وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل: MAA/265/14

الجهود النقدية لحمد أركون من خلال كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"

(جيل مسكويه والتوحيدي)

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

الميدان: لغة وأدب عربي فرع: أدب عربي تخصص: نقد أدبي حديث

إعداد الطالبة:

* علجية معوش

إشراف الأستاذ:

* وهاب خالد

لجنة المناقشة:

د.عمار بلقريشي	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	رئيسا
أ.وهاب خالد	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	مشرفا
د.ناصر بركة	جامعة محمد بوضياف بالمسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2015-2016

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر و عرفان

الحمد والشكر لله ربي البريئ، فهو الذي أنعم علي بالتوفيق في إنجاز هذا العرض المتواضع، فالحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه

وشكر العباد من شكر الله فجاء في الحديث: ﴿لاَ يَشْكُرُ اللَّهَ مَنْ لاَ يَشْكُرُ النَّاسَ﴾

رَوَاهُ أَحْمَدُ (7755)، وَأَبُو دَاوُد (4198)

وأول من نبدأ به الأستاذ المشرف: "خالد وهاب" لرحابة صدره وطول صبره معي ووقوفه على كل جزئيات بحثي هذا، ودعمه لي بالتوجيه والإرشادات والملاحظات المهمة التي ساعدتني كثيرا، فهو لم يبخل علي لا بالمرجع ولا بالنصيحة ولا حتى باللّلمة المغفرة والابتسامة الطيبة، ...فشكرا لك أستاذي ألف شكر وصدق فيك قول زهير بن أبي سلمى:

تراه إذا ما جئته متهللا * * * كأنك تعطيه الذي أنت سائله

كما لا أنسى بالشكر "يوسف معزوز" الذي قام بكتابة هذا البحث آليا، إضافة إلى مساهمته الفعالة فيه...

كما لا أنسى أن أشكر كل من شارك في إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد، ولو حتى باللّلمة الطيبة

مقدمة

مقدمة:

دخل الفكر العربي في أزمة بنيوية عميقة بعد فشل مشروع النهضة العربية وازدادت حدة هذه الأزمة بعد 1967م، وبعد أن سكتت مدافع الحرب، اندلعت على الساحة الفكرية العربية حربا كلامية بين النخب العربية لتحميل مسؤولية الهزيمة، كل حسب موقعه الإيديولوجي، فهناك من يتهم أصحاب التيار الإسلامي بأنهم رجعيين يريدون إرجاع الأمة إلى القرون الوسطى، أما الإسلاميين فيتهمون العلمانيين والتقدميين بأنهم يتنكرون لتاريخهم ويتسلخون من هويتهم الإسلامية.

وأمام هذا السجال حول التراث ظهر مجموعة من المفكرين العرب، حاولوا إنشاء مشاريع فكرية لمحاولة تشخيص أسباب تخلف العرب وإيجاد البدائل من اجل النهوض بالحضارة العربية، ومن بين الذين كان لهم مشاريع فكرية، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، محمد آركون وغيرهم حيث كان "آركون" جريئا في طرحه ومناقشته عكس المفكرين الآخرين العرب وذلك بكم أنه كان يعيش في فرنسا بعيدا ومتحررا من الضغوطات العربية الإسلامية فكل هذه المشاريع تندرج ضمن نقد العقلانية أو نقد العقل العربي الإسلامي فمشروع آركون كان هدفه الأول الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية واللغوية التي تحكم المعرفة، وعلى هذا النحو فإن الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثقافة العربية، يمر حتما عبر علوم الإنسان والمجتمع كما كان تحديث الفكر العربي انطلاقا من الإنسان باعتباره أول بنية يمكن أن يثير من خلال أمة بأكملها لذلك وجب علينا دراسة مساعي الإنسان والاهتمام بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...

حيث ركزت في دراستي هذه على نشأة النزعة الإنسانية وتطورها في القرن الرابع الهجري- العاشر الهجري، والتي عرفت القرون آنذاك فتح مجال أوسع للتفكير والنقد وتحرير عقل الإنسان من كل القيود ولأن إحلال الرؤية الإنسانية للعالم كما يرى بعض الباحثين شرطها الأول تحرير عقل الإنسان، ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو

الإنسان، فهو مرجعية ذاته، وهو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية، ويعود تشكيل العالم بما يتناسب وإرادته الحرة.

وتصور "آركون" يعتبر امتدادا للفكر الإنسانوي المثمر الذي سيطر لمدة طويلة على الحضارة العربية الإسلامية في فترتها المزدهرة، والذي لم تستمر في الإبداع بسبب ظروف عقائدية وسياسية واجتماعية وتاريخية... والتي لم تستطيع أن تحل محلها نزعة أخرى مشابهة، بل تبعها الانحطاط والتخلف الحضاري والأصوليات الصاخبة بمختلف أنواعها وتنفك هذه الإشكالية إلى أسئلة جزئية منها: ما هي النزعة الإنسانية؟ وكيف كانت في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والفكر الغربي؟ وما هي أهم العوامل التي تحكمت في ظهور الألسنة في العصر الكلاسيكي؟ ولماذا تراجعت ولم تكمل مشروعها؟ وكيف يمكن بعث الأسنة في العالم العربي من جديد؟ وما هي عوائق النزعة الإنسانية عند محمد آركون؟.

فلا يخلو كتاب أو مؤلف إلا وتطرق إلى هذه المسألة وأشار إلى بعض النقاط المهمة فيها، فارتباط اسمه بالنزعة الإنسانية في الفكر العربي المعاصر به أكثر من غيره، ولهذا السبب وقع اختياري على هذه المدونة التي كانت أطروحته للدكتوراه في جامعة السربون بفرنسا التي هي "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي".

ومن أبرز الدوافع التي قادتني لدراسة هذا الموضوع، دافعين الأول ذاتي والثاني موضوعي، فالدافع الذاتي يتجلى في أن مدونة آركون لم تحظى بالدراسة من قبل. فأعجبت بها وبالأفكار الواردة فيها.

أما الدافع الموضوعي فيكمن في أن مشاريع آركون ستتيح التعرف على عدة أمور خاصة ما تعلق منها المناهج التي طبقها في قراءة النص الديني، حيث يعمد إلى تطبيق عدد كبير من المناهج والرؤى والأفكار التي يجهلها الكثير من الباحثين في الوطن العربي.

إضافة إلى اهتمامي بهذه الدراسة أيضا أن المشتغلين في فكر محمد آركون لم يولوا اهتماما لهذه الإشكالية التي تعتبر من الإشكاليات الرئيسية التي حاول زحزحتها في مشروعه، لذا فإن الدراسات حول هذا الموضوع شحيحة جدا والمراجع غير متوفرة إطلاقا، كما أن آركون "سعى من خلال هذه الدراسة إلى كشف النقاب عن لحظة منسية سبق وأن ضربت في أرض الإسلام وكانت سراجا منيرا بالنسبة للفكر العربي والإسلامي خاصة، فمن خلالها بين وجود مذهب فكري إنساني في العصر الكلاسيكي وإسقاط ذلك الفكر على أهم شخصيتين بارزتين آنذاك هما (جيل ماسكويه والتوحيدي).

وقد اعتمدت في هذا خطة تشمل موضوع الدراسة وتنقسم هذه الخطة إلى خطوتين: الأولى الخطوة النظرية والمفاهمية والثانية خطوة تطبيقية، وكان عليا تبعا لذلك أن أقسم البحث إلى: مدخل عنونته بـــ "في معنى الفكر الإسلامي ونشأته وتتدرج تحته عدة عناوين منها:

إشكاليات الفلسفة والفكر الإسلاميين التي يحتويان على إشكاليتين: تمثل الأولى في إشكالية التسمية والثانية في إشكالية التأصيل إضافة إلى أهم العوامل التي أدت إلى نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي ومنه عوامل داخلية كالقرآن الكريم والسنة النبوية وعوامل خارجية كالاحتكاك الثقافي والترجمة وغيرها...بعد ذلك قمت بإعطاء تعريفات موجزة للفلسفة الإسلامية والفكر الفلسفي الإسلامي، وأسقطت الضوء على نشأة النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي الإسلامي وأهم الدراسات التي وردت في هذا الشأن، ثم الفصل الأول عنوانه: المرجعية الفكرية لآركون والتي تتمحور حول مشروعه النقدي وأهم مصادر فكره العربية والغربية والمناهج التي اعتمدها في دراساته النقدية خاصة ما تعلق منها بقراءة النص الديني.

أما الفصل الثاني: فهو عبارة عن دراسة تحليلية نقدية للكتاب وتناولت فيه أسباب ظهور النزعة الإنسانية في العصر الحديث وأثر الفلسفة العربية على فكر محمد أركون ومدى تأثره بها إلى حد النخاع، بعد ذلك تطرقت إلى أهم العوائق التي تقف سدا منيفا أمام تحقيق النزعة الإنسانية في هذا العصر.

وختمت هذا البحث بخاتمة تناولت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها لذلك فقد اعتمدت في دراستي على المنهج الوصفي التحليلي الذي يلاءم الموضوع فوصفت الظاهرة الفكرية المعالجة (النزعة الإنسانية) على مر العصور، أما المنهج التحليلي فهو الذي يقوم عليه التصور الآركوني للعقل الإسلامي ولعل أهم دراسة استفدت منها هو أطروحة مصطفى كيحل (الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون)، الجزائر وأيضا كتاب فارح مسرحي (المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي) الصادر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، لذلك واجهتني صعوبات في هذا البحث من أهمها: قلة الدراسات المتخصصة في الموضوع أو بالأحرى غائبة، فما هو متوفر عبارة عن مقالات صحفية، سواء في الإشادة بفكر أركون أم بالإحاطة به، كما أن ضيق الوقت الممنوح في إنجاز المذكرة شكل عائقا كبيرا في الإلمام بكل جوانب الموضوع، وهذا ما عمدت الإحاطة به في هذا البحث، وأتمنى أن أكون قد ساهمت ولو بشكل بسيط في التعريف بمشاريع أركون النقدية خاصة مشروع النزعة الإنسانية.

وفي النهاية لا يفوتني أن أتقدم بجزيل شكري وعظيم امتناني إلى أستاذي المشرف "وهاب خالد" الذي كان لي نعم المرشد ونعم المعين.

مدخل

في معنى الفكر الإسلامي ونشأته

تمهيد

I- إشكاليات الفلسفة الإسلامية

1- إشكالية التسمية

2- إشكالية التأصيل

II- العوامل التي أدت إلى نشأة الفلسفة الإسلامية

1- العوامل الداخلية

2- العوامل الخارجية

III- مفهوم الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية

1- مفهوم الفكر

2- الأنسنة في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية

تمهيد:

يأخذ مبحث الفكر الفلسفي حيزا واسعا من البحث والتساؤل داخل أوساط المفكرين وفلاسفة العرب والغرب على حد سواء، ذلك أن البحث والتساؤل جاء إزاء فعل نهضوي نأمل تحقيقه مستقبلا، وذلك لطرح معظم المتتبعين للإنتاج الفكري العربي أسئلة صريحة أحيانا وضمنية أحيانا أخرى عن مدى دقة هذه الفلسفة ومدى صحة وصفها بالفلسفة الإسلامية ذلك أنها جزء مهم من تراثنا الفكري صنف فيه فلاسفة أفذاذ أمثال: الكندي والغزالي وابن سينا وغيرهم... وكانوا حملة لواء الفلسفة في العالم الإسلامي، غير أن المعارضة كانت شديدة عليهم ولا يزال السجال قائما حول الفلسفة ورجالاتها في التراث الإسلامي، فهل يمكن القول بأن الفكر الفلسفي الإسلامي له من المقومات ما يؤهله لان يكون فكر أصيل نابع من الحضارة الإسلامية، أم أنه تقليد لغيره نتيجة لاحتكاكات المسلمين بالثقافات والفلسفات الأخرى وعلى رأسها الفلسفة اليونانية؟.

حيث يحملني هذا التساؤل لان أتناول هذه المسالة بشيء من التفصيل يشمل البعد التاريخي للفلسفة الإسلامية ذاتها، خاصة إذا علمت أن المستشرقين في عصر النهضة هم أول من اهتموا بدراسة الفلسفة الإسلامية من خلال منهج ارتضوه لأنفسهم، أسفر عن نتائج متعسفة بالنسبة للفكر الإسلامي الفلسفي، فكانت الفلسفة الإسلامية نسخة مشوهة لأصلها اليوناني لا أصالة ولا إبداع فيها "ومع هذا عول رينان (Renan) ت 1892م. في كتابه (ابن الرشد والرشدية) وهو رسالته الكبرى للحصول على درجة الدكتوراه التي نشرت لأول مرة عام 1852 على المصادر اللاتينية أكثر مما عول على النصوص العربية"[1] وهو ما مهد الطريق لمن أراد أن يتعمق في دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي الباحثين الغرب أو العرب على حد سواء، بالإضافة إلى (ديبور Deboor) وكتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) الذي ترجمه وعلق عليه عبد الهادي أبو ريدة، ومن بين المستشرقين

[1]- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، ج2، بدون تاريخ، ص10.

من ملأ اسمه آفاق الدنيا شهرة وانتشارا وأقصد المدرس في جامعة السوربون في فرنسا الأستاذ (هنري كوربان (Henri Korbin) حيث تعمق في البحث في قضايا الفلسفة الإسلامية وتطورها في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ثم انتقلت هذه الدراسات إلى العالم العربي بعدما عملوا على بناء الجامعات والمعاهد ولعل مصطفى عبد الرازق قد وضع أول لبنة لمنهج إسلامي يساعد على عرض وتقويم الفلسفة الإسلامية وذلك في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) وأتى على إثره تلميذه على سامي النشار لتشييد ذلك المنهج في كتابيه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) و(مناهج البحث عند مفكري الإسلام) وتوالت بعد ذلك الدراسات والبحوث (كتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) لمحمد على أبو ريان و(تاريخ الفلسفة العربية) لجميل صليبا وأيضا عبد الرحمن بدوي له دراسات مختلفة استعرض فيها أهم جوانب الفكر في التراث الإسلامي وغيرها مما يتسع المجال لذكرها.

ا - إشكاليات الفلسفة الإسلامية:

من خلال دراستي واستطلاعي الذي أجريته على الفلسفة الإسلامية استوقفتني مشكلتان، تتعلق الأولى بإشكالية التسمية "فهل يمكن أن يكون تراث فلسفي عربي استنادا إلى أن اللغة العربية لغة الإنتاج الفلسفي أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية[1] حيث أن منتحليها وشخصياتها كان معظمهم من شعوب غير عربية كالفرس والخراسانيين والأتراك وغيرهم... أما الإشكالية الثانية فتكمن في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية لاسيما وأن طائفة من المؤرخين تذهب إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم وأرجعوا ذلك إلى ضحالة العقلية العربية الإسلامية وعجزها عن التعمق في حل المشكلات الإنسانية والمعرفية، في حين ذهبت طائفة أخرى إلى اعتبار الفلسفة الإسلامية ذات مقومات وهو ما يؤهلها لإنتاج فكر إسلامي أصيل.

[1]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990، ج1، ص16.

1-**إشكالية التسمية**:

أ: **فلسفة عربية**: يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين العرب "أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي صدرت عن الجنس العربي"[1] فالتراث العقلي الفلسفي هو نتاج عربي ذلك أن العرب هم الذين حملوا لواء الدين والثقافة الإسلامية منذ بداياتها بما فيها من أنشطة مادية وثقافية ومعنوية.

وذهب جميل صليبا إلى أنها فلسفة عربية وهو من أكبر المدافعين عن هذا الرأي حيث يقول: "لقد زعم بعضهم أنه ينبغي أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية لأن الإسلام ليس دينا فقط وإنما هو دين وحضارة ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية:

1: إن ما سميناه بالفلسفة الإسلامية نضطر إلى أن ندخل فيها ميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة

2: ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نفرا من اليعاقبة واليهود والصائبة أسهموا في تكوينها.

3: إن الإسلام الذي اثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي وقرانه عربي ورسوله عربي أيضا.

4: إن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية.[2]

فهي بذلك تعد انعكاس للروح العربية فمثلا نقول هنالك فلسفة يونانية أو فلسفة فرنسية... ذلك أن كل من ينتسب إلى الوحدة الحضارية الخاصة به فينبغي أن ننسب عمله وفكره إليها، ذلك أن من يكتب باللغة العربية ففكره وفلسفته عربيتان.

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص16.

[2]- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط2 1973، ص10.

ب: فلسفة إسلامية: يذهب مصطفى عبد الرازق إلى تسميتها بالفلسفة الإسلامية حيث يقول في هذا الصدد: "وعندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا تجاوز المشاحة فيه"[1].

فلا يصح أن نجري أي تغيير أو تعديل في التسمية التي ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسما خاصا فلا يجب أن نحيد عنه"[2] فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام.

أما علي سامي النشار فلم يول أهمية كبيرة لهذه المسألة، ومر عليها مرور الكرام رغم مؤلفه الضخم المتكون من ثلاثة أجزاء بعنوان (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) حيث أن هذه المسالة تحتل لديه نصف صفحة وقد أطلق عليها تسمية فلسفة إسلامية يقول: "إن بعض مؤرخي الفلسفة ممن بحثوا في هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقا وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية، وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالي... حقا نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامي ولكن قام علماء فارس من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين بدور بارز هام في إقامة هذا الفكر وتدعيمه ذلك لان الفلسفة لا ينحصر إبداعها في الأمة العربية فقط بل تعداه إلى أن شمل أصحاب العقول النيرة ذات النزعة الإسلامية من مختلف أقطار العالم الإسلامي"[3].

ج: فلسفة عربية إسلامية:

نجد عبد الرحمن بدوي من بين المفكرين الذين طرقوا مسألة التسمية فذهب إلى التوحيد بين المصطلحين (فلسفة عربية، فلسفة إسلامية) وذلك لفض النزاع القائم حول التسمية حيث ظل الباحثون حتى الآن أحرارا في التسمية فبذلك نجده لم يولها اهتماما

[1]- مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ نشأة الفلسفة ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944، ص 16-20.

[2]- المرجع نفسه، ص10.

[3]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعارف للنشر، القاهرة ج1، ص52.

كبيرا واعتبر الأمر سواء في تسميتها (فلسفة إسلامية) أم في تسميتها (فلسفة عربية) نفسه، ولم يتحمس لأي منها وإنما فضل الجمع بينهما من أجل تجاوز الخلاف فقط فقال عنها (فلسفة عربية إسلامية) حيث يقول: "وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد، فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية إلا في القليل النادر الذي لا يرِ القاعدة تماما كما يكتب ديكارت وليبنتس وكانت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحدا أنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، وهي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام، أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام دينا"[1]. لكننا نجد معظم مؤلفاته يفضل تسميتها (بالفلسفة الإسلامية).

وفي تصنيفه لمؤلفاته يعنون للقسم الذي تناول فيه (الفلسفة الإسلامية) بدراسات إسلامية.

د: إضافة إلى هذا نجد المؤرخ والكاتب إبراهيم بسيوني له طرح آخر في هذه المسألة حيث يرى بأن الفلسفة لا يمكن أن ننسبها إلى الإسلام بوجه أو بأخر لأن جل ما فيها مناف للروح ولالتزامات العقيدة الإلهية ولذلك وجب أن نطلق عليها (فلسفة مسلمة) حيث يقول في هذا الصدد: "أما اصطلاح الفلسفة الإسلامية النمطي الذي يطلق على ابن سينا وابن رشد وابن عربي وغيرهم... يمكن أن يعدل إلى (الفلاسفة المسلمون) لأننا قد نجد عند هؤلاء الفلاسفة -مع كل الاحترام- بعض الآراء التي لا يتقبلها القرآن والحديث"[2].

