

تجليات العقل الغربي في الفكر العربي

د. امحمد عيساني*¹

" الأنوار: هي خروج الإنسان من قصوره الذي تسبب فيه بنفسه. هذا القصور الذي يعني عدم قدرته على استعمال فهمه (ملكة الفهم) دون وصاية أحد آخر. ويرجع هذا القصور إلى الإنسان نفسه إذا كان سببه لا يكمن في عيب أصاب الفاهمة، بل في الافتقار إلى العزم والشجاعة على استعمال هذه الفاهمة دون وصاية الآخرين. تجرأ على استعمال عقلك، هذا هو شعار الأنوار " لإيمانويل كانط

المولج :

لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، هكذا تميز عصر الأنوار في أوروبا في بداية القرن الثامن عشر، وبالتحديد في إنجلترا بسبب تقدم العلم على يد نيوتن، ثم اجتاحت هذه الحركة الفكرية (الاستنارة)⁽¹⁾ فرنسا وألمانيا، في شكل ثورة الإصلاح الديني (البروتستانتية)، بقيادة مارتن لوثر (ألمانيا) سنة 1520، حيث دعت هذه الأخيرة إلى الحرية في التعامل مع النصوص الدينية والتخلص من سيطرة الكنيسة في احتكارها لتفسير الإنجيل المقدس، كما لم تكن تسمح للناس بتعاطي الفلسفة القديمة إلا ما كان متفقاً مع تعاليم النصرانية. هكذا جاءت دعوة كانط إلى التركيز على أهمية تحرير الإنسان من قيود السلطات والعقائد التي تعيق استخدام العقل، وبهذا تمت النقلة من التفكير الخاضع لسيطرة الخرافات إلى التفكير الطبيعي العلمي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حركة الإصلاح الديني التي قادت إلى البروتستانتية في إطار الكنيسة المسيحية الغربية، قد تطورت لتصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي، فقامت حركة التنوير الأوروبي التي هي امتداد لثورة الإصلاح الديني، وفرضت الاعتراف بحق العقل الذي زعزع أستاذية الكنيسة الكاثوليكية دون أن يمس بالاطار الأنطولوجي للوحي، وأعقبها بعد ذلك حركة النهضة في الغرب وعمقت هذه الإصلاحات وزادت من اكتسابات العقل ونجاحاته.

هذه الثورة التي تعني في جوهرها الإيمان بقدرة العقل على معرفة الحقيقة. ومن فلاسفة التنوير نذكر: توماس هوبز (1588-1679) جون لوك (1632-1704)، دافيد هيوم (1711-1776)، جان جاك روسو (1712-1778)، ستيوارت ميل (1806-1873).

وقد نتج عن هذه الدعوة إلى القطيعة تصور جديد للحياة البشرية يتأسس على مفهوم التقدم كإطار معياري للتحويل الاجتماعي والوعي بمتطلبات اللحظة الراهنة، حيث كشف هذا التصور الجديد للبشرية عن مسار العقل الإنساني الذي يتبع خطاً يضمن له التحويل من عوائق (الخرافة) و(الأسطورة) و(الاستبداد) نحو (العقل) و(الحرية) و(العلم).

هكذا أصبح عصر الأنوار " الاستنارة " يمثل نقطة تحول معرفية في الفكر الغربي ويشكل في ذات الوقت بداية التفكير الحداثي الذي يرى فيه هيجل أنه بداية التحرر الذاتي

¹— أستاذ بالمركز الجامعي بتيسمسالت – الجزائر

على المستوى المعرفي والمستوى العلمي. أو كما يقول كانط: " لاتجادلوا في شأن العقل فهو الخير الأسمى"

أولاً : مفهوم العقلانية (الاستنارة) في الفكر الغربي .

العقلانية هي الفلسفة أو النظرية التي توجه النشاط الإبداعي للإنسان في الحقول المعرفية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية وغيرها إلى مرجعية واحدة دون غيرها وهي العقل. كما ترى أن الإنسان، الممثل للفعل العقلاني، " هو مصدر الإبداع بكل ما لديه من طاقات وقوى عقلية وعاطفية وفنية "(2) متجددة لأنها ليست نموذجاً محدداً، وإنما تكون في الماضي ولا يزال يتكون وسيبقى على هذا المنوال طالما أن للبشرية تاريخاً. أو كما يراها كانط هي خروج الانسان عن قصوره الذهني المتمثل في عدم الشجاعة والجرأة في استخدام العقل.

