطريقة التي درس ويدرس بها المفكرون المسلمون تاريخ مجتمعه ودينهم وفكرهم.

من بين الأسس والمركزات النظرية في الفكر الأركوني النقدي "مبدأ التوحيد أو وحدة الفلسفة والعلم والدين" وبالتالي رفض أي فكرة من شأنها التلويح بوجود تناقض أو تضاد بين هذه المعطيات الثلاث وفي هذا الإطار يتحدث أركون عن ما يسمى بالإسلاميات التطبيقية أو بالأحرى علم الإسلام التطبيقي وهو كعلم يقابله علم الإسلام الكلاسيكي، وهناك عاملان أساسيان يقفان وراء قيام هذا العلم وهما:

أولاً: ظهور تناولات جديدة حول الإنسان ومصيره وهمومه والتاريخ واللغة أدخلها على الفضاء الفكري ظهور ونمو العلوم الإنسانية والاجتماعية الذي أحدث ثورة معرفية حقيقية.

ثانياً: التغيرات التي طرأت على المجتمعات العربية بعد الحرب العالمية الثانية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، يقول أركون: "كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث".⁽¹⁾

ودافع أركون في كتابه محاولات في الفكر الإسلامي عن الإسلاميات التطبيقية دفاعاً أبستمولوجياً إذ إنتقد من خلاله خطاب الإسلاميات الكلاسيكي الاستشراقي والخطاب الأيديولوجي العربي الإسلامي الكفاحي مشيراً إلى أن "هذا الر يبدو لنا أول شرط لقيام الإسلاميات التطبيقية"⁽²⁾ وليوضح المصدر الذي ألهمه هذا المصطلح يقول: "نتكلم عن إسلاميات تطبيقية ذات المعنى أين ""روحيه باستيد" أتى بالأنثروبولوجيا التطبيقية"⁽³⁾ وعليه كان عنوان كتاب "روحيه باستيد" الأنثروبولوجيا التطبيقية هو الذي ألهم أركون بمصطلح وعلم

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واشعالة التأصيل، ص. 242.

2-Mohamed Arkoun : Essais sur la pensée islamique, édition, G.P Maisonneuve et la rose, (Paris :1977) , P069.

3- Ibid, p09

الإسلاميات التطبيقية الذي دشنه قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية. ⁽⁴⁾ وهذا العلم لا يدرس الماضي فحسب بل الحاضر كذلك ولا يعني بالإسلام فقط وإنما هو علم يدرس الإسلام لأجل بناء أنثروبولوجيا دينية والإسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تسعى إلى مقارنته بالمسيحية واليهودية وعليه: "فهي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات" ⁽⁵⁾ ولعل الشيء الوحيد الذي يبرر تعاون وتضامن الإسلاميات التطبيقية مع الإسلاميات الكلاسيكية هو: "أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إبستمولوجي شديد". ⁽⁶⁾

ولعلنا على هذا الصعيد نلمح معالم تحديد وإجتهاد وأصالة في الخطاب الأركوني تمثلت في نخته الإصلاحية المميز والخاص بفكره وإن كان قد إستلهمه من أفكار أو عناوين كتب لمفكري الغرب وحتى في علاقة الإسلاميتين مع بعضهما البعض، إن جاز لنا القول - وفي دراسة وتناول الواقع العربي الإسلامي والأنثروبولوجيا الدينية وذلك بشهادة الكثير من المستشرقين أمثال محمد بريش الذي يقول: "إن أركون مجد بالفعل ومجتهد حقاً، لكن في الفكر الإستشراقي وليس في الفكر الإسلامي" نعم ميدان عمل الإستشراق هو الإسلام والفكر الإسلامي ولكن ليس كل حفار للأرض جيولوجي وشتان ما بين تحديد الفكر الإسلامي ودبلجة المألوسة الإستشراقية ⁽¹⁾.

على أساس أن لكل علم موضوع ومنهج، فما هو موضوع علم الإسلاميات التطبيقية

الأركوني؟

إن موضوع هذا العلم الأركوني هو الإسلاميات أما منهجه فهو التطبيقات أو كلمة "التطبيقية" ويقول أركون تعليقا على مشروعه الأصيل: "إني أعتقد أن ساحة الفكر الإسلامي

4- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 32

5- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61.

6- المصدر نفسه، ص 61.