كما أن له رأي آخر أيضا يتمثل في أنه يجب أن ننسب الفلسفة الإسلامية إلى البيئة التي نشأت فيها وذلك في قوله: "فماذا نقول فلسفات جامحة وخارجة عن الدين بالكلية مثل شبهات ابن كمونة ومثل الحاد ابن الراوندي، ومثل نظريات وحدة الوجود

[1]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (مادة ابن رشد) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص85.

[2]- إبراهيم بسيوني: بداية للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1997، ص07.

عند ابن عربي والإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي ومادية الدهريين. إن من الخطأ الخاطئ أن ندرس ذلك في نطاق (الفلسفة الإسلامية) أو حتى في نطاق (الفلاسفة المسلمين) بل إنها تندرج تحت عنوان (فلسفة البيئة الإسلامية) فالانتساب إلى البيئة أولى"[1].

لأن البيئة الاجتماعية تحوي على كثير من أصناف البشر المختلفة فيها التقي والفاجر والملحد والمؤمن ولهذا علينا أن نصنف كل فلسفة إلى أصلها ومنبعها الأول لأن في البيئة الاجتماعية نجد العديد من الاختلافات في العقائد والفكر والعادات والتقاليد فلكل مجتمع أو فرد له توجه خاص، لذلك لاحظت العديد من الآراء حول الفلسفة الإسلامية وتسميتها تراودني إشكالية أخرى تتعلق بالتأصيل لأن هناك بعض المؤرخين خاصة المستشرقين منهم بأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة وإنما هي عبارة عن نقل لمجموع آراء الفلاسفة اليونانيين وغيرهم ولهذا أطرح هذه المسألة كالتالي:

2- **إشكالية التأصيل**:

اختلف الباحثون في تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم وأرجعوا ذلك إلى أن العقلية العربية ليس لها ما يؤهل لإنتاج فكر فلسفي بينما نجد طائفة أخرى أقرت بأن المسلمين لهم نتاج فلسفي خاص بهم غير منقول عن حضارات وأمم سابقة وإن العقل الإسلامي له من القوة ما يمنحه التفكير والتساؤل والبحث وانطلاقا من هذا سأحاول إبراز كلا الموقفين:

أ: **المنكرون لوجود متن فلسفي**: نجد أصحاب هذا الموقف ومعظمهم من الباحثين والمؤرخين المستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر يذهبون إلى "نفي وجود فلسفي عربي أصيل أساسا"[2] مستندين في ذلك إلى شعوب ذات نزعة إنسانية عقلانية

[1]- إبراهيم بسيوني: المرجع نفسه، ص07.

[2]- ينظر: ألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص41.

مبدعة للأفكار الفلسفية وشعوب تفتقر إلى هذه النزعة الإنسانية العقلانية المبدعة للأفكار الفلسفية.*

فالعرب وخاصة أنهم ينتمون إلى العرق السامي -في نظرهم- ليس مقدورهم أن يبدعوا فكر فلسفي يعبر عن قضاياهم وجوهر حياتهم ومرآة تطورهم فيكون انعكاس لما في باطن مجتمعهم من آلام وآمال، فالإبداع الفلسفي إذن مقترن بالنزعة الإنسانية التي تحرر الإنسان من كل القيود التي تقوم بعملية حصر للعقل، فبذلك تظل النزعة الإنسانية مع كل هذا تعبير عن وجهة نظر شخصية مركزها ونقطة انطلاقها الإنسان.

وبناءا على هذا ظهر حكم ارنست رينان (*Irnest Rinan*) المشهور على الفلسفة الإسلامية حيث يقول: "إن ما يطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية اسم الفلسفة العربية ليس أكثر من كونه مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعد أقسام الإمبراطورية الإسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند ويجارا وقرطبة ومراكش"[1] يعني أن هذه الفلسفة كتبت باللغة العربية لأنها كانت اللغة الأهم والأكثر انتشارا في تلك البلدان آنذاك فهو بذلك ينفي وجود فلسفة عربية بتاتا ويرى بأنها كانت لغة العقل والدين منذ ذلك الوقت بل إن العرب -في نظره- "لم يصنعوا غير انتحال لمجموع الفلسفة اليونانية"[2].

ويتجلى هذا الحكم بوضوح عندما يتحدث المستشرق الألماني ديبور بشكل مباشر عن الفلسفة في الإسلام حيث يقول: "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تزج من كتب الإغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا بمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقها لا

* ينظر تأكيد هذه النزعة العرقية عند علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط9، ج1، ص21-22، ومصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ نشأة الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1957، ص12-22، ص 107.

[1]- أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1957، ص 107.

[2]- المرجع نفسه، ص 10.

بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما طاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها"[1].

فهنا لا نستطيع أن نجد فلسفة إسلامية بكل ما تحمله الكلمة من معنى فهناك رجال كثيرون لم يستطيعوا رد أنفسهم عن التفلسف على حد تعبير ديبور فما أتوا بجديد وما عملوا على إيجاد للقضايا المتشابكة في الفلسفة الإسلامية فهي مجرد نقل وترجمة لأفكار وشروحات الفلاسفة اليونانيين وغيرهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى فيلسوف آخر له توجه طاعن في إبداع العرب الفلسفي وفي إسهامهم في إغنائه يتمثل في أصالة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في خصوصية العرب والمسلمين الدينية أي في خاصيتهم الإسلامية مقلصا بذلك تاريخ التيارات الفلسفية العقلانية في الإسلام إلى أبعد الحدود وهو المستشرق الفرنسي هنري كوربان (*Henri Korbin*) في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية تاريخا للعرفان الشرقي"[2].

ولكن هناك أيضا من المفكرين والمؤرخين العرب من أطلقوا أحكاما سلبية على الفلسفة الإسلامية حيث نشير إلى مؤرخ الفلسفة المعروف عبد الرحمن بدوي الذي يرفض الإقرار بوجود فلسفة عربية أصيلة فحسب بل يذهب إلى تأكيد منافاة الروح الإسلامية للفلسفة أصلا لان هذه الروح -في نظره- تفتقر إلى مبدأ الذاتية الشرط الأساسي الأول لكل فلسفة عكس الروح اليونانية المتشبعة بهذا المبدأ*.

يقول في ذلك: "إن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات... فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج

[1]- ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتع: عبد الهادي أبو ريدة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص70.

[2]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الأصول حتى وفاة ابن رشد، تر: حسين قبسي ونصير مروة، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1998، ص 362-364.

* اتخذ مبدأ الذاتية شرط أساسي للإبداع الفلسفي ومعيارا للحكم عن أصالته انطلاقا من المذهب الفلسفي الوجودي الذي يعتنقه.

فلسفة ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية... ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفة بالمعنى الصحيح"[1].

ونفس الفكرة يتبناها محمد علي أبو ريان في كتابه (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) حيث يقول: "وكان قصارى جهدهم أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تحويل أو تعديل أو معارضة جديدة فتكون الفلسفة الإسلامية هي بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية وبذلك ينتفي أن يكون للمسلمين أي فضل في المشاركة في تكوين هذا التراث والإسهام في حل في حل قضاياه أو بمعنى آخر أن يكون للعرب والمسلمين إنتاج فلسفي وأصالة وابتكار"[2].

فهذه الطائفة المنكرة لوجود فلسفة إسلامية يرجع في دعواها إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفي على الفلاسفة المسلمين فهي أكملت رسالة الأولين فلم يبق للخلف إلا أن ينقلوا أو ينهلوا منها ويتقنوا الشرح لنصوصها والتعليق على مسائلها.

ب: القائلون بوجود فكر فلسفي إسلامي:

يعرض لنا مصطفى عبد الرازق آراءه الفلسفية في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) الذي يعتبره كثيرون اللبنة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلامية فبدا بمناقشة المستشرقين وقولهم بان الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية ولم يكن لها نتاج خاص وفي هذا الصدد يقول: "وهذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو، فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بديعا أنتجها الجنس

[1]- عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1965، ط 1، ص (و) (ز).

[2]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ط2، ج1، ص15.

البشري"[1] فهنا نجد مصطفى عبد الرازق يقر بوجود فلسفة إسلامية ذلك أن العقل الإسلامي يمكن أن يبدع وهو ما يحدد لنا أصالة الفلسفة الإسلامية حيث تشمل إلى جانب الفلسفة المحضة على الكلام الذي يعتبر مذهبا من مذاهب المعتزلة والأشاعرة في الفلسفة الإسلامية وليست شروحات ومؤلفات أرسطو فقط هي التي تدرج ضمن الفلسفة الإسلامية.

كما يتجه على سامي النشار إلى طرح سؤال ينطلق فيه من فكرة الإبداع الإسلامي الفلسفي يقول: "هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامي الفلسفي"[2] ثم يجيب عن هذا التساؤل في صفحات مقبلة بقوله: "وينبغي لكي نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية أن نعرض مختلف الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم وقد حصر الثقافات فيما يأتي:

1.**الفلسفة الإسلامية**: وهي فلسفة أرسطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية أحيانا وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي.

2.**التصوف الإسلامي**: وينقسم إلى قسمين: القسم الفلسفي والقسم السني ويسمي أصحاب تلك المحاولة (بصوفية الإسلام).

3.**علم الكلام**: ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو علم أصول الدين

4.**علم أصول الفقه**: وهو منهج الفيلسوف أو منطقه ويسمى أصحابه بالأصوليين أو علماء أصول الفقه.

5.علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ.

[1]- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ نشأة الفلسفة الإسلامية، ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944، ص13.

[2]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعارف، القاهرة ط1، بدون تاريخ، ج1، ص37.

6.**فلسفة النحو**: وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولي ولكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية[1] وبهذا وسع علي سامي النشار من علوم الفلسفة الإسلامية حيث شملت أصول الفقه والنحو والتاريخ كما ذكرنا سابقا.

سأنتقل الآن إلى مؤرخ آخر تطرقت له في طائفة الذاكرين للفكر الفلسفي الإسلامي كما أنني وجدته في هذه الطائفة المقرة بوجود فكر فلسفي إسلامي ولعل هذا الاختلاف والتباين في موقفه راجع إلى تعدد دراساته ومطالعته على الفكر العربي بشكل أوسع وهو عبد الرحمن بدوي خاصة انه قام بنشر قدر وافر من ذلك التراث فيمكن أن ألحظ تعديلا واضحا في مفهومه ذاك الذي صاغه على شكل تساؤل يجيب عنه:" ترى ما الذي دفع المثقفين والمفكرين في العالم الإسلامي إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني"؟ ثم يجيب عنه قائلا: 1: لقد وجدوا فيه أعلى نتاج وصل إليه الفكر العقلي الإنساني.

2: ورأوا أنه لا مناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم بعد ذلك أن ينتجوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر.

3: ورأوا فيه ثالثا روحا عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن أن توازي الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي.

وأدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح وبين الاكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية[2] فهو بهذا يؤكد على نتيجة مفادها أن العقل العربي عند اطلاعه على التراث العربي والحضارات الأخرى أعمل عقله وفكره في نتاجه العلمي وبدأ في التفكير والتدبر لاستنباط مفاهيمه وإعادة صياغتها بطابع يتناسب وحضارته الإسلامية.

II- العوامل التي أدت إلى نشأة الفلسفة الإسلامية:

لقد نشأت الفلسفة الإسلامية شأنها شأن سائر العلوم الأخرى التي عرفها المسلمون بعد صدور الإسلام حيث لم لكن هناك تدوين للعلوم فكان ينقل مشافهة فالفكر الإسلامي

[1]- علي سامي النشار، المرجع نفسه ص 47، 48.

[2]- عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص12.

له عوامل ساهمت في نشأته وظهوره منها عوامل داخلية كالقرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما عاملين مهمين في إيجاد المسلمين مبررا لهم في قيام فلسفتهم بالإضافة إلى العوامل الخارجية كالترجمة والاحتكاك الثقافي لأن هذه العوامل جميعا تتكاثف في بيان علة ظهور هذا العلم وليس من شأن عال واحد أن يظهر فلسفة إسلامية وهذه العوامل يمكن تقسيمها إلى:

1- **العوامل الداخلية**: وجدت العديد من الباحثين الغربيين في تاريخ الفلسفة يركزون على العوامل الخارجية، دون الولوج إلى الروافد الأصلية التي انبثق منها العقل الإسلامي، وفي هذا الصدد يقول عبد الجبار الرفاعي: "فلم يسع هؤلاء لتدبر آيات القرآن الكريم والتأمل في معاني الأحاديث الشريفة المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ليبصروا ما تكتنزه تلك الآثار المقدسة من مقولات وقواعد ومفاهيم فلسفية مهمة"[1] وكلها ترجع لعوامل داخلية.

أ/ القرآن الكريم: يعد القرآن الكريم المصدر الأول للفكر الإسلامي فمنه استقى المسلمون معارفهم وعليه قامت علومهم الميتافيزيقية والأخلاقية والتشريعية والواقع أن القرآن قد حث على استخدام العقل حيث يقول عبد الجبار الرفاعي: "احتل الحث على استخدام العقل والدعوة إلى التفكر والنظر مساحة واسعة في القرآن الكريم فقد جاءت مشتقات العقل في تسع وأربعين آية كلها بالصيغة الفعلية يعقلون وتعقلون وعقلوه بينما لم ترد كلمة العقل بالصيغة مثل: اللب، النهى والقلب والفؤاد التي جاءت بمعنى العقل"[2] فهو محور المعارف والعلوم منذ بداية الدعوة الإسلامية حيث بادر المسلمون لتدبر القران واستظهار آياته فمنه تفرعت ونتجت عنه عدة علوم وهو ما ذهب إليه علي سامي النشار في قوله: "إن الحياة الإسلامية ليست سوى التفسير القرآني، فمن النظر في قوانين القرآن العلمية نشأ الفقه ومن النظر فيه ككتاب الميتافيزيقيا نشأ علم الكلام، ومن النظر فيه

[1]- عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، 2001م، ط1، ص72.

[2]- المرجع نفسه، ص 72.

ككتاب نشأ أخروي نشأ الزهد والتصوف ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة...."[1].

فيتضح لنا انطلاقا من كل هذا أن القرآن الكريم قد أفاض في الدعوة إلى النظر العقلي ذلك أننا نجد أول آية من آياته نزولا تحث على العلم والمعرفة. يقول الله تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} العلق آية (1)، كما انه رفع شأن العلم فيقول أيضا في كتابه العظيم: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} المجادلة آية 11.

إضافة إلى ملكة العقل نجد ملكة أخرى في الإنسان وهي (القلب) حيث خاطب القران أصحاب القلوب النيرة وهذا ما ذهب إليه إبراهيم بسيوني فهو يقر على أهمية القرآن الكريم في ظهور الفكر الفلسفي خاصة والعلوم الأخرى عامة وذلك في قوله :" لقد فجر القرآن الكريم -إضافة إلى العقل- ملكة أخرى في الإنسان هي الإدراك بالقلب.... بل أحل القلب محلا فوق العقل لأنه موضع الراحة والاطمئنان والقرار لذلك يقول تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} سورة البقرة آية 260. ويقول أيضا: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} سورة ق آية 37.[2]

وبهذا يكون الإسلام قد فجر وسخر أهم الملكات المعرفية لدى الإنسان فمهمة العقل لا تكمل إلا بإفساح المجال للقلب.

كما يحث القرآن على البحث والنظر في الآيات الكونية الظاهرة وما فيها من دلائل على وجود الله ونعمه سبحانه وتعالى على الإنسان حيث يقول الله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي

[1]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف للطباعة والنشر ج1، ط9، ص277.

[2]- إبراهيم بسيوني: بداية جديدة للحوار والفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، بدون تاريخ، ص26.

الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} سورة إبراهيم الآية 32-33-34.

فهو بذلك يعتبر المصدر الأول الأساسي في فهم الكون والحياة والإنسان فظهور القرآن كان له الأثر الفعال في تغيير العقلية العربية التي كانت بعيدة عن التفكير الحضاري الذي كان حكرا على الشعوب الأخرى.

ب: السنة النبوية الشريفة: ساهم هذا العامل في ظهور الفلسفة الإسلامية "حيث تشمل الأحاديث الشريفة ونهج البلاغة والمؤثرات الأخرى عن الرسول وأهل بيته على طائفة من النصوص تتحدث بوضوح عن مباحث الفلسفة الإلهية"[1] فنجد مثلا كتاب (نهج البلاغة) يضم بين دفتيه مجموعة من خطب أمير المؤمنين على بن أبي طالب وتعاليمه وكتبه وقضاياه وهو أول كتاب بعد القرآن استقى منه المسلمون معارف فكرهم الفلسفي وبهذا يقول هنري كوربان: "امتد تأثير ما ورد عن أمير المؤمنين عدة قرون في التفكير الفلسفي عند المسلمين فمثلا نجد بعض المسائل الفلسفية الأساسية التي تطرحها خطب الإمام علي عليه السلام نأخذ كل مداها الملاصدرا* وهكذا ينحصر جهد الفكر في تمعن حقيقة شخصية الإمام علي"[2].

ج: الأحداث السياسية: لقد لعبت الأحداث السياسية في البيئة الإسلامية دورا هاما في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي وذلك لارتباطها بالعقائد حيث يقول عبد الجبار الرفاعي في هذا المقام: "أصبحت الأحزاب فرقا دينية لها رأيها فحزب علي رضي الله عنه تكون منه الشيعة ومن لم يرض بعلي تكون منهم الخوارج ومن كره خلاف المسلمين كون فرقة

---

[1]- ينظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: حسين قبسي ونصير مروة، دار عويدات للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 1998، ط2، ص92.

* يثبت هنري كوربان إمامة المؤمنين علي بن أبي طالب فهو يورد كلام الملاصدرا ويأخذ بتقسيمه معرفة الله عن طريق المخلوق الحادث (الكلاميون) أو عن طرق الكائن والممكن (الفلاسفة) وديبور يأخذ نفس التقسيم في كتابه تاريخ الفلسفة لكنه يسمي الأول الطبيعيين والآخرين المنطقيين.

[2]- هنري كوربان: الرجع السابق، ص 95.

المرجئة"[1] ومن خلال هذا نستنتج أن كل فريق حاول مناصرة رأيه بأن يكون له أساسا في الدين فنتج عن ذلك تأويل للآيات القرآنية بما يتفق مع مذهب كل واحد منهم وأن يضع من الأحاديث ما يناصر رأيه فأدى كل هذا إلى صبغ العقيدة بصبغة فلسفية.

كذلك يحدد علي سامي النشار هذه العوامل إلى عوامل لغوية وعوامل اقتصادية حيث يقول في هذا: "إن الاختلافات حول الكنوز والمال -مال الله أم مال المسلمين- أدى إلى قيام فكرتي الجبر والاختيار ثم تكونت الفرق السياسية والفلسفية والفكرية"[2].

2- **العوامل الخارجية**:

أ-أصحاب الديانات الشرقية القديمة: نجد الفكر الشرقي يعد أهم عامل لنشأة الفلسفة الإسلامية حيث أن الكثير ممن دخل الإسلام بعد الفتح كان من ديانات مختلفة يهودية ونصرانية ومجوسية وصائبة وبراهمة وغيرها فقد أبانوا دياناتهم القديمة في لباس هذا الدين الجديد فهو يعد عاملا لا يقل أهمية عن العوامل الأخرى "وهذا ما جعل الفرق الإسلامية الأولى وخاصة المعتزلة همها الأول الدفاع عن الدين والرد على المخالفين وكانت البلاد الإسلامية معرضا لكل الآراء والديانات يحاول كل فريق تصحيح رأيه وإبطال رأي غيره"[3] وقد تسلحت اليهودية والنصرانية بالفلسفة لذلك درستها المعتزلة ليستطيعوا الدفاع بسلاح يماثل سلاح الهجوم.