فمنذ القرن الماضي لعبت العقلانية دوراً كبيراً في فلسفة الأنوار والعقل الأوروبي، فهي "لم تكن (العقلانية) لتعني منظومة مبادئ فلسفية مجردة، ولا أداة سيطرة على الطبيعة والإنسان فحسب. بل إنها حولت العقل في التنوير ملجأً للفكر السياسي، الديني، الأخلاقي والفلسفي يثبت فيه وبه نظرة مغايرة لما كان يقال عن الإنسان وعن الدين والدولة والفلسفة، نظرة تقاوم التسلط ليس بموجب تناغمها وتناسقها مع مبادئ منطقية، وإنما عملاً بمضمون قيمى، إنساني يحمي - إذا ما تحقق - الإنسان الفرد والمجتمع من الاستبداد الذي طالما تحكم فيهما"(3).

إن التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفت أوروبا في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وما رافقها من تقدم في مجال العلوم، قد مهد لظهور العقلانية والتنوير وإحداث القطيعة مع العصور الوسطى، عصر أباء الكنيسة والعصر المدرسي، " فثمة انقلاب واضح حدث في أسس وآليات المنهج العلمي حين استتببت التجربة والاستقراء كمنهج في علوم كثيرة ودخلت الرياضيات والهندسة والميكانيك كمقياس ليقين المعرفة على علوم أخرى"(4).

أول تجليات هذه العقلانية جاءت مع مفكرين عظام أسسوا للفلسفة الحديثة في بداية القرن السادس عشر: جون بدوان (Jean Bodin)، وفرنسيس بيكون (Francis Bacon)، وغاليليو غاليلي (Galileo Galilei)

ومن أسباب ظهور العقلانية (الاستنارة) كذلك هو ما كان يقوم به ملوك وأمراء أوروبا من جهود في توسيع رقعة سلطانتهم وتثبيت دعائم حكمهم وإيجاد شرعية لسلطنتهم، حيث وجدوا في الدين مصدراً لها. ومن هنا رفضت العقلانية هذا النوع من الحكم وقوضته وطرحت في نفس الوقت الأصول التي يجب أن تستمد منها السلطة شرعيتها. ووصل رجال الاستنارة إلى مفهوم (العقد الاجتماعي) وذلك "بإزاحة أنماط الشرعية السياسية المتعالية (الحق المقدس) باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من التعاقد الاجتماعي الحر"(5).

تعدى نقد مفكري الاستنارة الأصول الدينية، حيث لم يعد السؤال الجوهري معرفة وجود الله، بل أصبح السؤال المهم هو السؤال عن وجود الإنسان وكيونته. ففي العلوم العقلية قدم لنا ديكارت (1586 - 1650) الرؤية الجديدة للعالم عن طريق مفاهيم العقل، المنهج، الكوجيكو، من خلال كتبه في " المنهج " و " التأملات ".

ثم جاء بعد ذلك كانط (1724 - 1804) وبلور نظرية حديثة فيما يخص استخدام العقل ومشروعيته ، بدأها بثلاثيته النقدية (الثالوث الاستفهامي الكانطي) للإجابة عن أسئلة الدين وعلمية الأخلاق، ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وما الذي ينبغي أن أعمله؟ وما الذي أستطيع أن أمله؟ هكذا أصبح العقل نقطة الالتقاء ونقطة المركز في القرن الثامن عشر، وشكل موقفاً ضد الدين والإقطاع وضد الاستبداد، وبدأ ثورته في التنوير ضد السلطة المطلقة وأضحى "وكأنه إله جديد يؤمن ويضمن تقدم الإنسانية، هذا التقدم الذي جعل من الإنسان الكائن الأكثر حرية والأكثر وعياً لذاته. لقد بنى هذا العقل نوعاً جديداً من المعرفة المقامة على الخبرة".⁽⁶⁾

ثانياً : الفكر العربي الإسلامي وفكرة العقلانية:

(أ)- إشكالية التعامل:

بعد الذي قدمناه عن العقلانية والتنوير في أوروبا. حري بنا أن نتساءل، كيف عرف الفكر العربي الإسلامي فكرة التنوير أو العقلانية؟ وكيف تعامل معها في عملية وصل التراث بالعصر؟