1- محمد بريش: علمية الإسلام، مجلة الهدى، ع 16-17، بيروت: 1987، ص 29.

ملائمة جدا لكي نطبق عليها منهجيات العقل الجديد، الذي يريد أن يثبت، ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي...⁽²⁾

ومنه فإن الإسلاميات التطبيقية تحتم بدراسة الإسلام ككل وتبحث من خلال المنهج المعتمد عن سبل تحديد الظاهرة الدينية ومن خلال ذلك يهدف أركون إلى بلورة لاهوت العقل الإستطلاعي المبنى إذن فهي دراسة فلسفية تهدف إلى تأسيس تيولوجيا جديدة، وعلمية أيضا على أساس أن الإسلام ظاهرة إجتماعية تتفاعل مع بقية المعطيات الأنثروبولوجية والإجتماعية الأخرى، كالمعطى الإقتصادي، الثقافي والسياسي، فأركون هدف من خلال هذا العلم إلى تعرية الظاهرة الدينية الإسلامية ومحاولة إيجاد إجابات لمشكلات وهموم المجتمعات الإسلامية المعاصرة بمختلف فئاته وطبقاته ومستوياتها التعليمية ونظامها الحياتي ومناطق تواجدها ومنظومتها الدلالية، فإسلام الفلاحين مثلا يختلف في ألفاظه وعباراته وطقوسه عن إسلام العمال، وإسلام أهل المدن يختلف عن إسلام أهل الجبال، وإسلام الطبقة المثقفة ثقافة إسلامية وإسلام هؤلاء أيضا يختلف عن إسلام المفكرين والعلماء المتخصصين في العلوم الدقيقة، وعليه فإن هناك مفهومات للإسلام وممارسات إسلامية إن شئنا مختلفة وإن كان وظل الإسلام واحد إن اختلفت الزوايا المنظور منها إليه وتجدر الإشارة على هذا الصعيد إلى أن حتى نَعْرِف تلك المجتمعات على الإسلام والتزاماتها بتطبيق ما بحث عليه كان عبر مراحل ففي المجتمع الجزائري، مثلا: قانون الأسرة بتشريعاته الإسلامية لم يطبق على فئة القبائل الوسطى مختلف عن إسلام المفكرين الكبار إلا بعد الإستقلال سنة 1962م.⁽¹⁾

أما منهج الإسلاميات التطبيقية، وإذا أردنا التحدث عنه فإن كلمة منهج إذا كانت تعني عند "إيان كريب": "الإجراء أي أسلوب للنظر إلى العالم أو التفكير فيه يمكننا من اكتشاف

2- محمد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، ص 327.

1- أنظر، محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة أحمد خليل ومارسيل شاربونية، ط1، (د.ن: 1986)،

أمر كانت خافية علينا من قبل، وهذا يشمل في بعض الأحيان وضع فرضيات معينة عن العالم... وهذه الفرضيات ما تلبث أن تصبح ميتا فيزيقية. " (2) وعليه فإن إيجاد المنهج يسقه زمنيا وجود نظرية ما في حين أركون وبغض النظر عن قاعدة المادة أو طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج فإنه يقول تفضيلا: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي إختيار المنهج الملائم وليس العكس، بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج إتسافا على النص، هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى." (3) ومنه فإننا نفهم من هذا أن أركون لا يعمل بأخذ المناهج وإلساقها مباشرة بالمادة والموضوع المدروس والأولية في ذلك تمنح للنص وطرح الأسئلة عليه أولا قبل إخضاعه لأي منهج أجنبي والذي أكيد يتم إختياره من حيث أنه مناسب لطبيعة المادة المدروسة، والمنهج بأي حال من الأحوال لا يمكنه إخضاع المادة المدروسة عنوة لمفاهيمه وقوابله ولعل هذا ما نجده أيضا عند محمد عابد الجابري.

ومن هنا يتضح لنا هذا الفكر الأركوني ليس في معزل عن فضاء الفكر العربي المعاصر وإن كان أركون فكر في المجتمع العربي الإسلامي من الغرب ومنطق اللسان الغربي الفرنسي الذي كتب به، وبما أن هناك من فكر في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر من البيئة المجتمعية العربية وفكر منطق اللسان العربي الذي كتب دون به ما فكر فيه مثل محمود عابد الجابري، فما علاقة الفكر الأركوني بالفكر الجابري أو كيف تعامل المشروعين مع بعضهما البعض وبالتالي: ما قيمة الفلسفة والفكر الأركوني وحضوره في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟.