ب-عامل الترجمة: عندما توسعت الفتوحات الإسلامية وشملت أقطارا عديدة من البلدان كانت تلك الأقطار ذات حضارات فكرية متعددة فحدث الاحتكاك الفكري بين المسلمين وبين أصحاب تلك الحضارات حيث اطلع المسلمون على هذا التراث بعد نقله للغة العربية فتأثر بها المسلمون ونهلوا منها مختلف المعارف والعلوم، وهو ما أكده إبراهيم مدكور في قوله: "لم يبق اليوم محل للشك في تأثر ثقافة بأخرى وأخذها عنها فالثقافة الإسلامية أخذت عن الشرق والغرب ما تبنت من أفكار وآراء أجنبية ولم يعد هذا على

[1]- عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ج1، 2001م، ط1، ص72.

[2]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف للطباعة والنشر، ج1، ط9، ص63.

[3]- المرجع نفسه، ص65.

شيء في شخصيتها بل دمغته بطابعها وأضافت إليه ما أضافت من بحثها وإنتاجها"[1] إضافة إلى أن الخلفاء والأمراء شجعوا حركة الترجمة وفتحوا آفاقا واسعة لدراسة الفكر الأجنبي ومحاولة اتصاله بالفكر العربي" فكانت النهضة الفكرية عند المسلمين تعتمد أساسا على نشاط واسع في الترجمة السنسكريتية والفهلوية والسريانية واليونانية ففي سنة 762م وضع المنصور -الخليفة العباسي الثاني- حجر الأساس لعاصمته الجديدة (بغداد) وجمع له صفوة من مختلف النواحي وشجع على ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى العربية"[2] ومن هنا يظهر أن حركة الترجمة كانت واسعة النطاق وشملت جميع ما أنتجه الأقدمون من علم وفلسفة فكان العرب يقرؤون بلغتهم معظم ما كتبه الفلاسفة وغيرهم من الشراح في البلاد الأخرى المجاورة لها.

ج-طبيعة العقل البشري: لقد كان للتساؤلات التي يثيرها العقل البشري أثر هام في نشوء بعض المباحث العلمية كالفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى وخاصة عندما نتحدث عن فلسفة إسلامية فهي دفعت الإنسان إلى البحث والنظر والتأمل في فهم بعض القضايا كالخلق وعلاقة العبد بالخالق وإمعان النظر في النص الديني لكي تفهم تلك العلاقة وحدودها حيث يقول فيصل بدير: "أن العقل الإنساني لا يكن عن التساؤل عن أصل الكون وعن علته... وما هو مصيره... وعن الروح وعلاقتها بالبدن... وعن البحث وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية... وهذا ما يدعو العقل إلى البحث والتأمل في الكون"[3].

III-مفهوم الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية:

1-**مفهوم الفكر**: نظرا لطبيعة المعرفة في البيئة الإسلامية الأولى ودخول العلماء والمفكرين ميدان استنباط العلوم والمناهج والأدلة وبروز إشكاليات من قبيل ما هو

---

[1]- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، ج2، ص96.

[2]- ينظر: M.M Sharif الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، تر وتعليق أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، 1986، ط8، ص 43.

[3]- فيصل بديرعون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر والطباعة، ط6، بدون تاريخ، ص 38.

كلامي أو فلسفي في الثقافة المعرفية الإسلامية، كان لهذا المفهوم حضورا في بعض مختلف الكتب والمؤلفات، وإن لم يكن في كثير من الأحيان بصيغة الفكر بل جاء بصيغة التأمل والتدبر والنظر وفيما يلي بعض التعريفات لهذا المفهوم:

يقول أبو حامد الغزالي: "اعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة[1] فقد جعل الفكر مرادفا للتأمل والتدبر.

وعرفه طه جابر العلواني بقوله: "الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"[2] فالفكر إذن هو إعمال العقل على النظر والتدبر والتأمل في مجموعة من المعارف بهدف الوصول إلى معرفة جديدة فهو عقلية تستخدم فيها كل الوسائل للوصول إلى الحقيقة.

أما الفكر الإسلامي فقد تعددت أيضا تعاريفه بتعدد المفكرين والعلماء، حيث نجد محسن عبد الحميد يعرفه على أنه: "كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله -سبحانه وتعالى- وبالعالم والإنسان والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكا"[3].

كما يعني "كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية"[4] فهو كل نتاج للعقل البشري الموافق لمنهج الإسلام المتبع لتعليمات القرآن الكريم وآثار

---

[1]- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، ج4، ط2، ص 425.

[2]- طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيوندن، و.م.أ، ط1، ص 27.

[3]- محسن عبد الحميد، تجديد للفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424-2003، ص 18.

[4]- السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم دار المنتخب للدراسات والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 1998، ص46.

النبي صلى الله عليه وسلم ونتاج التأمل العقلي المتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده. هذا كل ما يخص الفكر الفلسفي الإسلامي.

أما الفلسفة الإسلامية باعتبار وجود عدة اختلافات في التسمية فأجد أن من أطلق عليها مصطلح الحكمة التي تقابل الفلسفة في الفكر الغربي، وفي هذا يقول عبد الرزاق "الكلمة الأقرب لكلمة فلسفة هي حكمة وهي مستخدمة في النصوص الإسلامية (القرآن والسنة)، ولهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة فلسفة"[1] في حين يعرفها علي سامي النشار بقوله "الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية والانفتاح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية فالفلسفة الإسلامية هي نقل لوقائع حياة المسلمين وصورة تعكس حضارتهم"[2].

فهي تعد نقل لوقائعهم وفكرهم على مر العصور السالفة، أما مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يرى بأن "لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية أصبح شاملا كما بينه هورتن (Horten) لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، ولقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة خصوصا في العهد الأخير الذي عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف"[3] فعبد الرازق قد ذهب مذهب المستشرق هورتن الذي وسع من مفهوم ودراسات الفلسفة الإسلامية والعناية بأهم مذاهبها وحركاتها في ذلك الوقت لهي المتصوفة، كما أنها أيضا تعني:

[1]- مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ نشأة الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

[2]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج2، ص 29.

[3]- ينظر: مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص 27.

"إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وارتبطت به وبأنواع مختلفة من الارتباط، فإن الإسلام لم يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل لقد وجد في علوم الفكر والعقل أيضا متسعا فسيحا للتعبير عن الذات"[1].

وهذا ما جعل جل المفكرين والعلماء يلجأون إلى استخدام العقل والتدبر ومحاولة التوصل إلى نتائج وأبحاث تساهم في إثراء الفكر الإسلامي وبيان خصوصياته ومنابعه.

2-الأنسنة في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية:

يرى بعض المفكرين العرب بأن مفهوم النزعة الإنسانية (*L'humanisme*) قد احتل موقعا مركزيا في الفلسفة الإسلامية خلال القرن الرابع هجري (ق 4 هـــ) فالمناخ الفكري الذي ساد في الحضارة الإسلامية إبان تلك القرون الهجرية الأولى تميز بالانفتاح على العديد من الثقافات الأخرى -كما ذكرت سابقا- وتميز أيضا بالدفاع عن قيم الإنسان "مما سمح بانبثاق نزعة إنسانية لدى مجموعة من المفكرين والأدباء، ويمكن تلمس خصائص هذه النزعة ومقوماتها من خلال المناظرات التي كانت تجري في مجالس العلم"[2] المناظرات التي تنافس في إنشاءها الوزراء والأمراء لاسيما أثناء الخلافة العباسية حيث دارت فيها مناقشات ومجادلات حول عدة مواضيع أدبية وعلمية وغيرها... أكدت أن الإنسان متميز ومكرم بعدة أمور منها استخلافه في الأرض وخلقه في أحسن تقويم وتسخير الكون لخدمته لأجل ذلك وجدت عقائد رئيسية معينة وأنظمة تقدم كحقائق مطلقة لا يمكن للإنسان تجاوزها لعل أبرزها تلك النزعة الدينية أو الأرثوذكسية التي أجبرت الإنسان على إتباع قواعد معينة لأنها مقدمة ومصاغة من عند الله الذي وضع خطة للبشر يبين لهم من خلالها كيف يعيشون حياتهم وكيف يتعاملون معها إذن النزعة الإنسانية في التراث العربي الإسلامي حسب اعتقاد بعض المفكرين مبثوثة في أقوال وآراء فلاسفتنا القدامى فهي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تقوم به

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر الغربي، عويدات للطباعة والنشر 1982، ط1، ص 23.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع آرقون الحداثي (أصولها وحدودها)، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015، ص 48.

ماهية الإنسان فابن سينا يقول: "مثل الإنسانية فإنها في نفسها حقيقة ما وماهية، ولو كان مقوما لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس، خاليا عما هو جزؤها المقوم".[1]

فالإنسانية إذن هي كل ما تعلق بالإنسان من صفات وخصال سواء كانت روحية أو جسدية، فالنزعة الإنسانية كانت موجودة في الثقافة الإسلامية في القرون الخمسة الهجرية الأولى حيث يقول في هذا الصدد آركون: "وهذا المفهوم لم أخترعه ولم أستعره من أوربا أو من الغرب كما قد يتوهم بعضهم، وإنما هي حركة ولدت في منطقة إيران -العراق في القرنين الثالث والرابع للهجرة- فالجاحظ مثلا كان إنسانيا كبيرا وزعيما من زعماء الحركة الإنسانية، فالجاحظ والتوحيدي كلاهما من أتباع هذا المذهب وكلاهما كان ثائرا من الطراز الأول وعالما بكل فنون وعلوم عصره وهذا هو تحديد الإنسانية بالذات، فهي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما"[2] وهذا يعني حسب اعتقاد هؤلاء المفكرين ومن بينهم آركون أن هناك نزعة إنسانية ظهرت في المجتمع الإسلامي في القرون الهجرية الأولى تمثلت في الاهتمام بقضايا الإنسان والتعبير عنها فهي غير منقولة وغير مستوحاة أو بالأحرى لم ينقلها آركون عن الفكر الغربي.

وحسب هاشم صالح شارح ومترجم فكر آركون ومقدمه إلى الجمهور العربي يرى أن "آركون ابتكر مصطلح النزعة الإنسانية أو الأنسنة كتعريب للمصطلح الغربي (هيومانيزم) (Humanisme) فهي ترتكز على النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية"[3].

---

[1]- فضل سالم العيسي: النزعة الإنسانية في شعر الرابطة القلمية، دار اليازوري للطباعة والنشر، عمان، الأردن، 2006 ص 72.

[2]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص259-260.

[3]- محمد آركون: معارك من أجل الأسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 07.

وبهذا تكون النزعة الإنسانية في الثقافة العربية سابقة عن النزعة الإنسانية في الغرب التي ظهرت مع القرنين السادس عشر والسابع عشر، فالعالم العربي كان قد عرف تلك التجربة لاسيما في تيارها الفلسفي الذي نشأ مع المعطيات الفكرية اليونانية في عصور الحضارة الإسلامية الأولى، ومن بين الكتب والمؤلفات والأبحاث التي ظهرت في هذا الشأن على قلتها أجد" بعض الدراسات الأدبية التي تناولت الشعر العربي تحت عناوين مثل (النزعة الإنسانية) أو (الاتجاه الإنساني) ومن تلك الكتابات كتاب (الاتجاه الإنساني في الشعر العربي لمفيد قميحة، الذي صدر عن وعي بأن النزعة الإنسانية موجودة في الغرب وفي الثقافة الغربية، لكن منطلقها الأساسي هو مفهوم الإنسان في الثقافة الإسلامية، وما أشار إليه بعض الفلاسفة المسلمين"[1] فبداية ظهورها نتيجة لتعاريف ومفهوم الإنسان من خلال ما ورد في النص القرآني إلى أن تطورت وأصبحت فكرة مستقلة بذاتها لا تخضع الإنسان إلى أية قواعد وقوانين.

كما يشير مصطفى كيحل في هذا المجال حيث يقول على لسان آركون: "أنه توجد قلة من الأبحاث الاستشراقية التي اهتمت بهذا الموضوع ومنها دراسة جويل-ل-كريمر Joel-J-Kroumer (الفلسفة الانسانية في نهضة الإسلام، الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي) ودراسة (الفلسفة في نهضة الإسلام، أبو سليمان السجستاني وحلقته العلمية"[2] فالنزعة الإنسانية هي فكرة متكاملة تمس كل حياة الإنسان ولا يترتب عنها انبثاق مفهوم جديد له، حيث تجعل منه (الإنسان) هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز والمرجع وهو منتج الحقيقة "فالنزعة الإنسانية تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستيلاب والتبعية في علاقاتها بأبناء

[1]- ينظر سعد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص 58.

[2]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الأستاذ زروخي إسماعيل، جامعة منتوري قسنطينة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2008/2007، ص 54.

جنسها أو علاقاتها بالعالم الخارجي"[1] بالإضافة إلى كتاب جورج مقدسي دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستيكية"[2].

مما سبق أستنتج أن الدراسات التي تعني بالأنسنة قليلة جدا، ومع هذه القلة فهي لا تعطي القدر الوافي الذي يبين مفاهيم النزعة الإنسانية وخصائصها التي تجعل الإنسان محورا لتفسير الكون بأسره.

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص 155.

[2]- محمد آركون: نزعة الأسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية والتوحيدي)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 06.

الفصل الأول

المرجعية الفكرية لمشروع آركون

I. المصادر التي استقى منها أركون مادته العلمية

أ-مصادر الفكر الغربي

ب- المصادر الغربية

II.منطلقات المشروع الآركوني

توطئة

أولا: ملامح وسمات المشروع النقدي الآركوني

ثانيا: منطلقات وأبعاد المشروع الآركوني

أ- مفهوم العقل الإسلامي

ب- مشروع الإسلاميات التطبيقية

III. المناهج التي استعملها أركون في دراساته النقدية

أ- المنهج التاريخي

ب- المنهج الألسني والسيميائي

I. المصادر التي استقى منها أركون مادته العلمية.

أ- المصادر الفكر الغربي:

إن معظم المصادر التي يعتمدها "أركون" نجد أصولها واضحة في الفكر الغربي عامة والفكر الفرنسي خاصة "فالنص الآركوني يعتمد على العديد من أسماء المفكرين الغربيين من مؤرخين وأنثربولوجيين وعلماء الألسنيات والاجتماع والنفس وغير ذلك، فهو يتأثر في شخصيته بالمذاهب والأشخاص بقدر ما أخذ بالأفكار والمفاهيم والعلوم"[1] واستئثاره ذلك قد جاء بشكل مكثف وغزير يصعب ضبطه، ذلك أن قارئ فكر محمد أركون "يكاد لا يتبين خطابه المستقبل الذي يتميز به عن الخطابات الأخرى لكثرة اللغات التي يتحدث بها، والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات وبالفعل نجد أنفسنا مع نص لا يتوقف من الإحالات إلى مختلف المراجع والمناهج".[2]

فكان ينهل من هاته المصادر خاصة مع ريجيس بلاشير Régis blachere الذي يقول عنه أركون: "إنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيلولوجيا) وعلمني الدقة والصرامة الفيلوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج منها".[3]

فنجده استفاد منه في دراسته للقرآن الكريم عندما حاول ترتيب سور القرآن حسب النزول خاصة في كتابه (مدخل إلى القرآن والترجمة)، إضافة إلى ما انتهى إليه مستشرقون آخرون مثل مونتغمري واط M.watt وهو انجليزي اهتم ببداية تأسيس الإسلام في كتابيه (محمد في مكة) و(محمد في المدينة) حيث يقول عنه مصطفى كيحل

[1] - ينظر: مصطفى كيحل الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مكتبة ناشرون، الدار العربية للعلوم، بيروت، ص21.

[2]- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، بيروت، لبنان، 2005، ص 84.

[3]- محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان، ص251.

"إن أركون يعثر في هذه الدراسات من الأفكار والرؤى والتفسيرات للتاريخ الإسلامي ما لا يعثر في الكتب الأصولية".[1]

ذلك أن أركون اعتد كثيرا على أعمال المستشرفين الذين اهتموا بدراسة الفكر الإسلامي وكل خصائصه وما تعلق به، كما يشير أيضا إلى ما انتهت إليه الباحثة جاكلين شابي Jaklin Chabbi في كتابها (رب القبائل إسلام محمد) ويشيد بأعمال هنري كوربان Henri corbin لأنه سلط الضوء في أبحاثه على الفلسفة الإسلامية ونشأتها وتأصيلها بالإضافة إلى أنه ذكر عالما آخر هو برنار لويس B.lwis حيث يقول عنه: "إن أولئك الذين يقدرون مزايا اللغة الانجليزية وبلاغتها يعترفون معي بأن قراءة (برفار لويس) أو الاستماع إليه يمثل متعة حقيقية"[2] فبرنار لويس في نظر –أركون- ناقش موضوع الفرد والدولة في المجتمع الإسلامي مناقشة علمية دقيقة استوفت جميع الشروط العلمية والمنهجية على حد سواء...

إضافة إلى مدرسة الحوليات في فرنسا حيث لم تهتم هذه المدرسة بالأحداث السياسية وكان لها توحيد في فهم التاريخ وكتابته فنجد أن هذه المدرسة لها فضل كبير في إعطاء أركون دراسات أخرى ومناهج عديدة وهو يعترف بفضل هؤلاء العلماء قائلا: "إن ديني اتجاه هؤلاء العلماء الأقداذ الذين دشنوا العلم التاريخي الحديث عظيم بلا شك فلولاه لما استطعت أن أتحرر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ" [3] فمن هذه المدرسة توجه أركون إلى الاهتمام بالأنثـــروبولوجيـــا الثقافيـــة وركـــز على أعمـــال

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، بيروت، مكتبة ناشرون، ص23.

[2]- نقلا عن: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي (أصولها وحدودها) إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2015، ص 63.

[3]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية والتوحيدي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997، ص 61.

أ. كاردنيير A.kardinnier خاصة مفهوم الشخصية القاعدية[1] حيث طبقها على الشخصية الإسلامية ونجده كثيرا يستعمل مصطلح الإسلاميات التطبيقية وهو مشروعه الذي استوحاه من كتاب الأنثروبولوجيا الثقافية لباستيد Roger bastide anthropologie appliquée.[2]

أما في مجال التاريخ المقارن للأديان فإن أركون يعود إلى الكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة في التوراة والإنجيل من اجل تطبيقها على القرآن الكريم من أمثال "فلو رنتان" Florentin في كتابه "انتهاك الأصول الأولى" مارسيل غوتيه M.gauchet في كتابه "خيبة العالم" le désenchantement du monde.[3]

وفي مجال الألسنيات فإن أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية منهج التحليل اللغوي بحجة علميته وهذا ما يجعلني أفهم بمفهوم المخالفة أن منهج المسلمين في النص لا تعتبر منهجا علميا استنتجته من كلام أركون حينما قال: "إن المنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر وأما المنهجية القديمة فتجمد هذه الجدليات وتتجاهلها".[4]

كما يعود إلى غريماس Grimas ليوظف مفهوم البنية العاملية ويحدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص ويحدد التواصل القرآني كالآتي:

[1]- محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001، ص 43.

[2]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 2000، ص 54.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2000، ص209.

[4]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1999، ص 54.

مرسل ⟵⟶رسالة ما ⟵⟶ مرسل إليه [1]

كما يستعين بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيذهب إلى مدرسة كونستانس الألمانية خاصة روبرت جانس R. hanse في كتابه "من أجل جمالية التلقي" pour esthétique de la réception كما أنني أجد أركون قد اهتم بنصوص ميشال فوكو M. foucault وجاك دريدا J. derid.