في الواقع، أن الفكر العربي الإسلامي، لم يعرف فكرة العقلانية والتنوير، إلا من خلال الاحتكاك بالغرب وحضارته، عن طريق الاستعمار أو حملة نابليون بونابرت على مصر، ومراحل الصراع العثماني الأوروبي والبعثات العلمية والرحلات والكتب المترجمة. فقد أرسل آنذاك محمد علي عدداً من الطلاب الأزهريين لإتمام دراستهم في فرنسا^(*)، وكان يتقدمهم رفاة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) الذي جمع بين الثقافتين الإسلامية والأوروبية. فأصبحت بعد ذلك الثقافة الغربية تطبع تفكير المصريين، وقوية الأثر في حياتهم الاجتماعية، هذا الذي يعرفه الطهطاوي بقوله: "تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى. وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واسترجاع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية".⁽⁷⁾

وبعبارة أخرى يمكن القول أن التنوير الذي عرفه العالم العربي كان نتيجة الاحتكاك بأوروبا عن طريق الاستعارة، وذلك للخروج من العتمة والظلام الذين كانا يعيشهما تحت ظل الحكم العثماني والانفتاح على العالم الخارجي. "هذا التأثير بالغرب والاقتراس أو الاستعارة منه كان يتم دائماً بطريقة مرسومة وهادفة ضمن إطار الأنساق التقليدية المتوارثة، مما يعني أن تلك الأنساق لم تكن تقف موقفاً سلبياً من عملية الاحتكاك الثقافي حيث تقبل كل صور الحياة وأنماط السلوك والقيم والنظرة إلى الحياة بغير تمييز، بحيث تؤلف هذه الصور والأشكال المستعارة الطابع الغالب على حياة المجتمع العربي وتراجع أساليب الحياة والسلوك وأنماط القيم وتختفي تحت وطأة عمليات التجديد".⁽⁸⁾ إنها الرغبة في الاستفادة من الثقافة الأكثر تقدماً لتعديل الأوضاع المرفوضة، هذه الرغبة جاءت كرد فعل على الحكم العثماني.

ويمكن رصد قنوات انتقال فكر التنوير فيما يلي:

- (1)- إرساليات التبشير المسيحي القادمة من أوروبا للأقليات المسيحية في العالم العربي.
- (2)- البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا.
- (3)- دور حركة التجارة بين أوروبا والعالم العربي.
- (4)- دور الاستعمار في العالم العربي إبان الاحتلال.

فعلى الرغم من الاتفاق الأساسي الذي حصل بين رواد الإصلاح آنذاك حول ضرورة التقدم والارتقاء بالعالم العربي، إلا أنه كانت هناك مواقف مختلفة تجسدت في ثلاثة اتجاهات. - أولاً: الاتجاه الذي مثله الطهطاوي يعطي الأولوية إلى السياسة الليبرالية الداعية إلى حرية التفكير، وتؤكد على ضرورة تغيير النظام السياسي عن طريق ترسيخ الديمقراطية. - ثانياً: الاتجاه الذي مثله الأفغاني ومحمد عبده مركزاً على إعطاء العامل الديني حقه في عملية الإصلاح.

- ثالثاً: اتجاه شبلي شميل الذي يؤمن بقوة العلم كوسيلة للتقدم والارتقاء بالمجتمع العربي على اعتبار أن العلم والتفكير العقلاني والنظرة المتحررة من الغيبات هي السبيل الوحيد لمواكبة العصر.

لكن ما يلاحظ على هذه الاتجاهات السالفة الذكر والداعية إلى الاحتكاك بالغرب، أنها كان ينقصها التأسيس الفلسفي، واقتصرت على التعامل مع بعض تجليات العقلانية في جوانبها السياسية والاجتماعية والعلمية.

(ب)- الحاجة إلى نقد العقل الذاتي:

على اعتبار أن العقلانية ليست صيغة تكونت دفعة واحدة، وهي عقلانية تصاغ لتستجيب لحاجيات المجتمع العربي في لحظتنا الآنية أصبح لزاماً على العقل العربي " ألا ينطلق في قراءته لحركة الواقع العربي الراهن والسابق من مسلمة إيمانية راكمتها الأجيال من دون أي نقد أو امتحان لمصداقيتها، ولا من صيغ جاهزة كان قد قرأها في كتب غير عربية من دون أي استنبات لها في الواقع الذي يفترض أنها محكومة به من نصوص ثابتة تظل هي هي على الدوام لا تؤثر فيها تبادلات تاريخية، ولا تطالها تحولات اجتماعية أو ثقافية".⁽⁹⁾

إنها الدعوة التي تجد إمتداداتها اليوم في الخطاب الفلسفي الإسلامي التنويري لدى محمد أركون من خلال دعوته إلى " نقد العقل الإسلامي"، الذي يطمح إلى تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من (التحديث) أو (الثورة) إلى (نقد العقل ذاته)، وذلك عبر تطبيقه لمنجزات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة على دراسة الإسلام.