بما أن المشروع الأركوني مشروع نقدي فإننا لا بد أن ننظر للنقد في ثقافتنا العربية المعاصرة ليس كجوهر لا تاريخي وإنما على أنه منبثق من صميم الحركة الاجتماعية فهو حركة فكرية فلسفية لها دوافعها السياسية، الاجتماعية، الثقافية والإبستمولوجية، والحداثة الغربية كحركة وإنتاج فكري لطالما كانت مصدر انبهار الكثير من الكتاب والمثقفين العرب المعاصرين فتأثروا بها

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

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

إلى حد دعوة هؤلاء إلى الذات فتساءل المفكر العربي عن أسباب غياب هذه الحداثة في فضائه الخاص، ولماذا لم ينتج المسلمون مثل هذه الحداثة؟ وظاهرة التفاوت الموجود بين العرب والغرب كان العامل الأساسي الذي أيقض الوعي بعودته إلى الذات في شكل حركة نقدية.

إن الأنثروبولوجيا المعاصرة تنظر إلى الدين بصفته جزءاً من الثقافة وجملة من الأفكار التي يستعملها أفراد المجتمع في حياتهم اليومية مثل الطقوس والرميزات والمعتقدات التي تستعمل في توجيه وتنظيم السلوكات.⁽¹⁾

والإيمان دينياً مرتبط بما هو أزلي والعبادة مرتبطة بما هو إلهي، أما علمياً فهو فكرة بشرية حول ماهو إلهي، وعليه فإننا لا يمكن أن نخضع المفاهيم الإيمانية للاختبارات العلمية بالمفهوم الوضعي ومن بين المفكرين العرب المتعاملين مع النقد نجد: هشام شرابي الذي لاحظ بدوره مع نهاية القرن العشرين أن الثقافة العربية تعاني من عقم الإيديولوجيا المتكسلة وعجز القيادات السياسية عن إحداث التغيير الذي تطمح إليه المجتمعات العربية، فأصبح المفكر العربي حبيس حالته الراهنة التي شكلت عائقاً أمام إكتسابه القدرة على التمييز وممارسة النقد وبلوغ الوعي بالذات واستعادة العقلانية الهادفة إلى التفاعل الثقافي الفكري الحر بين مختلف فئات وتكتلات المجتمع العربي.⁽²⁾ ولعل التحرر من الأنظمة المسيطرة هو الذي قد يفتح المجال أمام ما يسمى بالمواجهة النقدية التي من واجبها تفادي التعامل مع الحركات الأصولية من منظور ديني وفي المقابل تشبثها بالعامل العقلي التحليلي لا بالإيديولوجيات والأوهام.⁽³⁾

1- أنظر: كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة (التطور الديني في المغرب وأندونيسيا)،

ترجمة أحمد بقادر، ط1، دار المنتخب العربي، (بيروت: 1993)، ص 124.

2- أنظر هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي (في نهاية القرن العشرين)، ط1، مركز دراسات

الوحدة العربية، (بيروت: 1990)، ص 9، ص 10.

3- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: 1994)، ص

لذلك نجد محمد عابد الجابري، ومن خلال كتابه: نقد العقل العربي ينظر إلى النقد على أنه تحليل موضوعي لمبادئ المعرفة وأنظمتها في الثقافة العربية وأراد تحديد وتحديث "العقل السائد القديم" بممارسة النقد عليه الذي أوصله إلى استنتاج أن العقل العربي عقل مُكَوَّن لا مُكَوَّن، وبالنقد أيضا نتمكن من تعرية أسس هذا العقل وتحريكه وتطويره وتزويده بمفاهيم جديدة مستقاة من الفكر الفلسفي والعلمي المتقدم.