كثيرا فمصطلحات ومفاهيم ميشال فوكو لها حضور قوي منذ بداية مشاريعه الفكرية حيث لمست اهتمامه بفوكو خاصة في كتابه الذي نال به شهادة الدكتوراه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الابستمي Epistime[2] والتي وردت في الترجمات العربية تحت اسم (المنظومة الفكرية) أو (نظام الفكر) وذلك مع مترجمة هاشم صالح، ومفهوم الإبستمي "هو جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر على السطح،[3] ومثلما ميز فوكو بين أسمتي العقل الكلاسيكي وإبسمتي عقل العصر الحديث أجد أركون ميز بين إبسمتي الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإبسمتي الفكر المعاصر، وبالتالي فإن فوكو يحضى بحضور قوي في مشروع أركون لنقد العقل الإسلامي وهو الأمر الذي بينه الباحث الزواوي بغوره في كتابه "ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر"، ومن أهم المفكرين الذين تعرض إليهم في دراسته محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وفتحي التريكي، ومطاع الصفدي وبين كيف تعامل المفكر العربي مع نص الآخر"[4] فهي تعني هل هي حالة تشرب للثقافة الغربية وذوبان المفكرين العرب

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، المغرب، 1992، ص120.

[2]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 103

[3]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص29.

[4]- المرجع نفسه، ص 29.

فيها، أم هي مجرد وسيلة لنقل الأفكار والرؤى وإسقاطها على النصوص العربية الإسلامية.

أما جاك دريدا فقد حضر أيضا بقوة في تحاليل أركون لأن دريدا يعمل على نقد الميتافيزيقيا الكلاسيكية وتفكيكها، وأركون من جهته يعمل على تفكيك العقل الإسلامي "وعمله ريدا هو امتداد لعمل نيتشه وماركس وفرو يد الذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد"[1].

ولقد اعتمد أركون من جهة أخرى نتائج بحث العالم الفرنسي لوسيان فيقر ولا سيما منهجيته في ميدان التاريخ.

"ولربما تأثر مؤخرا نوعا ما بالعالم الاجتماعي "بيير بورديو" في تحليلاته المميزة لظاهرة الشرائح الاجتماعية المهمشة داخل المجتمع البورجوازي الحالي كما اعتمد على دراسات العالم النفسي سيغموند فرويد فيما يتعلق بدور اللاشعور في علم التحليل النفسي، بالإضافة إلى علماء الاقتصاد ككارل ماركس وغيرهم".[2]

أما في دراسته للنزعة الإنسانية فقد اعتمد على كتاب (النزعة الإنسانية الكاملة لجارك مارتان J.martin الذي كان من أتباع النزعة المسيحية حيث ارتبط ظهور هذه النزعة في القرن 16م وذلك بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في أوروبا وأهم ما ركز عليه الإصلاح الديني هو إعطاء مجال واسع للعقل ومكانته في البحث والتأمل والنظر بعيدا عن الأرثوذكسية الدينية المغلقة التي تعمل على إبقاء العقل في منظومات الدين حيث أن كل هذه المبادرات ظهرت مع المصلح مارتن لوثر الذي تصدى للتجارة بالغفرانات وسلطة البابا السياسية ثم جاء كالفن Kalvin، كما أن النزعة الإنسانية تمثل مذهب فلسفي أدبي مادي يؤكد على فردية الإنسان ضد الدين ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية وتمثل النزعة الإنسانية تيار ثقافي ازدهر في أوروبا وينظر إلى العالم بالتركيز

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص29.

[2]- فؤاد اليزيد السني: مع المفكر محمد أركون وخطابه التأويلي الخفي، المجلة الأدبية، العدد 3، 30 أكتوبر 2010، ص26.

على أهمية الإنسان ومكانته في الكون، وللنزعة الإنسانية جذور وأسلاف في الفكر اليوناني القديم، فإذا رجعت إلى تلك البدايات أجد أن "بروتا جوراس الفيلسوف اليوناني يمكن القول بأنه أول الإنسانيين اليونانيين والذي أكد ذلك في مقولته الشهيرة أن: "الإنسان هو مقياس الأشياء" ولقد تطورت تلك النزعة حتى اكتملت إلى مرحلة النضج والاكتمال في عصر النهضة الأوروبية،[1] وركزت على الإنسان وتحريره من أغلال وقيود العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة، والانطلاق بالإنسان إلى آفاق رحبة ومن خلال تلك الآفاق تنطلق قدراته وإبداعاته وعقله فالنزعة الإنسانية ليست نسق فلسفي محدد وجامد ولا هي تعاليم مغلقة على نفسها، بل حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال، وبذلك تظل النزعة الإنسانية مع كل هذا تعبير عن وجهة نظر شخصية، مركزها ونقطة انطلاقها هو الإنسان، وهكذا يمكن أن نعرف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام: "الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر والتي نقلت انجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا وهي التي تمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفها نظاما مثاليا من التربية والحضارة فالموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة القدامى".[2]

وكذلك نجد أندري لالاند andree laland يعرفها في قاموسه الفلسفي الشهير بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق وقوى خارقة للطبيعة البشرية أم تشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا دون الطبيعة البشرية".[3]

فهذا يعني أن النزعة الإنسانية هي خروج عن الدين بكل ما تحمله الكلمة من معنى فهذا يمكن أن أمتي بين "النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة وهي لا تزال تمثل

[1]- النزعة الإنسانية في أوروبا wikipidia.ag/wiki- إنسانية 28 ديسمبر 2015. (16:58/س)

[2]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 50.

[3]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل: المجلد 2، منشورات عويدات، ط1، باريس، 1996، ص 569.

تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوروبا مثلها فلاسفة كبار أمثال كار ياسبرز Jaspers Karl الألماني غابر يل مارسيل Marcel gabriel أو حتى بول ريكو Paul ricoeu أهم فيلسوف فرنسي الآن"[1] فهي التي ترى -حسب ما ذكره هاشم صالح- في الإنسان الكائن المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، بالاعتماد على العقل والنعمة الإلهية، "أما النزعة الإنسانية الملحدة التي يمثلها في هذا العصر سارتر J.P sarter وهيدغر[2] M.Heidegger التي تعني التمرد على الله من أجل العناية بالإنسان وبهذا شكلت النزعة الإنسانية مدخلا إلى التنوير الأوروبي وهي أحد أعمدة الحداثة الغربية، خاصة وأن النزعة الإنسانية تتمحور في العقلانية والعلمانية والتاريخية فهذه العناصر تشكل جوهر الأنسنة "لأن الاهتمام بالإنسان معناه إعطاء الأولوية لعقله في الإدراك والتمييز وبناء الأحكام المعيارية، ومعناه أيضا رفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية يمكنها أن تحد من إبداعه وفعاليته في التاريخ"[3]، فالنزعة الإنسانية تعني أيضا "ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية، ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية... بهذا المعنى فإن النزعة الإنسانية هي الوجه الآخر للعلمنة".[4]

فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم فالإنسان هو مبدأ الذاتية "فهي الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه ومجمل علاقاته بالطبيعة والعالم".[5]

---

[1]- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص 77.

[2]- مصطفى كيحل: مرجع سابق، ص 52.

[3]- ينظر، مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 53.

[4]- علي حرب: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية) المركز الثقافي العربي (بيروت، المغرب)، ط2، 2004، ص 73.

[5]- ينظر، علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 1998، ص 2014.

وفي هذا السياق كتب مارتن هيدجر Martin hidegger كتابه رسالة حول النزعة الإنسانية، إذ يربطها بتراث الميتافيزيقيا الغربية فالفلسفة الغربية كلها على اختلاف مدارسها ما بين مادية ومثالية أو عقلية وتجريبية قامت في رأي هيدجر على مبدأ ميتافيزيقي واحد، وهو تقسيم الوجود إلى ذات عارفة هي الإنسان، وموضوعات قابلة للمعرفة وهي أشياء العالم الحاضرة أما هذه الذات"[1] حيث يعني أن مثل هذه الميتافيزيقيا تؤدي إلى نسيان الإنسان للوجود الحقيقي وإلى تلاعبه بالعالم المحيط وتفاقم النزعة الذاتية له.

هذا ما استطعت أن أورده لأهم المصادر والمراجع التي نهل منها أركون معارفه واستقى منها مادته العلمية التي حاول من خلالها إسقاط هذه الدراسات العربية على النصوص الإسلامية المقدسة.

ب- المصادر الغربية: أما فيما يخص المصادر العربية فإنني أجد أركون قد آل إلى ذكر كبار فلاسفة التيار العقلاني الأنسني كالتوحيدي والجاحظ وابن سينا فهو يوظف كتاباتهم كثيرا فمثلا أجد كتاب (تهذيب الأخلاق) لمسكويه حيث يقول في هذا "ينبغي أن اعترف بأني قرأت كتاب "تهذيب الأخلاق" لأول مرة فالمؤلف يركز اهتمامه في هذا الكتاب على علمي الأخلاق والسياسة، اللذان يشكلان مجالا متميزا وممتازا من أجل البحث عن عناصر أولية تهمنا في البحث".[2]

كما يشكل كتاب (آلام الحلاج) لدى أركون جوهرة حية في البحث عن أصول الأفكار في أعمال الفلاسفة السابقة فهو يقول في هذا الصدد: "إن كتاب (آلام الحلاج) يعلمنا أن الأولوية لا ينبغي أن تعطي يعد اليوم للبحث عن الأرومة والجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة".[3]

---

[1]- أنور مغيث وآخرون: النزعة الإنسانية (دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، ب.ت، ص 219.

[2]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص59.

[3]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 60.

بمعنى أن أركون يود أن ينقب على أفكار وكتب الفلاسفة القدامى الأولين لكي يفهم عمل المتقدمين منهم وكأنها عملية ربط واتصال بين ما كتب في العهود الماضية وما هو موجود من أفكار اليوم.

بالإضافة إلى أن اهتمام أركون بالظاهرة الدينية جعل بعض المسائل الكلامية تتبوأ مكانة مهمة في مشروعه الفكري "ذلك ما يبدو جليا من خلال الورقة التي قدمها بطلب من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لإنجاز مخطط شامل للثقافة العربية... تضمنت تصوره الخاص ومقترحاته للنهوض بالثقافة العربية والفكر الإسلامي".[1]

ثم يحدد أولى المهام لإنجاز هذا البرنامج والتي تعتبر المكانة المهمة يوليها لعلم الكلام "من خلال دعوته إلى ضرورة إعادة القراءة للنصوص التأسيسية الأولى للإسلام، القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، سيرة الإمام علي بن أبي طالب (599-66ه) وكذا مجموعات الحديث (الصحاح) لدى السنة والشيعة والخوارج، ثم إعادة إثارة المشاكل المشتركة بين الماضي والحاضر وهي مشاكل الدين والوحي والنبوة ووجود الله ومعنى كلام الله وتفسير كلام الله".[2]

كما أن قارئ النص الآركوني يجده متأثرا جدا لإحدى أهم الفرق الكلامية الإسلامية وهي المعتزلة فكثيرا ما أشاد بها وبمواقفها خاصة تبنيها لنظرية القرآن المخلوق ثم وجدت له موقفا مغايرا تماما عندما يقول "ينبغي أن نعود ليس إلى الوقف المعتزلي القائل بخلق القرآن وإنما إلى المناقشة التي كانت افتتحت بين القرنين الثامن والحادي عشر".[3]

---

[1]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 35.

[2]- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 39-40.

[3]- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 74.

وهذا يعني أن المهم لدى أركون ليس موقف المعتزلة أو غيرهم، إنما المهم هو الإشكاليات التي أثيرت والشروط والظروف التي كانت تدور ضمنها المناقشات الخاصة بهذه الإشكاليات.

كما لا ننكر قيمة الإسلاميات الكلاسيكية في المشروع الآركوني فهو يشيد بأعمال المستشرقين ويستفيد من نتائج بحوثهم ويحيل إليها ويوظفها في مجمل أعماله حتى أثناء دراسته لمواضيع تتوفر حولها مصادر عربية إسلامية "فهو يعتمد على أعمال المستشرقين كما لا ينكر اتصال مشروعه الفكري بالإسلاميات الكلاسيكية، ولكن بشرط أن تقوم هذه الأخيرة -بحسب أركون- لإخضاع خطابها لعملية نقد ابستمولوجي شديد".[1]

هذه الصلة بين أعمال أركون وأعمال بعض المستشرقين وإن كانت وثيقة إلا أنها لا تعني بالضرورة أن كل ما ذهب إليه كل مستشرق هو مسلم، حيث أجد بعض الدارسين من ينظر إلى أركون بأنه متبع ومقلد لفكر الإستشراق حيث يقول عبد الغني بارة: "إن أركون له ذاتا مريضة أصابتها عقدة العلمية والموضوعية المتتبعة"[2]ذلك يعني أن أركون اتبع وتحدى العلمية الموضوعية للمفكرين الغرب والمستشرقين وهذا لا يعد عيبا أو نقصا في تبنيه لمناهج أو أفكار أخرى، لكن هناك من الباحثين من جعل منهجية أركون تختلف عن المنهجية التي اتبعها المستشرقون حيث أجد نصر حامد أبو زيد يقول في هذا السياق: "بإمكاننا الإدراك وعلى الفور ودون الحاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري الآركوني يبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية"[3] حتى وإن اختلف وتقاربت الرؤى بين أركون وبعض علماء الإسلاميات فإن وضعية

[1]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص 61.

[2]- عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص 550.

[3]- نصر حامد أبو زبد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001، ص ص170-108.

الباحث وعلاقته بالموضوع المدروس تجعل هذه الرؤى تتمايز "فأركون ينتمي بصفة أو بأخرى إلى المجتمع الإسلامي وإلى التراث الإسلامي سواء شاء نقاده أم أبوا وهذا يكون عاملا كافيا لتمييز نظرته عن نظرة الباحثين غير المنتمين عن هذا المجتمع"[1] حيث يقول في هذا مشيرا إلى نقده لطريقة المستشرقين في تعاملهم مع التراث الإسلامي قد بدأ يتبلور في ذهنه منذ أن كان طالبا بجامعة الجزائر: "أصل قراري النقدي وانخراطي في مجال البحث العلمي هو أنني أتخل أبدا عن ثقافتي الأصلية ولا أقطع الجسور مع مجتمعي وبيئتي الأصلية على العكس لقد حاولت وأنا في القرية أن آخذ على عاتقي- أقصد تحمل مسؤولية مشاكل بنيتي الأصلية وتشخيصها من أجل المساعدة على حلها يوما ما، وفي نفس الوقت أخذت على محمل الجد، وإن يكن بعين نقدية الأداة الثقافية الأوروبية التي دخلتها في العمق أيضا"[2] وهذا ما يؤكد تجذر إرادة التغيير لدى أركون منذ صغره من خلال تركيز اهتمامه على ضرورة توجيه البحث العلمي نحو الإسهام في إيجاد حلول للمشاكل اليومية للمجتمعات المدروسة في عقيدتها وقوانينها.

من خلال مصادر أركون الغربية والعربية التي استعان بها واستوحى منها مشروعه وفكره النقدي سيحيلني هذا البحث للتعرف على أهم المشاريع النقدية التي كانت تشكل بؤرة انطلاق ورؤية منهجية للبحث في الدراسات الآركونية.

II.منطلقات المشروع الآركوني:

توطئة: منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر يهتمون بمذاهب فلسفية بعينها، أو تيارات نابعة للفكر العربي فقط، ولعل من أهم هذه المشاريع والفلسفية مشاريع العقلانية النقدية أو مشاريع نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي، فهذه المشاريع تقرن النهوض الحضاري بضرورة نقد العقل أي تفكيك بنيته، وتحليل مسلماته،

[1]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص ص108-109.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص ص 265-266.

وفي هذا السياق يندرج مشروع أركون الذي هو مشروع نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وصفات أركون في مشروعه النقدي أنه مطلع على الفكر الغربي ومتحكم في مفاهيمه ومصطلحاته ومتابع لتياراته وفي الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها في الدراسات الإسلامية، ومقاربة العقل الإسلامي، فهو بذلك يتبنى مشروعا ضخما أطلق عليه(نقد العقل الإسلامي) الذي يهدف من خلاله إلى بيان تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فالفكر الإسلامي-حسب أركون- ليس جوهريا متعاليا على التاريخ وإنما هو يجري ضمن سياق تاريخ متغير مما يؤدي إلى إحداث تغيرات في طبيعة هذا الفكر من حقبة تاريخية لأخرى.

وقد بدأ مشروع أركون في الظهور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي وذلك ببداية بحثه في أطروحة الدكتوراه (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) ثم صدر له كتاب(محاولات في الفكر الإسلامي) ثم كتاب (قراءات في القرآن 1982) لتتضح ملامح المشروع سنة 1984 عندما أصدر كتابه نقد العقل الإسلامي[1].

توالت أعماله في الصدور لتكتمل ملامح مشروعه النقدي، الذي دعا من خلاله ضمنيا الفكر الإسلامي ليسلك مسالك الظاهرة الدينية في أوروبا والغرب غلى وجه الخصوص، ويتلخص مشروع أركون النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق في التصور الإسلامي، كما يعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي ومن هنا سأحاول إبراز سمات وملامح مشروع أركون الذي يتمركز حول نقطتين هامتين هما: مفهوم العقل في الإسلام ومشروع الإسلاميات التطبيقية.

أولا: ملامح وسمات المشروع النقدي الآركوني.

"ينطلق أركون في أطروحته النقدية للفكر العربي الإسلامي من مفاهيم رئيسية ثلاث تصدرت تقريبا كل دراساته وهي الدين والدولة والدنيا وقد عمد في هذا المجال

[1]- ينظر: مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 26.

الإسلامي إلى تحديث الظاهرة الدينية وبلورتها، وهو يعتقد اعتقادا جازما أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقا من الخطاب القرآني"[1] ويحاول أركون في مشروعه النقدي أن يحيلنا إلى إشكالية تحتل مكانة كبيرة في الفكر المعاصر، فالمشروع النقدي الذي تزعمه أركون لاستكشاف بنية العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت، إنه مشروع تاريخي، أنثر بولوجي في آن معا[2]ومن هنا نفهم من أن أركون لا يهتم باتجاه فكري دون آخر، بل درس كل الديانات والعقائد "فهذا المشروع لا يكتف بالإسلام كمدونة دينية بل تعداه إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب والسنة والبحث في الجذر المشترك بين هذه الكتب.[3]

وهدف مشروع أركون النقدي هو تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث حيث تقوم على نقد بنيته التكوينية، ثم ضرب مقوماته الأصلية عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير، كما يهدف أيضا إلى إعادة كتابة جديدة لتاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي".[4]

والمقصد الأساسي لهذه العملية هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير حيث يقول في هذا الصدد محمد أركون: "ينبغي للتراث الكلي أن يتعرض لتفحص أركيولوجي صبور وعميق من أجل العثور أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقط من أجل التركيز على صيغة الثابتة واتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية

[1]- مخلوف بشير: مشروع أركون، مجلة الحوار الثقافي (دفاتر فجرية)، العدد1، ربيع وصيف 2012، بئر الجير، وهران، الجزائر.

[2]- ينظر محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي(نحو الخروج من السياحات الدوغمائية المغلقة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2011، ص 71.

[3]- عماد عبد الرازق: أركون ومشروعه النقدي، مجلة إسلاميات، العدد2 الجزء2، 2015/05/06، أكدال، المملكة المغربية، الرباط، ص 18.

[4]- ينظر محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009، ص 56.