إن المقصود من الدعوة إلى نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، إنما يعني تجديد الخطاب الديني (الفكر الديني) في عمقه المعرفي. لأن الدعوة إلى تجديد الفكر تفرضها الحاجة الملحة لتأسيس مجتمع حر وعادل. " وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الدعوة لتجديد الخطاب الديني في إطار الدعوة لفتح آفاق الحرية التي بدونها لا يزدهر (فكر)، وبدون (الفكر الحر) لا نجاح لأي مشروع".⁽¹⁰⁾

والتجديد معناه قتل القديم بحثاً، كما يقول أمين الخولي. وذلك بتبني منهج " النقد التاريخي" للكشف عن عناصر تراثية قابلة للنماء وما فيه من عناصر جفت وصارت شواهد تاريخية. وعملية البحث في التراث الديني من أجل تجديده تتطلب الحرية، كونها شرطاً أساسياً، ولا ضمان لها إلا برفع الحصار عن (العقل) في ممارسته لهذه الحرية.

- آليات التجديد عند محمد أركون:

المنطلق الأساسي لمشروع محمد أركون هو النفوذ الكبير الذي أصبح يتمتع به "الإسلام" منذ السبعينيات، في العالم كعامل تاريخي، فأصبح المسلمون يطالبون من خلاله حل كل المشاكل العالقة والمتولدة من جراء التطور السريع في المجتمعات المعاصرة. لكن الملاحظ على الفكر الإسلامي المعاصر، يقول محمد أركون: " أنه لم يزدهر على المستوى

العلمي والعقلاني"⁽¹¹⁾ مثلما ازدهر في العصور الأولى الخلافة من تاريخ الإسلام، ويعني بذلك القرون الخمسة الهجرية الأولى. فماذا حدث للفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ لماذا لم يرتق إلى مستوى الفكر الكلاسيكي ولم ينتفع بتعاليم الحداثة **Modernité** العلمية والعقلية؟ وكيف يصح الكلام على " نهضة" جديدة للإسلام وصلاحيته، لإنشاء دولة عصرية واقتصاد مزدهر ومجتمع أخلاقي، مع تقلص الفكر وخضوعه للشعارات التقليدية وترديده لتصورات بعيدة عن تعاليم القرآن ومقاصد الرسالة النبوية؟

يعزو أركون ذلك إلى أن العقل العربي الإسلامي عرف قطيعتين تاريخيتين داخلية وخارجية، أما الداخلية: فهي حين انقطع الفكر الإسلامي عن المرحلة الكلاسيكية (مرحلة القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام) أو كما يحددها بوفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، وبداية مرحلة الانحطاط، والقطعية الثانية الخارجية، عندما نام الفكر العربي الإسلامي ولم يواكب التطور الحداثي من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية في العالم الغربي. فلا توجد أي مساهمة فلسفية عربية أو إسلامية في النقاش الدولي حالياً حول مسألة الحداثة وما بعد الحداثة. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن دخول المسلمين التاريخ مشروط إلى حد كبير بتوجهات الفكر الفلسفي التي ستنمخض عنها أزمة العولمة والحداثة.

من هنا وجب لدى محمد أركون طرح مشكلة الحداثة من خلال منظور التاريخ المقارن للثقافات والعقائد والتجارب، أي أنه لا يمكن تسليط الضوء على موضوع الإسلام والحداثة من مختلف جوانبه إلا إذا درسنا التاريخ التطوري لتجربة الحداثة الراهنة في مهدها الأصلي. أي في أوروبا الغربية من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن العشرين.

ثم يتساءل أركون " كيف يمكن لنا أن نقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الحداثة الأوروبية إذا كنا نجهل هذه الثانية أو نرفض أن نشكل عنها معرفة موضوعية حقيقية بسبب ملابسات الاستعمار؟ وبالمقابل: كيف يمكن أن نقارن بين تجربة الحداثة هذه وبين العالم العربي الإسلامي إذا كنا نجهل التاريخ الحقيقي للعصور التأسيسية العربية الإسلامية"⁽¹²⁾. وفي خضم هذا الوضع الاجتماعي والثقافي المعاش اليوم، فإن الأرضية خصبة لمن يريد معرفة أسرار تكوين الفكر العربي الإسلامي في العصور الكلاسيكية الأولى وازدهاره، ومعرفة أسباب تراجع وانخفاض وضيق أفقه في المرحلة الراهنة.