ولم يستهدف الجابري بالنقد أفكار العقل العربي، بل أدواته ووسائله المنتجة لتلك الأفكار أي: "المنهج" لذلك كان تعامل الجابري مع معارف الثقافة العربية تعاملًا نقديًا إبيستيمولوجيًا مستهدفًا أسس هذه الثقافة وحاجتنا إلى النقد هي التحرر من قيد التراث الجامد وفتح الباب للإبداع وأعمال التفكير من جديد وليس النقد من أجل النقد بل من أجل أن يعيد الفكر العربي كتابة تاريخه الثقافي وبالتالي تحقيق الوحدة والتقدم العربي.⁽¹⁾

أما موضوع النقد فهو الثقافة المكتوبة من علم ودين وفن وفلسفة واستبعد الجابري الثقافة الشعبية الماثلة في القصص والخرافات والأساطير، وفي ذلك جرأة حقيقية إذ يقول: "إحترنا بوعي التعامل مع الثقافة العامة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية... ولأن موضوعنا هو النقد، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية، نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف موقف الذات الواعية من نفسها بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي"⁽²⁾.

وعليه فإن التراث الشعبي حسب الجابري غير صالح للدراسة الأنثروبولوجية لأنه منفصل تماماً عن الثقافة العامة، وبما أن الوعي العربي ووعي أسطوري فهل يمكن معالجته خارج مجال الأنثروبولوجيا؟ ويبرهن الجابري على ذلك فيقول: "الزمن الثقافي العربي مثل زمن اللاشعور، زمن

1- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي، ص 46.

2- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 7.

متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي جعل مراحل مختلفة تتعايش في نفس البنية العقلية.⁽³⁾ لذلك فهو يرى أن المنظومة المعرفية العربية ساكنة في شكل بنية ترفض التاريخية وتقبل التزامن لأن ما هو جديد لم يحقق قطيعة نهائية مع الموروث القديم لذلك فإن العربي يعيش زمنا ثقافيا واحدا، فكل العلوم العربية من نحو وأصول فقه وتاريخ وعروض شعر وعلم الكلام ولدت في عصر التدوين أي القرن الثاني الهجري، ولهذا فإن بنية العقل العربي دائما واحدة مهما طال التاريخ أو قصر فهي دائما تجلي لعصر التدوين.⁽⁴⁾

أما "جورج طرايشي" خصم الجابري فإننا نجده ينقد ما وضحه الجابري من خلال نقده لكتابه: نقد العقل العربي بكتاب: نقد نقد العقل العربي وأهم عباراته النقدية ماسيلي: "مادما بصدد مشروع لنقد النقد، فليس أمامنا مناص من أن نضع بدورنا جدولا للحضور والغياب ولكن بعد أن نعكسه بعبارة أخرى إننا سنحضر ما يغيبه الجابري وسنغيب ما يحضره"⁽¹⁾.

والمقصود بجدول الحضور والغياب ماسيلي: الحضارة العربية الإسلامية حضارة فقه، والحضارة اليونانية حضارة فلسفة، والحضارة الأوربية حضارة علم وتقنية وكل من الفقه، الفلسفة، العلم والتقنية هي معجزات تلك الحضارات الثلاث، وتختلف بنية العقل العربي عن بنية العقل اليوناني والأوربي، لذلك فجدول الحضور عند الجابري هو: حضور السحر والدين في الحضارة العربية الإسلامية، وحضور العقل والتفكير في العقل والحضارة اليونانية، وحضور التجريب والتقنية والمنهج العلمي في الحضارة الأوروبية.

أما جدول الغياب فيتمثل: في غياب السحر والدين من الحضارتين اليونانية والأوروبية. وغياب الفلسفة والعلم من الحضارة العربية الإسلامية، وعليه فإن

نقد نقد العقل العربي

3- المرجع نفسه، ص. 42.

4- المرجع نفسه، ص. 42، ص. 43.

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

للطرايشي يتجلى في: حضور الدين والسحر أيضا في الحضارتين اليونانية والأوروبية وحضور العلم والفلسفة أيضا في الحضارة العربية الإسلامية.

وعموما النقد عند المفكرين العرب المعاصرين، يبقى حبيس الإيديولوجيا العلمانية في جانبها الماركسي ولائكي اللبرالي يطمح الأول إلى إقصاء الدين من الحياة اليومية للبشر والثاني إلى فصل الدين عن السياسة، وأما نقد الجابري فهو نقد فلسفي وإن كان يصرح بأنه إبستمولوجي لأنه يطبق ويستعمل أدوات ومفاهيم فلسفية على موضوع يمكن تحديده بواسطة العلوم الإنسانية والإجتماعية. ولكم هذا ليس من شأنه إطلاقا أن يخط من قيمة وأهمية مشروع محمد عابد الجابري الفكري وإذا ما عدنا إلى النقد عند محمد أركون وإلى المشروع الأركوني عموما فإننا نجد فيه نقاط يتقاطع فيها مع المشروع الجابري كون أن كلاهما ورغم الاختلافات الموجودة بينهما يقول بضرورة النقد وممارسته وأهميته في توليد المعرفة الجديدة والتحرر الفكري، كما أن كلاهما فكر في الواقع العربي ويقول بضرورة التعرية والتنقيب والحفر كأدوات دراسة.