والدين الرسمي، إنه يعمل على خرق "الممنوعات وانتهاك المحرمات" التي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام ثم سكرت وأغلق عليها".[1]

كما يتجلى هدف أركون من مشروعه النقدي بناء إسلاميات تطبيقية وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني للنقد التاريخي المقارن والألسني والتفكيكي، وهذا ما سأتناوله في قضية المناهج المطبقة لإعادة قراءة النص الديني (القرآن الكريم) لاحقا.

ثانيا: منطلقات وأبعاد المشروع الآركوني.

أ- **مفهوم العقل الإسلامي**: يحدد أركون بداية منطلقة في مقاربته النقدية للعقل الإسلامي من خلال بيان معالم نظرته للعقل، ذلك لأن البحث في مفهوم العقل متشعب ومتسع لدرجة يصعب معها الإلمام بكل التصورات والنظريات التي صيغت منذ الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا ونظرته للعقل مستمرة من نظرة العلوم الإنسانية والاجتماعية وذلك ما يؤكده بقوله: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية، الموروث عن الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية للقوة الخاضعة للتاريخية"[2] في هذا التحديد محاولة لاستبعاد الطرح الميتافيزيقي لمفهوم العقل الذي ساد في الفلسفة القديمة فقصد أركون بالعقل الإسلامي كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة به، فهو لا يبحث في العقل كمفهوم، وإنما يبحث فيه كآليات للتفكير، حيث وضع خصوصية للعقل فبذلك يقول: "العقل الإسلامي لا نعني به عقلا خصوصيا أو

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 31.

[2]- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 29، ص 43.

قابلا للفرز والتمييز لدى المسلمين من غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت، أي الإسلامي، نقصد بذلك أنه كامن في المعطى القرآني"[1] فالأمر يتعلق بالمعرفة وليس العقل في حد ذاته ولتحديد مفهوم العقل الإسلامي يرى أركون أنه: "ينبغي الانطلاق من مقاربة اللحظة الراهنة ثم العودة إلى الوراء وفق عملية أثرية على غرار أركيولوجيا فوكو، وهوما يدعوه بالمنهجية التقدمية التراجعية، إذ يمكن في اعتقاده فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا نبشنا عن جذورها في الماضي".[2]

من خلال الفكرة يرى أركون أنه "يمكننا العودة إلى الوراء في التاريخ الإسلامي ووفق خط متصل انطلاقا من لحظة الخميني (1902-1989) والإخوان المسلمين ثم الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الإصلاحيين كابن تميمة، الغزالي، الشافعي وجعفر الصادق والحسن البصري".[3]

وهكذا وصولا إلى لحظة التأسيس للكشف عن البنية العميقة للعقل الإسلامي فهو يعمل على محاولة حفر أركيولوجي للبحث عن نشأة وتطور العقل الإسلامي عبر أزمنة عديدة.

ومشروعه النقدي للعقل الإسلامي قائم على النقد الشامل للنص الديني والتراث التي نتجت عنهما اليوم من فكر وفتاوى تخلع باب القداسة عن كل شي في حياة الإنسان العادي وفي هذا المقام يقول أركون: "إن عملية نزع هذه القدسية عما هو مقدس يشكا

[1]- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991، ص15.

[2]- ينظر محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 96.

[3]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 69.

أكبر عملية تجريد للعقل المسلم في زماننا المعاصر وذلك من أجل أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه أولا وثانيا مع الزمن الذي يحيا ضمنه".[1]

وقد توصل أركون عبر دراسات إلى تعيين الحلقة المركزية في رأيه لمشكلة المجتمعات العربية تكمن في نقد العقل الإسلامي وبذلك يشير إلى جملة من الصعوبات التي تواجه قراءة الفكر الإسلامي حيث يقول: "إن الصعوبة الكبرى التي تواجهنا تكمن في كيفية تحرير العقل من القيود الإبستمية والابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية إلى المرحلة المدنية".[2] وهذا ما ركز عليه أركون في نقده للعقل الإسلامي الذي تمثل في خلع القداسة السائدة في المجتمعات الإسلامية منذ ظهور الإسلام، ويرى أركون بأن هذه القداسة تشكل إحدى المعضلات الكبرى حيث يقول في هذا الصدد: "إن دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانون ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته هي أساسية وحاسمة وإذا ما أردنا أن نقوم بمقارنة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمنة، فهم عندما يتحدثون عن الإسلام، فإنهم يتحدثون فورا عن مقدس وتعال موجودين في كل مكان ولا يمكن مسهما...ونلاحظ اليوم أن هذا المقدس نفسه أخذ يتبعثر وينحرف ويتجسد في الأشياء وكل الأعمال التي تتوسط بين المؤمنين والمشارب الثقافية والدينية المتنوعة وبين العقل الإلهي".[3]

ثم أجد فارح مسرحي يلخص مضمون الإبستمية الخاصة بالعقل الإسلامي "والتي تضم مجمل المسلمات التي يتكئ عليها هذا العقل أثناء انشغاله، في كون هذا العقل أو طريقة التفكير هذه حيث يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد لتفوق المؤمن على غير المؤمن والمسلم على

[1]- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 12.

[2]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ص 8-9.

[3]- محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، مرجع سابق، ص 64.

غير المسلم وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنويا، هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله".[1]

سيستفاد من هذا النص أن العقل الإسلامي ينطلق من وجود حقيقة كلية مطلقة تمثل (الدين الحق) و (الطريق المستقيم)وهي موجودة في النص التأسيسي (القرآن الكريم والسنة النبوية) وتشمل كل القيم الدينية والخلقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية و "يمكن للعقل إدراكها بالوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص، وهو ما حدث فعلا في العصر الذهبي للإسلام عصر الصحابة والسلف الصالح، فالنص الموحي به من قبل الله تعالى له معنى واحد والشريعة الإسلامية مستمرة بصورة كلية وبشكل صحيح وموثوق به تماما من هذا النص".[2]

هذه هي بعض المفاهيم والخصائص التي أوردها أركون في مشروعه لإعطاء مفهوم جديد للعقل الإسلامي واحتوائه على أهم الخصائص التي تجعله ينفتح على الثقافات والمنهجيات في العلوم الأخرى.

ب- مشروع الإسلاميات التطبيقية

إن أركون من المفكرين المهتمين كثيرا بالمصطلحات التي يوظفونها في أبحاثهم وهذا من خلال تكراره للشروح والتوضيحات ففي معظم كتبه أجده يوظف هذا المصطلح لكنه يخصص له كتابا خاصا أو فصلا يكون وافيا شافيا لفهم هذا المصطلح وأهدافه فمثلا في كتاب (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) يتحدث عن الإسلاميات في فصل من فصول هذا الكتاب عنونه بـــ (حول الأنثروبولوجيا الدينية نحو إسلاميات تطبيقية وهو فصل صغير الحجم إذا ما قورن بدراساته الأخرى.

[1]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع آركون الحداثي، مرجع سابق، ص 166.

[2]- المرجع نفسه، ص 167.

فمن الصعوبة الحصول على مفهوم دقيق وواضح للإسلاميات التطبيقية يقول فارح مسرحي في هذا السياق: "لا يمكن فهم المقصود بهذا المصطلح إلا من خلال المقارنة بينه وبين مصطلح آخر وهو الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) ذلك لأن أركون يقدم مشروعه تارة على أنه تجاوز لهذه الأخيرة، وتارة أخرى على أنه تكملة وتطوير لها بتجديد مناهجها وربطها بالحركة العلمية المعاصرة".[1]

فبذلك هو مصطلح بديل (للإسلاميات التقليدية) فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتمس كل المشكلات للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة لمناقشة مفاهيم الحداثة الغربية.

"ويعود مصطلح الإسلاميات التطبيقية إلى أن أركون استلهم هذه التسمية من كتاب روجيه باستيد بعنوان (الأنثروبولوجيا التطبيقية) وهو يفهم منه أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بالأنثربولوجيا حيث تنطلق الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم، ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية".[2]

وأركون يرى بأن الإسلاميات التطبيقية جاءت للإجابة على جملة من الشروط العلمية التي يفرضها الوضع العلمي إزاء مجال لا يدرس بالصورة المطلوبة تلك الشروط التي تتوفر لا في داخل العالم الإسلامي... وأيضا لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية ومن هنا فلا داعي للانسياق وراء بعض نصوص أركون وشروح هاشم صالح التي تجعل الإسلاميات التطبيقية في تعارض تام مع الإسلاميات الكلاسيكية "لأن أركون نفسه يقر بأن الفرق بين المجالين هو فرق منهجي وليس هناك تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه (علم الإسلاميات Ismalogie)".[3]

---

[1]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع، أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 163.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص ص 195-196.

[3]- المرجع نفسه، ص 162.

أما بالنسبة لتاريخ ظهور المصطلح يرجعه أركون إلى سنة 1970 وأراد من خلاله فتح مجال وشق طريق للنظر في القضايا الفكرية حيث يقول محمد أركون في هذا الصدد: "كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث، وقد فعلت ذلك لكي أجبر العقل الشغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتحلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة عنها (الأصولية والعولمة) أو بين الحركات الجهادية والعولمة".[1]

إن الإسلاميات التطبيقية تجمع بين الطابع العلمي والممارسة العملية، ولذلك فإنها حسب مؤسسيها تجاوز بهذه الخاصية كلا من الرؤية الاستشراقية التي تكتفي بتجميع المعلومات والرؤية الإسلامية التي يغلب عليها الطابع الإيديولوجي حيث يقول أركون: "إنني وجدت نفسي أنسلخ عن ما يمكن أن نسميه بالإستشراق لأنني لا انظر إلى المسائل نظرة جامعية، أكاديمية صيغ أغلب المستشرقين...وأنسلخ أيضا عن نظرائي وزملائي من العرب والمسلمين الذين ينتمون شأني إلى الأمة الإسلامية، أنفصل عن هؤلاء الذين يعالجون مشاكلنا بالأسلوب النضالي الإيديولوجي والسياسي فحسب".[2]

بناء على ما سبق يمكن القول بأن مشروع الإسلاميات التطبيقية هو بمثابة موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخيا وتراثا تستند في دراستها إلى الواقع العلمي والأفق المعرفي الذي عرفته علوم الإنسان في العصر الحديث، فالإسلاميات التطبيقية كما يعرفها صاحبها هي "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع حاجات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها".[3]

[1]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 242.

[2]- نقلا عن: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص57.

[3]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 57.

والإسلاميات التطبيقية تمثل كذلك مشروعا فكريا ذا طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن الكريم والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى.

كما تهدف الإسلاميات التطبيقية إلى "إعادة ربط الظاهرة الدينية مسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلام بوصفه دينا وتراثا فكريا لهذه المجتمعات وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي".[1]

والغاية منها أيضا إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية في الغرب (الاستشراق) التي تتصف بالرؤية السكونية واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيلوجية (فقه اللغة) التي تجاوزها التطور العلمي وهذه الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية".[2]

فانطلاقا مما سبق أخلص إلى نتيجة مفادها أن مشروع نقد العقل الإسلامي ومشروع الإسلاميات التطبيقية وجهان متداخلان ومتلازمان في فكر محمد أركون، إذ لا يذكر الأولى إلا ويذكر الثانية، وقد اجتهد أحد الباحثين في فكر محمد أركون قصد التمييز بين الصيغتين وتوصل إلى النتيجة التي ورد فيها مشروع أركون حيث يقول: "إن مشروع أركون هو نقد العقل الإسلامي، وأنه توسل بطريقته الخاصة لهذا الموضوع منهجا أطلق عليه "الإسلاميات التطبيقية" كما أستنتج أن العلاقة بين المنهج والموضوع عنده متكاملة تكامل العلاقة التي أقرها الفكر الأناسي الحديث بين النظرية والممارسة

[1]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 55.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 36.

لأن أركون يرجع إلى هذه المقاربة بالأساس". فالإسلاميات التطبيقية هي بمثابة منهج يحاول أركون من خلاله تطبيقه في نقد العقل الإسلامي.[1]

بالإضافة إلى مشروع قراءة النص الديني حيث تعامل أركون مع النص القرآني باعتباره جزءا من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه، وينطلق أركون من خلال عرض لقراءة النص الديني إلى ما يسمى (تاريخية النص الديني) في وضع القداسة جانبا لمعرفة الحقيقة التاريخية "فما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك".

فهدف أركون من هذا القول أن جميع الأمم والمجتمعات اختلفت في نقل القرآن وتفسيره ما يخدم كل فئة من مصالحها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

كما أنني أجد مشروعا أيضا يعتبر من أهم المشاريع التي درسها أركون وهي إشكالية التأصيل "حيث يعتمد الخطاب الأصولي عند أركون على القراءة الحرفية للآيات القرآنية واعتماده للمنهج التاريخي في قراءة مثل هذه الآيات، وهي قضية محورية في دراسة النص الإسلامي عند أركون وإحدى العقبات الأساسية أمام قراءة منفتحة للنص تميز فيه بين ما هو صالح حقا لكل زمان ومكان ومن قيم روحانية وإنسانية".[2]

إن مشروع محمد أركون يعتبر من أول المشاريع العربية في قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة منهجية جديدة فتنويع أساليب المقاربة والأدوات والمفاهيم شكلت جوانب هامة في الإستراتيجية النقدية التي يمارسها محمد أركون.

III. المناهج التي استعملها أركون في دراساته النقدية

إن إشكالية المنهج وبيان فعاليته وحدوده تسمح بتقييم النتائج المتوصل إليها بفضله وبالتالي إمكانية تقييم المشروع الفكري ككل، لدلك سأحاول أشكله قضية المنهج في

[1]- مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، ص 21.

[2]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 31.

المشروع الآركوني، انطلاقا من أن المنهج هو الذي يتكئ عليه المشروع، لأنه إذا كانت قيمة المشروع تكمن في أهمية نتائجه فإن هذه النتائج لا تحصل إلا بمنهج معين، فتكون درجة أهميتها ودقتها نابعة بالأساس من صلاحية المنهج، فالمناهج التي يعتمدها أركون في دراساته جلها مستعارة من الفكر الغربي، فهو يؤكد في هذا أن المادة أو الموضوع المدروس هو الذي يفرض عليه منهجا معينا، وهذا ما يبرز في الوقت ذاته تبنيه للتعددية المنهجية على اعتبار أن تعدد الموضوعات وتعقد ظواهرها يقتضيان بالضرورة تعدد طرق مقاربتها، ومن ثم توظيف مناهج عديدة لفهمها، فمن خلال ما سبق ذكره في مشاريع أركون النقدية يتضح لي بأن البعد المنهجي الذي يلح عليه أركون يتجلى كله في إعادة قراءة النصوص الدينية وعدم حصر هاته النصوص في منهج واحد وإنما يجب أن تتعدد وتنفتح على جميع المناهج -كما يرى هو- وبكل ما استجد في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية وبذلك أجد أركون قد اهتم بالعديد من المناهج منها:

أ- **المنهج التاريخي**: يكتسي هذا المنهج بالنسبة إلى أركون أهمية كبيرة لأن جميع مشاريعه يحاول إخضاعها للتاريخية الجديدة وللمنهج التاريخي "فالحديث عن تطور الفكر البشري وكيفية تتبع هذا الفكر يفرض الاستعانة إلى مستوى التحليل والتفسير ومن ثم الفهم والتأويل".[1]

ففي نظر أركون أن هذه المناهج هي لب الدراسة الحديثة والتخلي عن المناهج التي كان يعتمدها المستشرقون مثل الفيلوجيا فقط، ويقصد أركون بالمنهج التاريخي إرجاع الفكر إلى بداية الإنسان وطريقة تفكيره فيهما حيث يقول: "أنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السربون، كما تعلم أنا لست أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية فقط ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي ولا لتاريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ

[1]- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 102.

التفسير...أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته بمعنى أدق أدرس العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم أكثر مما أدرس العلوم ذاتها".[1]

يتضح لي من خلال هذا أن أركون مهتم كثيرا بالنقد التاريخي على مستوى الأنساق والنظم فهو يبحث عن الأنماط المشكلة للفكر ودراسة تطوره والبحث عن أسبابه ومقوماته.

ويبرر أركون استخدامه لهذا المنهج هو أن التاريخ يتعرض لشيء من الزيادة والنقصان ولشيء من الغربلة والانتقاء التي تمليه عليه الأرثوذكسيات الدينية والاجتماعية والسياسية وأركون عندما يتحدث عن النقد التاريخي لا يبعد الدين أو اللاهوت من النقد بل ويعتبر بأن النصوص الأولى (القرآن والسنة) هي الأحرى بهذا المنهج النقدي حيث يلح على ضرورة إسقاطه على النصوص الدينية وإصراره على فكرة تاريخية النصوص وتاريخية العقل الإسلامي فيقول في هذا السياق: "إن الدين هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية".[2]

لأن أركون يعتقد أنه لابد من معرفة ضوابط وشروط هذه الظاهرة وكيف نشأت وتطورت دون أن يتغير منها شيء باعتبار أن القرآن نقل مشافهة فلابد من أنه خضع للحذف والزيادة.

ويرى أركون "أن كل هذه المعارك الخصبة والمناقشات لا تزال مجهولة في السياق الإسلامي أو مطموسة في دائرة المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه هكذا نجد أن الناس يشعرون بالضياع والحيرة، وبل والهلع، في كل مكان ينقص فيه العمل الضروري

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 240.

[2]- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2001، ص 314.

المتمثل بالرعاية الأنثروبولوجية والفلسفية لحقول الأنقاض التي خلفتها العلوم الاجتماعية وراءها".[1]

يقصد بأن هذا العمل النقدي للعلوم الاجتماعية وتطبيقها على التراث الإسلامي يشكل خطرا من الناحية النفسية فهو يزعزع التوازن النفسي للمسلمين إذا لم ترافقه رعاية فلسفية، وينبغي أن نشرح للناس أهداف هذا العمل النقدي بشكل إنساني متدرج فسوف يشعرون بأنه موجه لضرب مقدساتهم والعدوان عليهم.

ب- المنهج الألسني والسيميائي: يعطي أركون لهذه المناهج أهمية فائقة وهو دائم الإشارة إليها عند حديثه عن أي منهجية يمكن استخدامها في بحوثه وذلك "لأنه مهتم كثيرا باللسانيات منذ ظهورها مع دي سوسير Deseusur حيث اعتمد على هذا البحث اللساني مستعينا بأهم ما جاء فيه من مفاهيم وشروحات ومصطلحات مثل: الخطاب، بنية، دلالة، علامة، نص..."[2] حيث يقول أركون في هذا الصدد: "إن لعلم اللسانيات أهمية كبرى فيما يخص مجالنا المعرفي وذلك لسبب خاص فيما أني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي فإني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة إذن فإن أول سيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما وأنت تعرف بأني قد بذلت جهودا عديدة لقراءة النص القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى، وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص لسانيا".[3]

وذلك أن القراءة اللسانية لا تأخذ نصيبا وافرا مثلما توفرت عليه الدراسة التاريخية لذلك نجد أركون يقول: "لا تعط هذه القراءات أبحاثا ريادية تأسيسية أو أعمالا أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية أو قل إنما أعطت أقل منها بكثير".[4]

---

[1]- ينظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 59.

[2]- ينظر: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الديني الحداثي، مرجع سابق، ص 268.

[3]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 236.

[4]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 59.

فقراءة أركون لهذا الموضوع الذي شغله طيلة مشواره الفكري والذي تناوله في العديد من أعماله الذي أقصد به إعادة قراءة النص الديني الأول (القرآن) "يجعله موضوع تساؤل علمي وأبحاث جديدة حول وضعه اللغوي، التاريخي الأنثربولوجي"[1]...