ولمعرفة ذلك الفرق، على الباحث الإسلامي اليوم أن يتسلح بأحدث ما توصلت إليه العلوم الإنسانية الحديثة. هذا التطور الذي لم يشارك فيه الفكر العربي الإسلامي، بل وقف موقف الخوف والتحذير. من هنا يدعو محمد أركون إلى " ضرورة تطبيق الألسنية والتاريخ بعلمومه التابعة له والسوسيولوجية والأنثروبولوجية وعلم النفس، والتحليل النفسي على دراسة الثقافة الإسلامية"⁽¹³⁾ لأنه يرى في تطبيق تلك المناهج السبيل الوحيد للفهم العلمي لتاريخ المجتمعات الإسلامية.

والإحاطة بهذه العلوم واستلهاها، لا يعني أبدا الانصهار في التقليد الأعمى وتطبيق ما توصلت إليه العلوم الحديثة من مناهج في الغرب، وإنما الانطلاق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانيه التاريخي والمعاصر، وذلك بتبني روح علمية جديدة وموقف تساؤلي نقدي من أجل الارتقاء بتلك العلوم وتقريبها من الحق انطلاقاً من التجربة والثقافة العربية الإسلامية. إنني، يقول محمداً أركون: " أدعو إلى عمليتين عقليتين ثقافيتين في نفس الوقت: التحليل النقدي والنضال الاستمولوجي.

- **فالأولى:** تقصد التحليل الأثري الإنتقادي الاستفساري للثقافة العربية الإسلامية، لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات العديدة التي تستلبه وتزيف عمله.

- **والثانية:** اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الاستمولوجي (المعرفي) الذي يهتم كل إنسان أيا كان دينه ومذهبه الفلسفي واتجاهه السياسي وإسناده التاريخي والثقافي".⁽¹⁴⁾ أي توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية الإسلامية، هكذا يقول محمد أركون عن ضرورة الإحاطة بالعلوم الإنسانية الحديثة كونها تعود إلى مفهوم القطيعة الاستمولوجية الذي هو نتيجة وعامل في التطور التاريخي للمجتمعات البشرية.

إنه يدعو إلى نبش النصوص الأساسية للقدايم وقراءتها وتسهيل شرحها، على غرار ابن رشد وابن سينا وابن خلدون والتوحيدي ومسكويه، وغيرهم، حتى نعرف أن هؤلاء قد ولدوا حركة إنسانية (هيومانيزم) وعقلانية في القرنين التاسع والعاشر. "ولكن هذا لا يكفي أن نعرض منجزات التراث في الفترة المبدعة من تاريخه، (منجزات القدايم) وإنما ينبغي أن نضيف إليها منجزات الحداثة الأوروبية وفتوحاتها الأساسية".⁽¹⁵⁾ فابن رشد مثلا، الذي هو أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني في عصره. قد أصبح اليوم ينتمي كليا إلى التاريخ، ولم يعد ممكنا الاستفادة منه لحل مشاكل الحاضر وتحدياته، لأن عقلانيته لم تعد عقلانيتنا، على الرغم من أنه كان يمثل الحداثة في زمنه.

والهدف من تركيز محمد أركون على فكر ابن رشد مرده أنه يريد أن "يموضع فكره بالقياس إلى الفكر الإسلامي في عصره، أي بالقياس إلى فكر الفقهاء والمتكلمين (الغزالي). هذا ما يحاول أركون تبياناه من خلال تطبيق المنهج التاريخي كما يريد أن يكتشف نظام الفكر الذي ساد العصور الإسلامية الكلاسيكية من خلال تحليله لابن رشد باعتباره يمثل أعلى نقطة متقدمة في ذلك الوقت".⁽¹⁶⁾