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

وفي موضوع آخر يخصص النقد في مجال معين فيقول: "التفحص والبحث في المنتجات الثقافية العربية عبارة عن برنامج نقدي أي دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل في الإطار المؤسساتي والميتافيزيقي الذي تفرضه الظاهرة القرآنية والإسلامية."⁽²⁾ وعليه فإن كل من الاختبار وتحليل المعطيات الثقافية عبارة عن عوامل النقد الأركوني، وبمجرد نقدنا للمعرفة التي ينتجها عقل معين فإننا ننتقد هذا العقل في حد ذاته، وبنيتة هي تلك المعارف التي ينتجها ويعتقد

1- محمد أكون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 21.

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

أنها الحقيقة، وهذا ما يسمى عند أركون بـ: نقد العقل الإسلامي، وهو عبارة عن مشروع بدأ فيه منذ أن نشر كتابه: نقد العقل الإسلامي سنة 1984. ولكن كيف يمكن معالجة قضايا الدين ودراسة الدين علمياً؟ أو ماهية سبل بناء خطاب علمي عن الإسلام؟ ومن زاوية أخرى: هل قام الخطاب النقدي الأركوني أو غيره بوظيفته المتوسمة فيه في الثقافة العربية الإسلامية أم أننا نحتاج إلى نقد هذا النقد؟".

إن الخطابات الفكرية المشتغلة بمشكلات العالم العربي الإسلامي يمكن تصنيفها إلى أربع اتجاهات المحور الأساسي لإهتمامها هو الدين وهي:

أولاً: خطاب قومي ينادي بالعروبة والثقافة العربية ويقول بفكرة العقل العربي .

ثانياً: خطاب إستشراقي يدعي امتلاك العلم والمنهج وينتج معرفة جزئية عن العالم الإسلامي، لأنه يفكر في الثقافة الإسلامية من خلال الغرب ومن الغرب.

ثالثاً: خطاب إسلامي ديني إيديولوجي يضع نفسه بديلاً عن كل الخطابات الأخرى.

رابعاً: خطاب علمي نقدي لا زال في المهد شغله الشاغل إلترام العلمية والموضوعية وإجتناوب الإيديولوجيا في تعامله مع الثقافة العربية الإسلامية وأراد هذا الخطاب أن يتحدّث العقل الإسلامي وثقافة المجتمع العربي الإسلامي وذلك من خلال ممارسة النقد على فكرة العقل العربي إن أهم مستويات التفاعل والتعامل بين الخطاب الأركوني والخطاب الجابري نجده متجسد في موقف أركون من العقل العربي الجابري. أول شيء هنا هو ضرورة بحث العلاقة القائمة بين العقل العربي والعقل الإسلامي، وبناء الجابري لفكرة العقل العربي ينطلق فيها من لسان العرب كي يحدد الدلالة اللفظية لهذه الفكرة وللدال: " عقل " وليس كمفهوم فلسفي، ثم بعد ذلك يقيم علاقة التقابل بين العقل العربي واليوناني الأوروبي الذي يبني الأخلاق على المعرفة، أما العقل العربي فيبني

المعرفة على الأخلاق، والعقل العربي عند الجابري تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء ⁽¹⁾. والمبرر لوجود هذا العقل هو "القول بوجود عقل إغريقو أوروبي" ⁽²⁾.