هذه العبارة تشير إلى أن منهجية أركون منذ اللحظة الأولى تهتم باللحظة اللغوية أو الألسنية السيميائية، ومن خلال استفادته من معطيات اللسانيات المعاصرة "يميز أركون بين القرآن كخطاب شفوي والقرآن كنص مدون ويرى بأن هذا التمييز يتيح لنا أن نلقي أضواء جديدة على النص القرآني"[2] وهذا تمييز خطير من الناحية الإيمانية لأنه يطرح مشكلة الصحة والتطابق بين ما تلفظ به النبي وحيا وما يشتمل عليه المصحف تدوينا لأن أركون يرى بأن القرآن قد خضع لبعض التغيرات حينما نقل من الشفهي إلى كتابته وتدوينه.

في حين أنه يرى بأن هذه الدراسة لا تهدف إلى "نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلغاء قداستها ولا إزالة آثار معناها الروحي بالنسبة للمؤمنين على العكس: إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة، لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما ينتج المعنى والدلالة".[3]

كما يلاحظ أركون أن التراث عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره رافضا- باسم الأرثوذكسية- تعدية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة، وفي هذا الإطار لا يخفي أركون قلقه من قلة الأبحاث السيميائية على القرآن الكريم.

فهناك محاولة نصر حامد أبي زيد فهو أول باحث بادر إلى تطبيق السيميائيات، الألسنيات الحديثة على النص القرآني وانتهك محرمات كثيرة في هذا الصدد، ورغم ما أحدثته كتاباته من ضجة كبيرة إلا أن أركون يقول عنه في هذا السياق أن "كتابات عادية

[1]- ينظر: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 258.

[2]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 188.

[3]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع مذكور، ص ص 33-34.

تدل على مدى اتساع اللامفكر والمستحيل التفكير فيه"[1] يعني بأنها امتداد لأعمال أركون فقط حيث يرى بأن الفكر الديني اليوم بحاجة إلى باحثين مستقلين بعد أن كان طيلة قرون عديدة حكرا على المجادلين الذين يهدفون إلى غايات أخرى.

وحسب فارح مسرحي أنه على من يقوم بهذا التحليل السيميائي مهمتين:

الأولى: أن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفهومة الخاصة باللسانيات السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستمولوجي.

والثانية: أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني فهذان شيئان مختلفان".[2]

يستنتج من هذا على أن من يحلل النصوص يكون عالما وعارفا بالخطوات التي يتبعها في الدراسة فمن هاتين القاعدتين. يقول آركون "على معرفة كيفية جمع النص أولا وما الأيدي التي تناولته، وما النسخ التي اشتمل عليها، كما لا يؤخذ النص ككل بل يحلل إلى أجزاء ويدرك كل جزء على حدى، بالإضافة إلى التحليل الداخلي الدقيق للنص للعثور على الأخطاء والاختلافات والتناقضات كما يجب دراسة البينات السياسية والاجتماعية والأحداث التاريخية والصراعات العقدية ومدى انعكاسها على الكاتب وبالتالي على النص".[3]

واختيار أركون لهذه المناهج لم يكن اعتباطيا أو انتقاء بقدر ما كان وعيا بقيمتها العلمية التي فرضتها الأبحاث والدراسات وفي هذا السياق يقول أركون: "إنني لا أزال مصرا على موقفي، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي العلاماتي الدلالي، ينبغي أن

---

[1]- ينظر، نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 43.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع مذكور، ص 144.

[3]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص ص34-35.

يحظى بالأولوية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الرئيسية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل منها المعنى أو يتكون من خلالها".[1] وبناء على هذا فإن أركون يشير إلى ضرورة المقاربة السيميائية للنصوص كأولوية ضرورية بالنسبة للكتب المقدسة ذات النصوص التأسيسية الأولى.

وبناء على هذا فإن أركون قد أشار إلى ضرورة المقاربة السيميائية للنصوص كأولية ضرورية بالنسبة لقراءة الكتب المقدسة ذات النصوص التأسيسية الأولى، ومن خلال ما سبق لدراسة النص القرآني ومن خلال التحليل ميز فارح مسرحي بين نمطين من النصوص:

- النصوص المقدسة لخطة انبثاقها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أي في جذورها الأولى والعوامل المتحكمة فيها

- النصوص الثانوية الناتجة عن التأويل والتفسير الذي تعرضت له النصوص الأولى بعد انقضاء الفترة التأسيسية للإسلام أي القراءات المختلفة للنصوص المقدسة التي تمت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.[2]

بالإضافة إلى هذه المناهج أجد أركون قد اعتمد على مناهج أخرى استقاها من الغرب أيضا مثل التفكيكية حيث تأثر بجاك دريدا Jaque derrida أحد الفلاسفة الذين أرادوا تكسير النصوص والميتافيزيقية فوفق هذا التوجه والمنظور سار أيضا محمد أركون إلى إثارة وطرح أسئلة تتعلق باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيد وذلك "بدراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء الليسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة".[3]

[1]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، المرجع نفسه، ص 38.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع مذكور، ص ص 168-169.

[3]- محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 66.

كما اعتمد أيضا على الأركيولوجيا ويعتبر ميشال فوكو Michel foucoult أحد المؤسسين للمنهج الأركيولوجي Archélogie حيث اعتمد على مفهوم القطيعة وهدم البنية الميتافيزيقية وتجاوزها فاستخدم أركون مفاهيم ومصطلحات فوكو وبخاصة الإبستمية وبالطبع فإن استخدامه لهذا المصطلح غرضه تحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستومولوجيا" ومثلما اعتمد فوكو على مفهوم القطيعة نجد أن أركون كذلك يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا حيث يقول رون هالبير عن أركون وكيف تأثر بمنهج فوكو: "على غرار فوكو يلاحظ أركون كيف تأثر به وجدد قطيعة بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث فبهذا فإن المفاهيم والمصطلحات الابستمولوجية كانت حاضرة بقوة في التصور والطرح الآركوني، بما في ذلك مفهوم القطيعة".[1]

بالإضافة أيضا إلى الهيرمينوطيقا التي ظهرت في الغرب عند كل من بول ريكو Paul ricoeur وغادامير هانس جورج Hans georg gadamer وغيرهم... حيث ترد مصطلحات الهيرمينوطيقا مختلفة ومتداخلة حينا ومتناقضة حينا آخر، ومتطابقة أحيانا أخرى، وذلك باختلاف الترجمة وإشكالية المفهوم والتوظيف كل دارس يوظف ما أتيح له من مصطلح أو مفهوم، مما يجعل الرؤية غامضة والمفهوم غير مستقر، أما فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هيرمينوطيقا بقول فارح مسرحي: "فهناك من يذهب إلى أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليوناني Hormeneim الذي معناه (يفسر)".

فنلاحظ أن الهيرمينوطيقا لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير، لكن هناك من قال بأنها تعني التأويل حيث تقول: نبيهة قارة في هذا الصدد: "الهيرمينوطيقا يمكن استعمالها كذلك لدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية والذي يهدف إلى

[1]- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، مرجع سابق، ص 45.

تأسيسها وتبريرها، وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز"[1] فهي بذلك تشكل البعد المنهجي للتأويل في الدراسة النقدية.

فما يهمني هنا أن أركون قد اعتمد على المنهج التأويلي في إعادة قراءته للنصوص حيث يركز عليه كثيرا ويتجلى ذلك قي قوله: "إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لا يدخل بعد إلى الساحة العربية-الإسلامية-إنهما لا يدخل ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي فينبغي دراسته وفهمه فيما يليق به...ولكن يجبر أخذ الحيطة والحذر المستمر والالتزام به"[2] فيقصد هنا أي عند دراسة هذا المنهج وتطبيقه يجب الالتزام به إلى أقصى حد ممكن وبذلك أجد أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي يميز بين حالتين حيث يقول: "الحالة التأويلية والدائرة التأويلية والفرق بين الحالتين هو الفرق بين المغرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذكسية وبين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل أشكله عملية إنتاج المعنى"[3].

ففي الحالة التأويلية يقول أركون: "نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحي يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله... إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها".[4]

فالحالة التأويلية بهذا المعنى هي خاصية كل فكر يتقيد للأدوات المفهومية والمنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفة فيها لا تستجيب لإلحاح الروح الموضوعية والرؤية النقدية، فهذا ما سعى أركون من خلال تطبيق الهيرمينوطيقا على قراءة النص الديني وإعادة تأويله وشرحه.

---

[1]- نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 5.

[2]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 261.

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

[4]- محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 280.

انطلاقا من هذا وتبيانا لبعض المناهج التي استخدمها أركون وجدت فارح مسرحي يطرح ملاحظات عديدة أولها تتجلى في التعددية المنهجية أو المنهجية المتعددة الاختصاصات التي تبناها أركون حيث يقول عنه: "لا تقتصر هذه المنهجية على أركون فقط، وإنما أصبحت متداولة لدى العديد من المفكرين المعاصرين لاسيما في فرنسا (فوكو، دريدا، دولوز...) تتمثل في إمكانية رد رفضهم الانخراط في منهج واحد إلى محاولتهم جعل كتاباتهم تشمل مساحة غير محددة في أطرها"[1] وهذا يعني عدم التمكن منهم، وعدم القدرة على مناقشتهم أو الدخول في مجال فكري معهم، لأن تعددية المناهج غير دقيقة، لأن هناك أحدا من مناهج متعددة تحت راية منهج واحد يعرف به ومن خلاله الكاتب أو المفكر.

أما الملاحظة الثانية التي تطرق إليها تتعلق بإستراتيجية أركون المنهجية تتفرع عن الملاحظة الأولى وتتمثل في أسبقية الفكر على الواقع حيث يقول: "فبالرغم من أن للفكر أهمية بالغة إلا أن إعطاءه المكانة الأولى على حساب الواقع قد يفهم منه التغطية على العجز عن رؤية الواقع على حقيقته"[2]، وذلك كون أركون مؤرخا للأفكار ومؤمنا إلى النخاع بفكرة التاريخية، كما أنه مهتم بإبراز أهمية الحاضر والواقع والتاريخ.

فالملاحظة الثالثة فيستنتجها فارح مسرحي من خلال البيئة التي عاش فيها أركون حيث أن بيئة الغرب مختلفة كل الاختلاف عن البيئة العربية وهذا ما جعله يتبنى أفكارا غربية ومناهج غربية استعملها أصحابها وألمس ذلك في قوله: "...هنا عوامل عديدة تتحكم في جعل النظرة داخلية فعلا أو خارجية منها عوامل النشأة والتكوين العلمي وكذا الأطر الاجتماعية والثقافية والسياسية المحيطة بالمفكر والمؤثرة في كيفية رؤيته للأمور ونوعية الأحكام التي يصدرها" فمشروع نقد العقل الإسلامي كما يقول هاشم صالح: "ولد

[1] - فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 261.

[2] - المرجع نفسه، ص 262.

على ضفاف السين لأعلى ضفاف النيل فالمسافة الفكرية بين نهر السين (Lasekne) باريس ونهر النيل (القاهرة) شاسعة جدا".[1]

ومن ثم أستنتج أن قراءة أركون الخاصة لموضوعات محددة تصاغ لشروط القراءة التي أنتجها السياق الغربي.

ثم يخلص فارح مسرحي إلى ملاحظة أخرى اعتبرها دقيقة حيث تتمثل في: "أن أركون كثيرا ما يعمد إلى نتائج المناهج التي يتحدث عنها، لا المناهج في حد ذاتها ومعنى ذلك اللجوء إلى الحلول الجاهزة التي تطبق على موضوعاتها باعتبارها حلول ناجعة".[2]

حيث يمكنني إثبات هذه الملاحظة بالعودة إلى مرجعيات أركون فروجيه باستيد وغادامير بورديو... طبقوا المناهج الأنثروبولوجية والسوسيولوجية وقاموا بدراسات ميدانية فأركون يلح على أهمية المناهج والإشكاليات التي طبقها هؤلاء موظفا في دراساته الكثير منها.

- أما الملاحظة الرابعة التي تثيرها إستراتيجية أركون المنهجية يقول: فارح مسرحي "تتعلق بوضعية هذه المناهج التي يشيد بها في سياقها الأصلي، من حيث الخلاف الدائر حولها والتطور الذي تعرفه يوما بعد يوم، فكثير منها قيد التبلور والتشكل"[3] وهذا الموقف نجده عند رون هالبير الذي يذهب إلى: "الطرق المؤدية إلى هذه العلوم الجديدة حتى في أوساط المثقفين والعلميين، ملتوية وغير أكيدة ومظلمة إن لم تكن رجعية وإيديولوجية بحتة".[4] فمادامت هذه العلوم ومنهاهجها محل جدل وخلافات في الفكر الغربي نفسه فإن الثقة المفرطة فيها والحديث عنها على أنها الحل الوحيد أو المنفذ المخلص لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية، لأن هذه المناهج التي يدعو إليها أركون لتطبيقها مشروطة

[1]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 263.

[2]- المرجع نفسه، ص 264.

[3]- المرجع نفسه، ص 265.

[4]- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، مرجع سابق، ص 210.

بتاريخها ذلك أن أركون يدرك مآل هذه العلوم والمناهج في الفكر الغربي المعاصر وقد صرح بذلك في آخر أعماله حيث قال: "إن هناك أزمة تعاني منها العلوم الاجتماعية فيما يخص تحت المصطلحات الجديدة أو بلورة المفاهيم أو التنظير أو الابتكار في هذا المجال، وهي مسألة معقدة جدا وضخمة".[1]

إن استحضار هذه الأزمات والجدل الدائر حول مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ليس معناه التخلي عنها لأن رفضها كما يقول أركون: "لا يقدم شيئا للمسلمين على العكس إنه يساهم في استمرارية جهودهم وتأخرهم...فلكي نفهم الظاهرة الأصولية بشكل صحيح ومطابق، فإننا مضطرون للمرور من خلال العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة التي تلقي أضواء ساطعة على التراث أي تراث كان".[2]

فمن المهم والضروري الاستعانة بمناهج العلوم المعاصرة في مقاربة مختلف الظواهر على أن يتم ذلك من منطلق الإيمان بنسبتيها ومحدوديتها فلا يوجد حل سحري أو مفتاح واحد للفكر ويبقى التعامل مع هذه المناهج يتم وفق قاعدة فلا إفراط ولا تفريط، فهذه هي إذن بعض الملاحظات النقدية التي سجلها فارح مسرحي حول تعدد المناهج الآركونية التي اعتمدها في خطاباته ودراساته النقدية.

فمن خلال ما سبق أخلص أن أركون ومن خلال مشروعه يسعلا جاهدا إلى مسايرة الفكر الغربي خاصة على مستوى الآليات المنهجية، وهذا بتطبيق أحدث المناهج والمصطلحات والإشكاليات في إعادة قراءة التراث الإسلامي لتحقيق رؤية جديدة حول هذا التراث، تختلف عن الرؤية الإسلامية التقليدية، كما تختلف عن الرؤية الاستشراقية وتتجاوزها سواء من حيث الدقة أو الجرأة أو الشمول، لأن توظيف المناهج المعاصرة، تكمن خلفه إرادة استنطاق النصوص للكشف عما تحجبه وتفكير ما لم يفكر فيه من قبل

[1]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 396.

[2]- محمد أركون: حول تشكل الأصولية (دراسات عربية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998، ص 36.

واختراق المستحيل التفكير فيه، هذا طبعا ما تقوله تصريحات أركون ومترجمة هاشم صالح وكل من سار في دربهما.

الفصل الثاني

دراسة تطبيقية لكتاب نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)

I- أسباب تطور وظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي

1- البداية

2- مميزات النزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي

3-أساب ظمور النزعة الإنسانية في الفكر العربي

4- محاولة بعث وإحياء النزعة الإنسانية في الفكر الغربي

5-النزعة الإنسانية الكونية

II-أثر الفلسفة العربي في فكر آركون

1-التوحيدي

2- موقف أركون من نزعة مسكويه

III-العوائق التي تقف أمام تحقيق النزعة الإنسانية

1- الأرثوذكسية الدينية

2-السياج الدوغمائي

3-المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه

I- أسباب تطور وظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي:

1- البداية:

إن آركون يأسف كثيرا لموت النزعة الإنسانية وعدم استمراريتها في الفكر العربي بالرغم من بلوغها الذروة في القرن الرابع هجري لذلك يركز "على دراسة المنشأ الاجتماعي لمفهوم الأنسنة والفلسفة الإنسانية ووظائفها في القرن الرابع الهجري، ودراسة المنشأ التاريخي لأسباب نسيان هذه الإنسية بالذات واضمحالها في المجال العربي الإسلامي بعد القرن الخامس هجري".[1]

أما عن الأسباب التي تحكمت في ظهور النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الرابع هجري يحددها آركون بـــ "إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والخاصة بين الطوائف والمذاهب، ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزانية دينية عالية واستخفاف البوهيين بها يعني السير في طرق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا، كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني أيضا تأكيد لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية، وهذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع هجري".[2]

فبذلك هيأ حكم الأمراء البويهيين عهد ذلك وما رافقه من رخاء اقتصادي وازدهار فكري وثقافي لظهور فكر إنساني الطابع، ونقدي المنهج سابق على ظهور النزعة الإنسانية لعصر النهضة، وهو العصر المتعارف عليه على أنه زادها تلك النزعة بهذا المعنى فإن آركون يجادل بأن القطعية المعرفية التي انجلت عن ظهر عصر الحداثة والتنوير في أوروبا إنما تعود في أصولها إلى ذلك العهد الإسلامي.

---

[1]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي. مصدر سابق، ص26.

[2]- ينظر محمد آركون: المصدر نفسه، ص 47، 48.

ويمكن أن أوجز أسباب تطور نزعة الأنسنة الكلاسيكية في الفكر العربي الإسلامي والتي دشنها جيل من الأدباء والفلاسفة أمثال الجاحظ، مسكويه، التوحيدي.

- كما ذكرت سابقا – إلى " تراجع هيبة الخلافة وعلمنة السلطة السياسية، وغلبة العقل الفلسفي على العقل الأركوذكسي المذهبي والطائفي كما يرى آركون أن كل هذا أوجد الأطر الاجتماعية والاقتصادية التي تساهم في تطور هذه النزعة".[1]

يضاف إلى هذه الأسباب التوسع والانتشار الذي عرفته الثقافة العلمية والفلسفة اليونانية في المناخ الإسلامي، حيت عرفت الثقافات المختلفة والمعارف المتعددة صورا من التفاعل وهو الذي أثر في تبادل الثقافات.

2- مميزات النزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي:

تتميز النزعة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها:

أ: انفتاحها على العلوم الأجنبية الأخرى حيث يقول آركون: " كانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الإستي المنفتح على العلوم الأجنبية، هذا الانفتاح يحج من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية".[2] وهذا معناه أن الموقف الإنساني يعترف بالتعددية المنهجية والثقافية واللغوية، فهذا التعدد هو صفة أساسية من صفات الموقف الإنساني و"هذا هو تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما...".

ب: "حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، وذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر"[3] ولهذا السبب فإن العقلانية هي جوهر الأنسنة فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة وجعل الإنسان هدفها الأول والأخير، عند تحرره من إشكال

[1]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 26.

[2]- المصدر نفسه، ص618.

[3]- المصدر نفسه، ص618.

المرجعيات الدينية الأخرى، فلقد بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل.

جـــ: "إعطاء الأولوية الاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية".[1]

فلقد عمل مسكويه في نظر آركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني والميتافيزقعي ليلحقها بالإنسان، كما أن التوحيدي قد عرف بنزعة التمرد الفكري ورفض كل إكراه مارس على العقل.

د: "حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدية، فما كان يحتل مرتبة الأولية، أضحى يحتل مرتبة متأخرة، والعكس)".