لقد اهتم محمد أركون ببناء "إسلاميات تطبيقية" عن طريق محاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية. فعلى المسلمين اليوم "أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الآخرين (وبخاصة الأوروبيين) مع تراثهم. (...) إنهم بحاجة إلى الاطلاع على الدراسات الحديثة المرتكزة على تاريخ الأديان بشكل خاص. وهي دراسات مزدهرة كثيرا في اللغات الأوروبية الحديثة كالانجليزية والفرنسية والألمانية".⁽¹⁷⁾ لأن الموقف السلبي من العلم الحديث لا يقدم أي شيء للمسلمين، بل يساهم في استمرارية جمودهم وتأخرهم، وبالتالي يدخلون في دائرة ما يسميه الباحث الأمريكي "ميلتون روكش" (بالصرامة العقلية La rigidité mentale) "أي عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك".⁽¹⁸⁾

وللإشارة هنا، فإن محمد أركون قد استمد تسمية "الاسلاميات التطبيقية" من روجيه باستيد، وذلك في مقابل الاسلاميات الكلاسيكية أو ما يسمى بالاستشراق (الخطاب الغربي حول الإسلام). ومضمون الاسلاميات التطبيقية عند محمد أركون يلتقي مع ما يسميه ميشال فوكو "تاريخ الحاضر"، ذلك لأن هذه الاسلاميات التطبيقية كما يرى محمد أركون، أنها تسعى إلى دراسة واقع الحياة الاجتماعية للمسلمين فردا أو جماعة، وتاليا استنباط ما لها من علاقة مع التعاليم الدينية والإبداعات الثقافية وكل الحركة التاريخية لتلك المجتمعات.^(*)

فهو يرى أن المسلمين مازالوا لم يمارسوا بعد تاريخ الأديان، لأنه غير موجود لديهم. فهم ركزوا كثيرا على ما ورد في تاريخ الإسلام أكثر مما ركزوا على ما ورد في القرآن نفسه. فهناك، حسب أركون " فرق بين القرآن الذي هو كلام الله ونزل إلى الجميع وما قام به الفقهاء المسلمون من جهد نعتد عليه لفهم الإسلام، وهو بطبيعة الحال فهم متغير الظروف التاريخية والظروف الثقافية في المجتمع وخاضع أيضا للقوة السياسية العاملة في المجتمع".⁽¹⁹⁾

من هنا يدعو محمد أركون إلى ضرورة تفهم القرآن، الذي يفتح للبشر - وللمؤمنين بالخصوص - آفاقا للتدبر والتفكير والتفقه والتعقل. مصداقا لقوله تعالى في القرآن أكثر من مرة " أفلا تتدبرون" و " أفلا تعقلون" لكن هذا النوع من التفكير تم تهميش وتضييق مجالاته. فهو بهذا يريد التأكيد على أنه لا يوجد فهم واحد وقراءة معينة للنصوص الإسلامية، وعدم وجود إسلام معين هو الصحيح أو الأصيل أو الفرقة الحقة. من هنا يرى غادامر بأن الأفق الفكري للمفسر يتعرض للتصحيح والتعديل دائما من خلال مواجهته للنص، لأن النص يحمل معنى معين، لكن الفهم ليس مطلقا وثابتا، وإنما هو نتيجة الحوار بين المفسر (القارئ) والنص (المنتج)، وبالتالي لكل قارئ ومفسر حوار، ولكل منهم فهم. أو كما يقول نصر حامد أبو زيد في كتابه (الخطاب الديني.. رؤية نقدية): "ليس ثمة عناصر ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة-بالمعنى التاريخي الاجتماعي- جوهرها الذي يكشف في النص".

ومن خلال منهجه تمكن أركون من تكوين نظرة عامة ودقيقة عن تطور تاريخ الإسلام. "فهو يقر بوجود مذاهب متعددة ظهرت في الإسلام أثناء تاريخ الدولة الأموية والدولة العباسية، وهناك حرية منحت في أوائل الإسلام (في القرون الأربعة الأولى من الهجرة) حيث كان المسلمون يتمتعون بحظ لا بأس به من حرية التفكير ومن حرية المناظرة، وبفضل هذا، تعددت المواقف الفكرية وبذلك تكونت مذاهب عديدة في علم الكلام وفي الفقه وغيرها من العلوم".⁽²⁰⁾ لأن القرآن واسع المعاني لا يمكن حصرها في اتجاه واحد فقط. ثم أن هذه المذاهب ظهرت وفقا لتطورات ظروف الأمة والحاجة الملحة إلى تنظيم حياة المكفولين.