ومفهوم العقل العربي مرتبط بالمفهوم العام للعقل على أساس أنه "بنية تبنى وتبين من خلال الموضوع والتعامل معه، فهو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال إكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها" ⁽³⁾ وهو أيضا "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لإكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي أي كجملة من الإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية" ⁽⁴⁾ وعليه فإن العقل يكتسب هويته العربية من خلال الثقافة العربية التي أنتجها الإنسان العربي الذي هو حيوان فصيح ⁽⁵⁾ وهنا نلاحظ تأثر مشروع الجابري بالمنهج البنيوي قبل أن يدعم بمبادئ ما بعد البنيوية. وعليه فإن العقل العربي عند الجابري بني عن طريق البنيوية الشكلائية والتكوينية عند لوسيان غولدمان، ويختزل الجابري العقل في اللسان العربي فبنية هذا اللسان هي بنية هذا العقل ومنطقه هو النحو العربي، والبني المعرفة التي تكون كيان العقل والثقافة العربية ثلاث وهي:

1 - النظام المعرفي البياني.

2 - النظام المعرفي العرفاني.

3 - النظام المعرفي البرهاني.

وعاش هذا العقل ثلاث عصور ومراحل مختلفة من بينها:

أولاً: عصر التدوين (150-550هـ).

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

2- المرجع نفسه، ص 26.

3- المرجع نفسه، ص 70.

4- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، (بيروت: 1993)، ص 555.

5- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 75.

ثانيا: عصر الأزمة وإعادة التأسيس .

وتقوم إستراتيجية محمد عابد الجابري الإستيمولوجية على اللسان العربي ويصرح بذلك فيقول: "إن موضوع عملي هو الثقافة العربية الإسلامية، أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها، وداخل الإسلام ومن خلال معطياته، وبما أن النقد الذي اخترته هو النقد يتناول أدوات المعرفة وليس العقيدة أو مذاهبها، فقد كان طبيعيا أن يكون عنوان البحث هو: "نقد العقل العربي"⁽¹⁾، ويعلق الجابري على مشروع محمد أركون فيقول "أعتقد أنه بالإمكان الإستغناء عن اللغة العربية وعالمها في أبحاث الأخ أركون ومع ذلك يبقى مشروعه قائما وسليما والسبب واضح وهو أن الإختيار الإستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن إختياري، نعم إنه يمارس هو الآخر نوعا من النقد الإستيمولوجي، ولكنه أوسع نطاقا وفوق ذلك مؤطر تأطيرا لاهوتيا، بمعنى أن هاجس النقد اللاهوتي حاضر عنده وبوعي، ولذلك فالزميل أركون محق تماما في إختيار عبارة "نقد العقل الإسلامي" كعنوان لأبحاثه ودراساته"⁽²⁾.

ولكن تجدر بنا الإشارة إلى أن محمد أركون في مشروعه نادى بضرورة قيام لسانيات خاصة باللغة الدينية وسيميائيات خاصة بالرموز الدينية .

وكان لأركون موقف من فكرة العقل العربي الجابرية يوضحه قوله التالي :

"الواقع أن الجابري تحاشى استخدام مفهوم " نقد العقل الإسلامي " واستبدله بـ " نقد العقل العربي " لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات، المشكلة المطروحة علينا اليوم

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، (بيروت):

1991)، ص. 321.

2- المرجع نفسه، ص ن.

وغدا هي مشكلة نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود»⁽³⁾.

وعليه فإن نقد العقل الديني المهيمن شرط أساسي لتحرير الثقافة العربية لذلك فإن محمد أركون يرى أن الجابري لم يحمل نفسه عناء الخوض في المشاكل الحقيقية تحسبا ومراعاة لمشاعر المجتمعات العربية، فالعقل الإسلامي أكثر واقعية لوجوده في النصوص ومحسوسة لوجوده في الأذهان لذلك فإننا نحدده منا هو ماثل في المجتمع العربي الإسلامي بمختلف طبقاته، ونصطدم به فكريا كل يوم لذلك فإن إخضاعه للدراسة النقدية التاريخية مسألة ضرورية⁽¹⁾.

كما لاحظ أركون بأن الجابري لا يتقيد بما هو علمي بل وقع في فخ الإيديولوجيات المبجلة للتراث فشروحه ذات تلوين قومي عروبي عنصري إلى درجة كبيرة. ووجد سنده المعرفي في النبوية حتى تمكن من القول "بالعقل العربي" وهذا العقل العربي عند أركون ينظر إليه بكونه عقلا يعبر باللسان العربي مهما كان الفكر مختلفا عنه أم حبيسا له، لذلك فإننا نجد مسيحيون ويهود يكتبون بالعربية خلال عصر رقي الإسلام من فلاسفة وشعراء ينتجون فكرهم وعلومهم الدينية باللسان العربي، كما نجد اليوم شعراء وفلاسفة ومفكرين وكتاب مغاربة ينتجون بالفرنسية دون أن يتجنس فكرهم ويصبح فرنسيا أو مسيحيا والفرنسيون ينظرون إلى هؤلاء دائما على أنهم عرب ومسلمين، فاللسان بالنسبة لأركون لا يحدد هوية العقل ولا ينتجه، بل هو أداة له ومظهر من مظاهر تحليلاته⁽²⁾.