ه: ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (كفن العمارة والديكور والأثاث والرسم والموسيقى...إلخ)[2].

وبالتالي فإن الموقف الإنساني هو موقف مفعم بالعقلانية النقدية، وروح البحث العلمي وإرادة الانفتاح على الثقافات والحضارات والرغبة في مد جسور مع كل إبداعات العقل البشري ورفض التداخل حول الذات.

3-أساب ظمور النزعة الإنسانية في الفكر العربي:

لكن هذه النزعة سرعان ما تغيرت وتبدلت وبدأت النزعة الإنسانية في الاختفاء والضمور، وهذا التراجع الذي أصابها هو بمثابة انتكاسة للثقافة العربية بالنسبة لآركون حيث يطرح تساؤلا حول النزعة الإنسانية فيقول: ما هو القدر التراجيدي الذي أصابها؟.

حيث أجد آركون يحدد أسباب تراجع النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري يرد الفعل السني في القرن الخامس الهجري على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي

[1]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص618.

[2]- المصدر نفسه، ص618.

وهو رد الفعل الذي قام به السلجوقيون* وهذا التراجع يعود إلى الخلفاء آنذاك، حيث يقول آركون في هذا السياق: "حركة التراجع هذه تعود إلى نصوص أخرى، ومن المعلوم أن الخليفة القادر أعلن حربا شعواء على فكر المعتزلة، واستطاع أن يقضي عليه في النهاية".[1]

لكن هناك من أقر بان الغزالي هو من كان السبب في تراجع هذه النزعة الإنسانية فيدافع عنه آركون قائلا: "سبب انهيار الفلسفة ليس هو موقف الغزالي كما يتوهم البعض الذين يعتقدون بأن الأفكار هي التي تحسم وحدها حركة الواقع، وتهملون دور البنى المادية والأطر الاجتماعية والاقتصادية، فموقف الغزالي مندرج داخل الانهيار العام الذي يتجاوزه كشخص ويحتصنه في آن معا".[2]

فآركون يعطي الأولوية للبنى المادية والأطر الاقتصادية والاجتماعية في تشكيل الواقع على الفكر والوعي.

أما عن عدم انبثاق النزعة الإنسانية من جديد في العصر الحديث في العالم العربي والإسلامي فإن آركون يفسر ذلك بارتباط الإسلام بالدولة، فمنذ مجيء السلجوقيين في 421هـ، 1038م تم فرض الأرثوذكسية الدينية التي تفرض بدورها الإسلام السكولاستيكي المذهبي الذي يصادم النزعة الإنسانية وتوجهاتها.[3]

فبعد سقوط الدولة العثمانية تجسدت الأرثوذكسية الدينية، وبعد أن حققت الدول العربية والإسلامية استقلالها نجد أن ذلك التراث والفكر الذي أبقاه الاستعمار أصبحت تلك الدول غير قادرة على استعادة التراث العقلاني والفلسفي، لأنها سقطت في أيدي المستعمر فكريا وسياسيا واقتصاديا...

* السلجوقيون: أسسوا مدرة وأشاعوا فيها التعلم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى يعتمد على المنهجية القديمة في الدراسة عملية حفظ وتلقي فقط.

[1]- محمد آركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق ص301.

[2]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص624.

[3]- ينظر مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص53.

هذا بالنسبة للتحولات الداخلية للمجتمعات العربية الإسلامية، أما بالنسبة للتحولات الخارجية فالأمر يتعلق بالغرب يقول آركون: "إن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الأنسني والنزعة الإنسانية تبدو هامشيه لقد مات الإنسان كما مات الله، ولم يبق في الساحة إلا إرادات الهيمنة والقوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة، عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية".[1]

وبالتالي فإن هناك رفض مزدوج لاستعادة التجربة الأنسنية، وحتى العصر الحديث الذي يقبل من الغرب كل إنتاج فكري خاصة في قراءة التراث العربي والاحتكاك بالحداثة الغربية، ومن ثم نتج عنه تخلف وانهيار الفكر العربي.

وهذا ما ذهب إليه علي مبروك في قوله: "وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة اتفاقا بينهم على اعتبار تفوق الغرب راجع أساسا إلى نظامهم السياسي الضامن في رأيهم الحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وإن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد".[2]

فينبغي إن هذا الموقف يصدق على الفكر الاصطلاحي العربي والإسلامي عموما فشرط النهضة عند هذا المفكر، لا بد أن يتجاوز الاستبداد لا غير فالاستبداد في نظره هو أساس التخلف وتراجع هاته الدول.

لكن هناك من أرجعها إلى عوامل اجتماعية كان لها الأثر البالغ في تراجع الدول العربية عامة والإسلامية خاصة على الفلسفة الإنسانية العقلانية فمنهم هاشم صالح الذي تطرق لهذا المسألة حيث يقول في هذا الصدد:

"مهما يكن من أمر، فإن نهضة أوروبا التي قامت في جزء منها على أكتافنا ظلت متواصلة ومتصاعدة منذ القران السادس عشر وحتى السادس عشر، وهكذا صنعت

[1]- محمد آركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص77.

[2]- علي مبروك: دراسات في النزعة الإنسانية، في الفكر الغربي الوسيط، مرجع سابق، ص186.

التفاوت أو الهوة السحيقة بين عالم الغرب والعالم العربي الإسلامي وهو تفاوت لا تزال نعاني منه بشكل موجع حتى الآن، بل إننا نعاني منه الآن أكثر من أي وقت مضى"[1].

ذلك عند ما نرك حجم المسافة بين العرب والغرب مسافة شاسعة قطعها المسلمون تشعر باليأس والإحباط، لأنه لا يمكن استدراك ما فات من ثلاثين أو أربعين سنة، وفي الوقت الذي كان الآخرون يعملون ويبدعون وينتجون، كنا لا نزال نغط في نوم عميق. فاستيقاظنا الآن كان صدمة مدوخة للرأس حقا فلو أن الحضارة الإسلامية لم تتوقف بعد القرن السادس الهجري، ولو أنها استمرت على نفس الوتيرة بعد ابن سينا والتوحيدي وغيرة لكنا مع الأوروبيين في درجة واحدة.

بالإضافة إلى هذا العامل يرى آركون أيضا عاملا آخر كان له الأثر في تأخر النزعة الإنسانية وهم الفقهاء ورجال الدين والأصوليين حيث يقول آركون: "إن القرآن الكريم سمح بتعددية والمعنى والاتجاهات الفكرية المختلفة وبالتالي فالحق على الفقهاء وتركيباتهم اللاهوتية الصارمة التي تحدد نحو الإسلام الأرثوذكسي التي لا ينبغي تعديها بأي شكل، لقد حصرت الإسلام في تفسير ضيق جامد متعصب كاره للفلسفة والعقل"[2].

ويرى آركون أيضا أن: "تحول الطرق التجارية عن المنطقة العربية بعد القرن الثاني عشر أو الثالث عشر وذلك لمصلحة أوروبا، وقد أدى ذلك إلى افتقار الحواضر الإسلامية الأساسية وبالتالي إخفاء البرجوازية التجارية في بغداد وسواها من العواصم"[3].

ذلك أن البرجوازية هي التي كانت تشجع العلماء والفلاسفة والعلماء الكبار، فالنزعة الإنسانية أو العقلانية لا تعيش في الفراغ وإنما هي بحاجة إلى دعامة مادية، وهكذا استلمت أوروبا زمام الأمور، وكلما صعدت هبط العرب ولكن أجد حسن حنفي الذي يتحدث عنه علي حرب بأن له رأيا مختلفا لرأي آركون فيما يخص النزعة

[1]- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص84.

[2]- محمد آركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص32.

[3]- المرجع نفسه، ص40.

الإنسانية وقيمة الإنسان، حيث يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان " بأنها تزيد في إسهامها إلى غياب الإنسان لمبحث مستقل في التراث القديم، ... فالحضارة الإسلامية في نظره تركزت على الله، وانه آن لتحويل القطب من (علم الله) إلى علم الإنسان نفسه، وبذلك تقضي على أزمتنا الحديثة، ألا وهي غياب الإنسان كمتولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظرا لغيابه كعلم مستقل في التراث القديم"[1].

بمعنى أن الثقافة العربية في أصلها ثقافة دينية أكثر من كونها ثقافة إنسانية كان محور الاهتمام فيها ولا يزال هو الله وليس الإنسان، ولذلك حسب حسن حنفي كان مبحث الإنسان في التراث العربي الإسلامي من أفقر المباحث.

4- محاولة بعث وإحياء النزعة الإنسانية في الفكر الغربي:

يعتقد آركون أن القول بوجود نزعة إنسانية عربية إسلامية تقوم على الفلسفة العقلية والتي تتخذ من الإنسان محورا لها بدل الله في العصور الوسطى، هو من الحقائق التاريخية التي تأكد منها في بحثه وذلك من خلال استحضاره للعديد من نصوص الفلاسفة، أمثال التوحيدي ومسكويه والجاحظ... وذلك في نظره يشجع على إعادة طرح قضية النزعة الإنسانية في السياقات الإسلامية المعاصرة والعمل على إحيائها من جديد فيقول آركون:" لكي نعيد للموقف الإنساني العقلاني اعتباره في العالم العربي والإسلامي كله ينبغي أن نطبق على تراث الإسلام كله ثلاث عمليات فكرية راديكالية: الانتهاك الزحزحة، التخطي أو التجاوز"[2].

ثم يشرح هذا هاشم صالح في صفحات مقبلة من كتاب آركون يقول فيها: "الانتهاك يعني انتهاك التابوات أو المحرمات التراثية المتراكمة على مدار ألأجيال أو القرون، ثم زحزحتها في اتجاه فضاء المعقولية الذي دشنته الحداثة العلمية والفلسفية في

[1]- على حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1995، ص71.

[2]- محمد آركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص33.

الغرب منذ عصر النهضة حتى اليوم ... ثم تجاوز الرواسب التراثية باعتبار أنها تنتمي إلى فضاء عقلي قروسطي، أي إلى عنصر مضى وانقضى".[1]

هذه هي المنهجية التي حاول آركون تتبعها للعمل من أجل تجديد التراث.

ومن أجل بلوغ النزعة الإنسانية مركزا مهما في الفكر العربي المعاصر يعمل آركون على التمييز بين " أنواع عدة من النزعات الإنسانية وليس نوعا واحدا وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية روحانية أو فلسفية".[2]

وهذه النزعات التي يقسها أركون هي: نزعة دينية ونزعة إنسانية أدبية ونزعة إنسانية فلسفية وهنا سأحاول على قدر الإمكان أن أفصل هاته النزعات وهي كالتالي:

أ-الأنسنة الدينية: (أو النزعة الإنسانية الدينية):

إن الديانات تقدم نفسها على أنها مجموعة من العقائد واللاعقائد ولذلك هي تتجلى في حقائق مطلقة بالنسبة للتصورات والسلوكيات الموجهة للإنسان ولذلك أجد آركون بقول: "إن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة، صيغته محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين ويقدمون مؤلف هذا النظام على أساس أنه الإله المتعالي المليئ بالنيات الطيبة والحسنة تجاه الإنسان"[3].

إن مصير الإنسان في النزعة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة الواردة في القرآن والسنة لأن الله هو الذي يرسم له حدود فعاليته المعرفية والأخلاقية وبين مصطفى كيحل في هذا الموقف أنه "عكس ما يذهب إليه التوحيدي في كتابه (الإشارات الإلهية) فالله الذي يتحدث عنه هو ذلك المحاور الأساسي الحر الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا عنى عنها لعقل الباحث عن المعنى باستمرار وبنوع من التوتر القلق والخلاق".[4]

---

[1]- محمد آركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص39.

[2]- محمد آركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مرجع سابق، ص45.

[3]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحدي)، مصدر سابق، ص 18.

[4]- ينظر مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص68.

من خلال هذا النص تبين لي بأن هناك فرق بين الموقف الفلسفي للإنسان والموقف الديني منه ففي الموقف الفلسفي يقول آركون: "يتم دمج الله داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور أو كند أو كصديق أكثر مما يدجونه على هيئة الانقسام الأنطولوجي والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سيرها أو اكتناه سرها"[1].

ذلك أن التصور الميتافيزيقي للإنسان يختلف عن التصور الحداثي له فالأديان والميتنافيزيقا الكلاسيكية تتفق على تضخيم الإنسان كجوهر محددة بعقل أخلاقي، لكن في العلوم الإنسانية والاجتماعية لها تصورا آخر وحيث يقول آركون في هذا الصدد:" إن العلوم الاجتماعية قدمت تصورا آخرا مفاده أن الإنسان ليس مبدأ تفسيريا وليس جوهرا تأسيسيا ثابتا، وإنما هو نتاج متدرج للفعالية المعقدة للفاعلين البشريين فهذه الفعالية هي التي تصرع البشر وإنسانية الإنسان".[2]

لأن الإنسان أصح ظاهرة قابلة للدراسة والفحص، على غرار آخر فتصور بين الأديان للإنسان وتصور الحداثة له شيئا يختلف كل الاختلاف. وبهذا يطرح آركون نوعين من شخصية الإنسان وهي (إنسان الميثاق) (وإنسان الفرد) حيث يقول أركون في هذا السياق: "يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله الحي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله، أو الله والإنسان، إنه يغنيها ويوسعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير وبفص الغنى الكاشف للخطاب النبوي، فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق استيطان الله كمقابل حميمي... ويحصل هذا الاستيطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفك رموزها كما أنه يتم عن طريق هذه النعمة التي خص بها الله الإنسان من جميع المخلوقات وحمله تلك المسئولية الثقيلة لإرادة

[1]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحدي)، مصدر سابق، ص20.

[2]- محمد آركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مرجع سابق، 47.

وتسيير شؤون النظام العادل بصفته خليفة الله في الأرض"[1]. فشعور الإنسان المؤمن بذاته مرتبط بشعور خالقه، فيشرح مصطفي كيحل هذا النص في قوله: "علاقة الإنسان مع الله مرتبطة بمديونية المعنى، لأنه عندما جاءت الحداثة بعد الخطاب النبوي لتحدث الانتقال من مرحلة الشخص المخلوق من قبل الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني، أي أن العقد في الخطاب النبوي كان بين الله والإنسان، أما العقد في الحداثة فهو بين الإنسان والدولة"[2].

وهذا الفرق بين الرؤية الدينية للإنسان وبين الرؤية الحداثية المعاصرة له.

ويميز على حرب بين الإنسان اللاهوتي والإنسان الحداثي فيقول: "الإنسان في الرؤية اللاهوتية نفيش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه، في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته والمسئول عن تحقيق مصيره، والمشرع لمجتمعه وممارساته، من هنا فإن مفردات الحرية الاستقلالية والفردية والذاتية والأنسنة والتنوير والعقلنة تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم التي برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي".[3]

وذلك من خلال استرجاع مكانة الشخص البشري التي كانت محصورة داخل اللاهوت.

وعليه فإن أركون يؤكد على ضرورة التفكير من جديد في مصير الإنسان في كل المسائل المتعلقة به من خلال العودة إلى الفترة الإنسانية في القرن الرابع هجري لترقية ورفع مكانة الشخص في السياقات الإسلامية.

[1]- محمد آركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص208.

[2]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر حمد آركون، مرجع سابق، ص70.

[3]- على حرب: حديث النهايات (فتوحات العوطة ومآزق الهوية)، مرجع سابق، ص77.

ب- الأنسنة الأدبية:

يقول مصطفى كيحل "إن الأنسنة الأدبية عند آركون ترتبط بأستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء وفي صالونات الأغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات"[1].

أي أن الأنسنة تنتعش خاصة في فترات الحكم والتاريخ الثقافي المزدهر كما حدث بالنسبة للسياق الإسلامي في القرن الثالث والرابع الهجريين.

ج- الأنسنة الفلسفية:

وهي عند أركون تدمج عناصر من الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية ولكنها تتميز عنها كما يقول مصطفى كيحل " نظرية فكرية أكثر صرامة، كما تميز بالبحث القلق والأكثر منهجية والأكثر تضامنا في بحث حقيقة العالم والإنسان والله"[2].

أي أن هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها ليست تلك التي تتخطى الدين.

د-النزعة الإنسانية الكونية:

يحلم آركون بالتوصل إلى نزعة إنسانية كلية وشاملة، تستطيع أن تتجاوز حدود الأديان والطوائف، والقوميات والأعراق، نزعة إنسانية حقيقية لا تستثني إنسانا واحدا، والنزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي "النزعة التي ينبغي عليها أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربى اجتماعيا منذ نعومة أظافره من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا، فأنسنة

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص68.

[2]- مصطفى كيحل: المرجع نفسه، ص.ن.

العلاقات الاجتماعية أمر ضروري، ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحدودة بدقة، ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية، الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان"[1].

فالإنسان قيمة عالية لا يجوز المساس بها فهو قبل كل الشروط الدينية والاجتماعية والسياسية.

إن العائق الذي يقف أمام الوصول إلى نزعة إنسانية كونية واقعية هو عائق العنف حيث قسمه آركون إلى عنف مادي وعنف مقدس فيقول: "من الملح ضرورة العمل من أجل السيطرة على العنف من خلال نشر المعرفة الصحيحة بين الناس عن طريق التعليم المسؤول واحترام القانون سواء كان هذا العنف مقدسا أم دينويا، لأن العنف المقدس هو الذي يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان التي تتعرض بعد للنقد العلمي"[2].

أما العنف المادي فهو العنف الذي نزعت منه أغلال التقديس وهو ذلك "العنف الشائع في المجتمعان الأوروبية والأمريكية الحديثة: أي المجتمعات التي انحصر عنها الدين وأصبحت قيمها نسبية وشاعت فيها نزعة التشكيك في كل شيء"[3].

ويبقى العنف هو العائق الكبير أمام تحقيق النزعة الإنسانية الكونية التي لا تستثني إنسانا واحدا من نعيمها وخيرها، وهي النزعة التي يحلم بها آركون أن تتحقق ليتم تجاوز كل الظروف والصراعات التي تحدث في أوساط البشرية.

كما أجد آركون قدر ركز أيضا على مفهوم "التسامح" وهو شرط أساسي أيضا لتحقيق النزعة الإنسانية، حيث يقول مصطفة كيحل في هذا الصدد: "أول ما يشير إليه آركون هو أن مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي كان يندرج في حق اللامفكر

[1]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر الغربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، مصدر سابق، ص38.

[2]- المصدر نفسه، ص37.

[3]- المصدر نفسه، ص .ن.

فيه، لأن الفكر الإسلامي حسبه لم يتعاط مع المفهوم من وجهة نظر نقدية، ولم يدخل التسامح حقل المفكر فيه، وبالتالي فإن إشكالية التسامح واللاتسامح تشكل جزء من الأشياء المتراكمة التي يستحيل التفكير فيها في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي".[1]

وقد قرن آركون بين التسامح والغفران في كتابه (قضايا في نقد العقل الديني) حيث يقول: "كلمة مشتقة حديثة العهد في حين أن الغفران كلمة قديمة تم توليدها من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبي للكلمة أي بالمعنى العلماني، وكما هو سائد في الفرنسية والإنجليزية la tolérance، فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق، أن يعني بالضبط ما يلي: الاعتراف للفرد -المواطن بحقه أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية بحقه أو الفلسفية التي يريدها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن أرائه، اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين"[2].

وهذا يعني أن آركون قد ميز بين مفهوم الغفران ومفهوم التسامح كما ميزه عن طريق الاختلاف بين العقل الديني والعقل الغربي الحديث فهو يصر على حرية التعبير وإعطاء الفرد مكانة يبرز فيها من خلالها عما يدور في فكره وعقله لكن دون أن تكون هذه تمت إلى العنف والصراع بصلة.