فهو يرى أننا اليوم " بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منذ حوالي قرن من الزمن. نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذريا وكليا. لماذا؟"⁽²¹⁾ وهذا بالنظر إلى التطورات التي أحدثتها الحداثة الجديدة على الصعيد المعرفي فأضحت المجتمعات العربية الإسلامية تعيش أياما غير أيام الشافعي. هذا هو الفكر التاريخي العقلاني الذي يدعو إليه محمد أركون في زمننا المعاصر.

- القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية)

وعن مفهوم القطيعة المعرفية التي يدعو إليها، فإن محمد أركون يقابل بين موقفين، الأول ينظر إلى تراث العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. والثاني يحاول استنتاج الدروس من الثورات الإبستمولوجية الحديثة في الغرب. هذه القطيعة التي حصلت في أوروبا بعد ثورة الإصلاح الديني. " فقد حصلت قطيعة بالقياس إلى الماضي، بالقياس إلى العصور الوسطى. ثم توسعت هذه القطيعة وازدادت بعد عصر التنوير حتى وصلت أوروبا إلى مرحلة الفصل بين الكنيسة والدولة في بدايات هذا

القرن. وكان ذلك نتيجة التنافس الهائج والحامي بين الكنيسة والدولة من أجل امتلاك السلطة السياسية". (22)

فعندما يطالب محمد أركون بإعادة قراءة النصوص الدينية الأساسية، لا يعني بذلك إهمال تعاليمها الكبرى وجهود المفسرين، وإنما إعادة قراءتها آخذين بعين الاعتبار التغيير الحاصل في مجال المعرفة البشرية. فالفكر الغربي الحديث عندما أراد التحرر من نمط التفكير التقليدي الذي ساد الميتافيزيقا، إنما أراد استيعاب هذه الأخيرة وتجاوز أزمته. ففي نظره، "لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى الدين فقط في مبادئه السامية والعالية وإنما وجب النظر أيضا إلى التاريخ وكيف تم تطبيق الدين؟ وكيف تم فهمه؟ وكيف تمت ممارسته؟" (23) بمعنى جميع الخصائص المكونة للفكر الإسلامي من حيث التصور والاعتقاد والادراك ومحاكمة الأشياء وأطر التعبير وآليات الانتقاء، وهذا عن طريق الأخذ بعين الاعتبار "وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به". (24)

- عقل إسلامي أم عقل عربي؟ ضرورة الفصل بينهما

في البداية يفصل محمد أركون بين ما هو عقل إسلامي وما هو عقل عربي، وذلك على اعتبار أن العقل الإسلامي هو أشمل من العقل العربي، لأنه يمثل الركيزة الأساسية في تسيير المجتمعات على اختلاف أنواعها اللغوية، كالهند واندونيسيا وتركيا وإيران، فاللغة العربية ما هي إلا أداة للتعبير ووعاء له، حيث ينبغي "إكتشاف مقولات الفكر ومقولات المعرفة ثم مقولات السلوك الفردي والجماعي التي أدخلها الإسلام إلى هذه المجتمعات". (25) فابن رشد لم يكن يتحدث آنذاك إلا داخل مقولات العقل الإسلامي لا العربي. "فالمقولات التي كان يستخدمها هي مقولات إسلامية، إنها مقولات الشريعة المحددة من قبل القرآن". (26)

ويواصل محمد أركون حديثه عن العقل ولكن هذه المرة عن العقل المستقل والعقل اللامستقل، فالعقل الحر أو المستقل هو الذي يخلق أفعال المعرفة بكل حرية وسيادة، "ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا". (27) أما العقل اللامستقل، ويقصد به العقل الديني *La raison religieuse* فهو على العكس من الأول، بمعنى أنه يشتغل داخل إطار المقولات المعرفية الجاهزة، ويستمد المعرفة الصحيحة من العبارات النصية للكتابات المقدسة (من القرآن والأنجيل والتوراة). هذا هو العقل التابع لا المستقل.

في حين يقف في الجانب الآخر العقل الفلسفي الذي يسمح لنفسه بأن يحتج ويلغي "ما كان قد أنتجه هو ذاته سابقا، إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه إبستمولوجيا". (28) هذه صفة العقل الحديث الذي لا يتسرع في التقييم، بل يؤجل ذلك حتى يلقي حدا كبيرا من الإضاءة على الموضوع المدروس. هذا العقل الذي دافع عنه ابن رشد وانخرط في حقله عن طواعية وتبنى مقولات خطابه الفلسفي، خاصة المقولات المتعلقة بالميتافيزيقا التي تفصل بشكل جذري بين موقف المتكلمين الفقهاء وبين موقف الفلاسفة. فأقام المصالحة بين المثقفين واعتبر أنهما متكاملان لا متضادان.