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

1- المصدر نفسه، ص 331.

2- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 117.

ولم يستثن النقد الأركوني الفكر الإستشراقي، إذ يرى أركون أن الإستشراق فشل في مهمته الفكرية وبقي إنتاجه سطحيًا لذلك لم يكن له تأثير واضح في المجتمع والفكر الأوروبي، إذ بقيت الجماهير الأوروبية تنظر ذات النظرة القديمة إلى العرب والإسلام.⁽³⁾

وأهم نطقه يركز عليها أركون في انتقاده للإستشراق هي: نظرة الإستشراق الإستيمولوجية إلى التاريخ ونوعية كتابته له فنجد مثلاً تاريخ الفرس والعرب والأترك يكتبه كبار المستشرقين الأوروبيين وتاريخ قاطني الجنوب يكتبه أهل الشمال وذلك منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وبدلاً من أن يطلع الباحثين العرب والمسلمين على تاريخهم من خلال كتابات أنجزها ذويهم فإننا نجدهم يلجأون إلى كتابات المستشرقين لمعرفة ماضيهم وحاضرهم الثقافي والحضاري.¹

نجد المستشرقين قد اشتغلوا بالفكر والحضارة العربية الإسلامية وواصلوا إنتاجهم إلى غاية سنة 1950 في إطار فضاء معرفي طبع بالتاريخانية والفيلولوجية وكلاهما نزعتان أصبحتا من الماضي الفكري إذ تجاوزهما الفكر وتعرضا للانتقاد من قبل ذوي المنهج التعددي وقياصرة الأثنروبولوجيا واللسانيات البنيوية.⁽¹⁾

وبهذا لم يبق أركون أسير تأثيره بأساتذته ومن تأثير بكتاباتهم في تكوينه ومشروعه من المستشرقين لحظة ممارسته للنقد على أفكارهم ومشاريعهم.

أما الخطاب الإسلامي المعاصر فقد انتقده أركون من حيث أن رواده وممثليه إنتقدوا المستشرقين أمثال: إدوارد سعيد، عبد الله العروي، أنور عبد المالك، هشام جعيط دون أن ينتبهوا إلى أنهم يتقاسمون ذات التأثير بعلم ومنهج الغرب والسبب يعود لافتقار هؤلاء لأدوات النقد العلمي مثل رافع رافعة الطهطاوي الذي لم ينجح في نقل تحليله بطريقة نقدية علمية إلى مجتمعه

3- محمد أركون: قضايا في النقد العقل الديني، ص 141.

¹ المصدر نفسه، ص 81.

1- المصدر نفسه، ص 83.

عند زيارته لباريس وانبهاره بها، وكذلك الأمر بالنسبة لطله حسين الذي كان أكثر انبهارا وتأثرا بالثقافة الغربية وباكتشافه لآليات النقد الأدبي وأقدم على تطبيق التقنيات التاريخية والفيلولوجية الرائجة في القرن 19 على الشعر الجاهلي واعتقد بذلك أنه يملك الحقيقة والعلم ومعصوم من الخطأ.⁽²⁾

لذلك رأى أركون أن رواد هذا الخطاب يسيطرون عليهم التسرع والتعسف في نقل وتطبيق المناهج، وينتقدون الغرب متناسيين أن من الأجدر أيضا ممارسة النقد على منتوجاتهم الفكرية ومجتمعاتهم، وفكرهم ككل ليس إلا ردة فعل مع أو ضد الغرب والغريب أنهم يعتمدون تقنيات الغرب في انتقادهم لذات الغرب؟! فهو بذلك جهد مهدور بدلا من توجيهه لإنهاء عهد التبعية الفكرية والهيمنة العلمية والثقافية الغربية.⁽³⁾

والنقد الذي مارسه أركون على هذا الخطاب هو في الحقيقة تطبيق أركوني للعلوم الإنسانية والاجتماعية لإدخال هذا الخطاب في دائرة الحداثة الثقافية وربطه بجوهر الدين لا بقشوره على أساس أنه رسالة محررة للإنسانية.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13، ص 42.

3- المصدر نفسه، ص 248.

الخاتمة:

على أساس أن الإنسان مشروع مفتوح لا يكتمل إلا بموته فإننا وبكتابتنا لخاتمة هذا المقال، لا نهدف لإصدار أحكام نهائية مُقَيَّمة ومُثَبِّتة للمشروع الفكري الأركوني طالما لا يزال صاحبه مشغولا بالفكر والإنتاج الفكري، وإنما للتصريح والإعتراف بتميز النزعة النقدية الأركونية، لأن "محمد أركون" إهتم بدراسة تاريخ الفكر الإسلامي دون أي تهميش لأحد مضامينه بما فيها المضمون الديني، - وإن كان أهمها - بتطبيق المناهج الفلسفية والعلمية على ذات الدرجة من الأهمية والإهتمام حتى يتمكن من هضم مضمون هذا الفكر ثم نقده، وهذا ما يؤكد ضرورة تحديد الإسلام والتعامل معه كدين لا كإيديولوجيا، وتحديد العقل الإسلامي ثم نقده في إطار ما يسميه أركون بالعقل الديني الشامل.

وما نشيد به فعلا في الفكر الأركوني هو تمسك صاحبه بالعلمية بغض النظر عن النتائج التي تترتب على ذلك، دون أن يجعل من العلم إيديولوجيا مضادة للدين أو يجعل من الفلسفة ضدا للعلم أو يجعل من الدين ضدا للعلم. ويأمل من وراء ذلك في النهاية أن يبنى رؤية علمية واقعية موضوعية تقصى فيها الذاتية والمركزية.

المصادر والمراجع:

١ -المصادر:

أولا بالعربية:

- 1 - أركون، محمد. الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونيسكو ، مركز الإنماء القومي، ط1، 1999.
- 2 - . الإسلام أصالة وممارسة ، ترجمة أحمد خليل بمشاركة مارسيل شاربونية، د ن، ط 1، 1986.
- 3 - . الإسلام أوروبا الغرب، ترجمة هاشم، بيروت، دار الساقى.
- 4 - . أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، 1995.
- 5 - . تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998.
- 6 - . العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، تر هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، 1996.
- 7 - . الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- 8 - . الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
- 9 - . الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل ، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، 1999.
- 10 - . قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998.
- 11 = . معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 2001.

12 = نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكوبه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، 1997.

ثانيا بالفرنسية:

- 13- Arkoun, Mohamed, **Essais sur la pensée Islamique**, Paris : édition G,P maisonnenve et la rose, 1977.
- 14- _____. **L'islam religion et société**, Paris : éditions GFRF, 1982.
- 15- _____, et Joseph Mail. **De manhattan a Bagdad, au-delà du bien et mal**, paris : édition desclee de Browve, 2003.

II المراجع:

أولا بالعربية:

- 16- أبوزيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- 17- أركون محمد وآخرون. **الإستشراق بين دعائه ومعارضيه**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقس، ط2، 2000.
- 18- بغورة، الزواوي. **المنهج النبوي**، الجزائر: دار الهدى، ط1، 2001.
- 19- ... **الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة** ، القاهرة: كتاب قضايا فكرية، الكتاب 29، أكتوبر 1999.
- 20- الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 1993.

21- ... التراث والحداثة، (دراسات ومناقشات)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1991.

22- ... تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 1994.

23- حرب، علي. نقد النص: بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1993.

24- ستروك، جون. البيئية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، عدد 206، فبراير 1996.

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

26- طرابيشي، جورج. إشكاليات العقل العربي، بيروت: دار الساقى، ط1، 1998.

27- عيزنر، كليفورد. الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة (التطور الديني في المغرب وأندونيسيا) ترجمة أحمد باقار، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1993.

28- فخري، صالح. النقد والمجتمع، عمان: دار الفارس للنشر، ب ت.

29- فوكو، ميشال. حفريات المعرفة، ترجمة سالم يافوت، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 1987.

30- كويب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 244، أبريل 1999.

- 31- Ayer, Alfred Gules. **The central question of philosophy** London : Gill
fond lectures, 1973.