هكذا يرى محمد أركون أن نماس العمل المنهجي والتاريخي في عملية النقد، ونطبقه على مقولات الفكر العربي - الإسلامي.

Abstract

After the Napoleon's campaign (1798) to Egypt, a new wave of European imperialism rained on the Orient. In the 19th century in the Arab world discover the supremacy of the West, in military, sciences, politics, economy and so on...Some Arab rulers conclude that modernization become a necessity, they had planned for some experiences of renaissance and reform in Egypt then in Tunisia. Social changes and political troubles increased in the daily life and the struggle between traditions and Westernization was the most important theme to deal with by the scholars, elites and politics leaders in the modern Middle East history. The European Nationalism ideology and enlightenment philosophy were inspired by some Arabic scholars to the Arab world who fall under the influence of European Enlightenment and rationalism.

Key words: Enlightenment, Rationalism, Arab Renaissance, philosophy, reason progress, cultural struggle, Arabic philosophy, West and East.

-
- (1) يمكن نعت الاستنارة، بأنها حركة فكرية انطلقت من فرضية عامة مفادها أن العقل أعلى مرجع في إصدار الحكم والفصل بين الخطأ والصواب.
- (2) حامد خليل، تطور مفهوم العقلانية، الطريق ع 04 أوت 1995، ص 16
- (3) غانم هنا، النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، عالم الفكر، المجلد 29 مارس 2001، ص 9.
- (4) غانم هنا، النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، عالم الفكر، المجلد 29 مارس 2001، ص 9.
- (5) السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، إشكالية نقد العقل نموذجاً، المستقبل العربي ع 145 سنة 1991، ص 38.
- (6) سليمان المخادمة، مساهمة في نقد العقل المكون لفكر النهضة العربية، الفكر العربي المعاصر العددان 75/74 سنة 1990، ص 36.
- (7) يمكن مراجعة هذا بشئ من التفصيل في - ماهر الشريف - قراءة في خطاب عصر النهضة - مجلة الكرمل العدد 65 خريف 2000.
- (8) أنظر هذا التعريف - في أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - مرجع سابق - ص 40
- (9) أحمد أبو زيد، التنوير في العالم العربي، قراءة أنثروبولوجية، عالم الفكر المجلد 29 مارس 2001، ص 28.
- (10) حامد خليل، تطور مفهوم العقلانية، الطريق ع 04 أوت 1995، ص 29.
- (11) نصر حامد أبو زيد، تجديد الخطاب الديني ضرورة معرفية وليس استجابة لاستحقاقات 11 سبتمبر، جريدة (الزمان) العددان 1309 / 1310 التاريخ 2002/09/12-11.
- (12) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر ع 29 سنة 1984، ص 40.
- (13) محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، ندوة، دار الساق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1990، ص 323.
- (14) المرجع نفسه، ص 41.
- (15) محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة - ندوة - دار الساق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1990، ص 41.
- (16) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 2000، ص 304.
- (17) محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، (م.س)، ص 324.
- (18) المرجع نفسه، ص 299.
- (19) ميلتون روكش، عن محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 05.

- (*) يمكن العودة أكثر في هذا الموضوع إلى الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ زواوي بغورة، من جامعة قسنطينة، حول حضور فكر ميشال فوكو في الخطاب العربي المعاصر. (زواوي بغور، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر " = محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، ومطاع الصفدي"، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001.
- (19) إدريس ولد القابلة، جولة في فكر الدكتور محمد أركون، 2003/8/rezga.com/debat
- (20) إدريس ولد القابلة، جولة في فكر الدكتور محمد أركون، 2003/8/rezga.com/debat - وانظر أيضا في هذا الصدد، سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1990.
- (21) محمد أركون وآخرون، الإسلام والحداثة، (م.س)، ص333.
- (22) محمد أركون، نزعة الأنسة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص21.
- (23) جولة في فكر الدكتور محمد أركون، إدريس ولد القابلة، (م.س).
- (24) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1998، ص16.
- (25) محمد أركون، الإسلام والحداثة، (م.س)، ص335.
- (26) المرجع نفسه، ص341.
- (27) محمد أركون، الإسلام والحداثة، (م.س)، ص338.
- (28) المرجع نفسه، ص338.