كما يضع آركون لمفهوم التسامح شرطين أساسيين فالشرط الأول يتمثل "في وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقلانية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب، كما وتضمن لكل الأعمال الأدبية والفنية حرية النشر حتى ولو مست موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو طائفة أو جماعة معينة".[3]

---

[1]- مصطفى كيحالي: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص71.

[2]- محمد آركون: قضايا في نقد العقل الديني: مرجع سابق، ص243.

[3]- المرجع نفسه، ص245.

أما الشرط الثاني فهو "ضرورة وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية القانونية المتسامحة، ودلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون، وعندئذ تسقط هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز والمحاباة لطرف ما بأي شكل، فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع ويحق للرأي العام أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت"[1].

من خلال هذا الطرح لأشكال النزعة الإنسانية يرى مصطفى كيحل أن النزعة الإنسانية الكونية هي التي يفضلها آركون حيث: "إن الأنسنة الكونية في دلالتها القصوى، هي الفلسفة التي تتخطى الوحي والتي تطمح إلى أن نجد في الإنسان أو في الإنسانية التاريخية مقياس كل شيء".[2]

هذا يعني أن جوهر الإنسانية الكونية صعبة المنال والتحقيق، فيجب علينا في رأي آركون أن ننقد الإنسان بجد ذاته ومراجعته من جديد.

II-أثر الفلسفة العربي في فكر آركون:

تحدث فيما سبق في المدخل عن النزعة الإنسانية، كيف نشأت وكان ظهورها.

-كما يرى آركون- في القرن الرابع هجري، ووضح أن العرب أول من كان لهم السبق في ظهورها، حيث أن الأوروبيين قد أخذوها عن العرب.

- كما تطرق هاشم صالح إلى هذه المسألة في كتابه (مدخل إلى التنوير الأوروبي) يقول في هذا المقام: "كان من أشهر الإنسيين في القرن الخامس عشر **بيك الميراندولي** الذي يقول بأنه قرأ في كتب العرب بأنه لا يمكنهم أن يروا شيئا أجمل ولا أروع من الإنسان"[3] وهذا دليل على أن العرب كانوا ولا يزالون يمثلون مرجعية مهمة بالنسبة لكبار مفكري

[1]- محمد آركون: قضايا في نقد العقل الديني: مرجع سابق، ص245.

[2]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص75.

[3]- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص73.

النهضة الأوروبية ومن بين الشخصيات الفلسفية العربية التي أثرت بشخصيتها في فكر آركون نذكر:

1-التوحيدي: تواصل اهتمام آركون بمفهوم النزعة الإنسانية في مجمل أعماله حيث تأثر كثيرا بشخصية التوحيدي فبذلك أجد أن التوحيدي قد شكل بفكره وأدبه مرجعا من مراجع آركون حيث تحدث عنه بلغة عاطفية تبين تأثره به حيث يقول في هذا الصدد: " وقد أدى في حياتي الشخصية دورا لم يؤده غيره، يمكنني أن أقول إنه أبي إنه شقيقي... وهكذا نجد أنه إذا ما سألني عن شخص أثر عليّ أو بالأحرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك التوحيدي، يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض ".[1]

فمن خلال أعمال آركون ومشروعه الواسع الشاسع تبين لنا تحديد موقفه من أبي حيان التوحيدي، وقراءته للكتاب (الهوامل والشوامل) قد تتبع آثار النزعة الإنسانية لديه حيث يقول **فارح مسرحي**: "لقد رأى نصوص التوحيدي أكثر تمثيلا للموقف الأنسني وأكثر تضامنا مع الإنسان في مختلف مستوياته"[2].

وذلك من خلال دراسة آركون للتوحيدي يبرز ما كان هدفه من ذلك حيث يقول: "مقصد التوحيدي كان يتمثل في التعبير عن احتجاج الوعي المكبوت أو المخنوق ظلما، إنه احتجاج ضد بطلان أو فراغ معرفة ما، أو حتى من بطلان الحكمة غير المصحوبة بآثار ايجابية من الناحية العملية، فما فائدة الفكر إذا لم يؤد إلى إسعاد الناس".[3]

كما أورد هنا نصا للتوحيدي تظهر فيه نزعته الإنسانية واهتمامه بكشف أسرار الإنسان وكرامته يقول فيه: "الإنسان بشر وبنيته متفاهمة وطينته منتشرة، وله عادة طالبة وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح وعقل طفيف ورأي ضعيف، يهفو لأول ريح

[1]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص ص 251، 252.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع آركون الحداثي، مرجع سابق، ص54.

[3]- محمد آركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص167.

ويستحيل لأول بارق، هذا إن تخلص من قرناء السوء وسلم من سوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر لشهواته وقمح لهوائجه وقبول من ناصحه وتهيؤ في سعيه...".[1]

ومن هنا يمكن عمق فكر التوحيدي وسعيه لمعرفة مقامن الإنسان قصد الارتقاء به من الشهوات إلى علياء العقلانية، دون الفصل بين الفكر والسلوك والقول والعمل، لأن الغاية من العلم في النهاية هي العمل به، وقد بين أيضا تعلقه به يقول آركون عن التوحيدي في هذا الموقف: " لم أتأثر بالأشخاص، إذن اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والمودة الصافية التي لم ينل منها مر السنوات: أبا حيان التوحيدي".[2]

ثم يتعرض آركون إلى فكر التوحيدي واهتمامه بالإنسان إلى أقصى حد لكي يفهم مقاصده ومفاهيمه حيث يقول: "يكتب التوحيدي في إحدى تجلياته هذه العبارة المدهشة بحداثتها: إن الإنسان أشكل عليه الإنسان، بمعنى أن الإنسان أصبح مشكلة بالنسبة لنا: كيف نفهم ونحلل تصرفاته وندرك بواعثه".[3]

فأركون لا يمل من الاستشهاد بهذه العبارة (إن الإنسان أشكل عليه الإنسان) معتبرا إياها أكبر دليل على عمق فكر التوحيدي، وحداثته واهتمامه بفهم البواعث الخفية للشخصية البشرية فقد كتبها آركون في الصفحات الأولى في كتابه (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) بخط غليظ وواضح يبرز أهميتها بالنسبة له.

وير آركون أن التوحيدي " كان يريد تحرير الدين من الطقوس الخارجية المرهقة لكي يجعل منه وسيلة للتأمل الفكري، ومحلا للتعميق الروحي، وقد وصل به الأمر إلى حد تأليف كتاب ضاع وما يصلنا منه إلا العنوان (الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي)".[4]

---

[1]- نقلا عن: فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع آركون الحداثي: مرجع سابق، ص55.

[2]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص249.

[3]- محمد آركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق: ص25.

[4]- المرجع نفسه، ص26.

لأنه ومن خلال هذا الكتاب اتهموه بالزندقة لأنه -في نظره- أن المسلم الذي لا يمتلك القدرة على الحج فعليه أن يحج في بيته عن طريق الروح والفكر والعقل فقط، فالحج هو بالنية الصافية والمقصد الروحاني، وليس بالضرورة بأداء الفرائض المعروفة، لكن لا يمكن الحكم على شخصية التوحيدي نظرا إلى تقلباته وحالاته المختلفة والمتناقضة وذلك ما يؤكده آركون في قوله: "كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو تارة متمردا، وتارة أخرى مستسلما".

وتارة مستقيما نزيها وتارة مغتابا تماما، تارة مثاليا حالما، وتارة ماديا حاسدا للآخرين على نجاحاتهم في الحياة، كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة عقلانيا صارما وتارة مؤمنا ورعا، تارة فخورا طموحا وتارة غريبا بين البشر، تارة مولعا بالعلوم وواثقا بالقيمة الخلاصية للمعرفة وتارة يصل به الأمر إلى حد إحراق كتبه في النار[1].

أعود الآن إلى مدى تأثر أركون بالتوحيدي ونزعته والتي بينها فارح مسرحي في نزعتين اثنتين هما:

1- نزعة التمرد الفكري: أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر من أي جهة وباسم أي سلطة.

2- رفض كل فصل أو انفصال بين الفكر والسلوك أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي.[2] ثم يشرح أركون هذين الجانبين، أما نزعة التمرد الفكري فيشرح تأثره بها قائلا: "رحم الله أبا حيان التوحيدي الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذا ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة والمنهجية للعقل، وهو الذي كرر أن الإنسان أشكل عليه الإنسان، لقد ناضل، وهوجم وضلم وأعاد وعاند وثابر، وصبر من أجل إزالة

[1]- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مرجع سابق، ص ص103-104.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص55.

الأشكال العميقة، وفتح آفاق أوسع لطموحات النفس واجتهادات العقل، لكي يستبعد الإنسان لعنف الإنسان.[1]

فقارئ النص الآركوني يجد فيه مواطن كثيرة توحي بها النزوع إلى التمرد لما هو موجود ونقد هذا الموجود والسعي إلى تجاوزه فيما أن مشروع أركون في الفكر الإسلامي لكنه خطاب متمرد على الفكر الإسلامي، أما النقطة الثانية التي تأثر فيها أركون بالتوحيدي والمتمثلة في ضرورة الربط بين العلم والعمل، فهي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها مفهوم النزعة الإنسانية لدى أركون حيث يقول في هذا الصدد عن التوحيدي: "لم يقنعه كلام الفلاسفة وطبقة النخبة العالية عن مزايا الإنسان وقيمة الإنسان وعظمة الإنسان، عندئذ راح يدين النزعة الإنسانية التجريدية التي تتناقض مع الواقع المعيش، فالتوحيدي كان يريد أن يطبق شعار العلم بالعمل والعمل بالعلم.[2] فهذا يبين أن التوحيدي عاشر الوزراء والأمراء في مجالس العلم التي كانوا يعقدونها في قصورهم ويتنافسون حولها، ورأى ما كانت تدور حوله تلك المناقشات والمناظرات في تلك المجالس من قيم عليا ومبادئ وبينما كان يعانيه العامة من الشعب خارج تلك القصور من حرمان وفقر.

ويرى فارح مسرحي في هذا السياق مبررا نزعة التوحيدي الإنسانية وبحثه المتعمق في إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية حيث ينقلها عن كتاب التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) فيقول في هذا السياق: "اقرأ له في هذا: نعوذ بالله من مدح الجود باللسان، وإيثار الشح بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من يلي به، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه.[3]

[1]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 10.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 299.

[3]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 57.

ما نفهمه من هذا النص أن التوحيدي يبحث عن الإنسان الذي يتطابق علمه مع قوله وعمله ويكون ذلك بإسعاد الإنسان باعتباره قيمة عليا في الوجود.

ومن شدة تأثر أركون بنزعة التوحيدي الإنسانية أجده يقول في هذا: "هذه الأنسنة والنزعة الإنسانية الحقيقية ليس عندي أي شيء أضيفه إلى ما قاله التوحيدي في هذا المجال بالذات، ومؤلفات التوحيدي فيما يخص هذه النقطة تعتبر حداثة، إنها حداثة في عصرها وفي عصرنا، فالحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي موقف فعلي وتوتر روحي معين...فالجاحظ والتوحيدي كانا من أتباع النزعة الإنسانية وكلاهما كان ثائرا من الطراز الأول وعالما بكل فنون وعلوم عصره، وهذا هو تحديد الأنسنة بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في يوثقه ما... التوحيدي كان ذا نزعة إنسانية لا تتقيد بالحدود العرفية أو الدينية أو المذهبية.[1]

يؤكد هذا النص أن هناك نزعة فكرية ظهرت في المجتمع الإسلامي في القرون الهجرية الأولى، مثلها مجموعة من المفكرين تمثلت في الاهتمام بقضايا الإنسان والتعبير عنها.

ويواصل أركون اهتمامه بنزعة التوحيدي الإنسانية وذلك في دراسته لكتاب (الهوامل والشوامل) حيث يولي أهمية كبيرة لأسئلة التوحيدي أكثر من اعتنائه بأجوبة مسكويه، من منطلق أن المهم لديه ليس المعلومات أو المواقف، إنما الأطر والإشكاليات التي تطرح من خلالها مختلف الموضوعات فالمهم هو روح النص لا مادته.[2]

وقد دعا أركون الدارسين والباحثين إلى الغوص في فكر التوحيدي ودراسته حيث يقول في هذا الصدد: "هناك دراسة رائعة تستحق أن تنجز يوما ما من قبل الباحثين وأقصد بها دراسة الدور الكبير الذي لعبه التوحيدي من أجل فهم واستيعاب الموضوعات والصياغات التعبيرية الجديدة، وكيف أنه ساعد الطبقات المستنيرة في العراق البويهي

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ص 259-260.

[2]- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع آركون الحداثي، ص 58.

على فهمها واستيعابها أيضا، وأقصد بها الموضوعات الفلسفية والعلمية ولكن ينبغي إنجاز هذه الدراسة من خلال منهجية جديدة تقطع مع القوالب الكلاسيكية المفروضة من قبل تصور كلاسيكي للأدب والأعمال الثقافية بشكل عام.[1]

هكذا ألاحظ كيف يشيد أركون بالتوحيدي جاعلا منه مرة حداثيا قبل فوات الأوان ومرة إنسانيا قبل الأنسنة ففي نظر أركون أن مفكر بهذا الحجم وبهذا القدر من الاتساع والموسوعية والإمتاع يفترض أن تخصص له دراسات وأعمال كثيرة لإبراز أثره وعظمة فكره.

فأركون قد اهتم بمسألة الإنسان التي تطرق لها التوحيدي فالتوحيدي قد يكون نقطة انطلاق استلهم منها أركون دعوته الأنسنة، ولكن سرعان ما راحت هذه الدعوة تشق طريقها في فضاء الحداثة لأن أركون يفرق بين مفهومه الأنسنة بين النزعة الإنسانية القائمة على المركزية الإنسانية ومثيلتها القائمة على المركزية اللاهوتية فالثانية سيطرت طيلة القرون الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية.[2]

أما النزعة الإنسانية التي تبناها أركون فمن مميزاتها "أنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان، وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية فهي إذا ما استثنت إنسانا واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها.[3]

فهي إذن دعوة إلى موقف إنساني عام يشمل الجميع ويستفيد منه الجميع مهما كانت أعراقهم وأعرافهم أديانهم وألوانهم، موقف يحترم أي إنسان لا لشيء إلا لأنه إنسان بمعنى أنها دعوى كونية للموقف الإنساني.

---

[1]- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 133.

[2]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 10.

[3]- المصدر نفسه، ص 29.

هذه هي النقاط التي تأثر فيها أركون بشخصية التوحيدي حيث حلل بعضا من كتبه وفطرته إلى الإنسان والبحث عن الوسيلة التي تجعله حرا تبعده عن قيود الديانات والأعراف التي جعلته محدودا لمدة طويلة.

2- موقف أركون من نزعة مسكويه:

تحدث أركون في بداية كتابه المعنون بنزعة الأنسنة في الفكر العربي الذي هو محل الدراسة عن مؤلفات مسكويه وأعماله والتي ذكر العديد منها وهي: "الفوز الأصغر، الحكمة الخالدة، رسائل فلسفية، تهذيب الأخلاق، ترتيب العادات، تجارب الأمم وغيرها.[1]

ثم بعد ذلك تعرض إلى قيمة المصادر الخاصة بالسيرة الذاتية والمراجع التي تتحدث عنه وأن قليلا منها ما تحدثوا عن مسكويه حيث يقول: "إن حالة مسكويه توضح لنا بكل جلاء ذلك المصير الظالم الذي لحق بالفلسفة والفلاسفة في أغلب الأحيان، أقصد بان التراث الثقافي العربي لم ينصفهم للأسف الشديد بل وظلمهم كثيرا فنحن نعلم أن مسكويه كان قد عرف بعض الشهرة في الفترة الأولى من حياته على الأقل، وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال دراسة أعماله وشهادات بعض معاصريه وهي في الغالب إيجابية،[2] وهذا وعليه فإن مسكويه يمتلك عدة ميزات كافية تجبر الآخرين على احترامه والإشادة بأعماله وفكره.

"وقد أثبت محمد أركون مدى إفادة مسكويه من الفلسفة اليونانية عند تحديده للعناصر التالية في تشكيل الحكمة:

1- الإنسان كائن مركب.

2- الضرورة والحرية (أو الحتمية والحرية) في الوجود البشري.

3- اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة.

---

[1]- ينظر محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 84.

[2]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع نفسه، ص 80.

4- النبي/الله.

خصوصا الفلسفة الأرسطوطالسية وحديثه عن وجود النفس وطبيعتها ووظائفها، فضلا عن استعانته بالفلسفة الأفلاطونية عند الحديث عن مشكلة العقل ومصير النفس.[1] حيث يرى أركون أن مسكويه له قدرة على الجمع بين الحكمة والتاريخ أو ما سماه مسكويه الفيلسوف ومسكويه المؤرخ الذي يستحق هو أيضا التقدير لذلك، حيث يقول في هذا السياق: "يبدو أن مسكويه هو المفكر الوحيد الذي مارس في الوقت نفسه وبنجاح حقيقي كلا الموقفين، الفلسفي والتاريخي، لقد كان فيلسوفا ومؤرخا في ذات الوقت وهذه نقطة تسجل له بدون شك.[2]

كما أجد أن أركون قد أعجب كثيرا بشخصية مسكويه وبفكره فقد حاول أن يوصل كل ما لديه من أفكار إلى القراء بطريقة سهلة وممتعة، حيث يقول: "فقد استطاع أن يصل إلى قلب الجمهور الواسع عن طريق مقدرته الفائقة على عرض الأفكار الفلسفية بأسلوب ناصع، واضح، جذاب واستطاع أن يتغلب على التعقيد التقني للفلسفة عن طريق تبسيط مفاهيمها والتعبير عنها بلغة عادية شائعة يفهمها الجميع"[3]. وهكذا قرب الفلسفة من أذهان الناس عن طريق تقديمها منة خلال وسائل معروفة تزيل غرابتها وكان في نظر أركون منشطا للحياة الثقافية في عصره أكثر مما كان مبتذلا، وقد لعب دورا إيجابيا بدون شك.

إلى جانب شخصية التوحيدي ومسكويه، يذكر أركون شخصية ابن سينا الذي نجد عنده بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة، تقوم على ثلاثة أبعاد مهمة يحددها أركون، وهي نزعة إنسانية : "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية وهي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من

[1]- حاتم بن الهادي الساطي: دراسات دينية قراءة في كتاب نزعة الأنسنة في الفكر العربي (حيل مسكويه والتوحيدي) في 24 أفريل 2014، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

[2]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر نفسه، ص 626.

[3]- المصدر نفسه، ص 425.

أجل البحث العلمي القائم على التجربة والعيان، كل هذه الأشياء كانت تشمل عليها فلسفة أبن سينا أو نزعته الإنسانية وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ملقيته أرضا خصبة أو جوا ملائما".[1]

كما يقول أركون: أيضا عن أبن سينا المعاصر لمسكويه والتوحيدي فحدث ولا حرج وإن يكن اصغر سنا، فقد كان نابغة زمانه بكل ما للكلمة من معنى، وقد استطاع أن يجسد في شخصه كل تيارات الفكر قي عصره ،لقد كان متفتحا على كل رياح الفكر".[2]

كما يقول أنور مغيث: "يسعى ابن سينا في إطار الميتافيزيقا إلى توسيع هامش الفعل الإنساني من خلال قصره العزم الإلهي على العزم بالكليات وليس بالجزئيات"[3].

فهو بذلك يعتني بالإنسان من خلال توفير شروط الحياة الملائمة للنوع الإنساني، من أجل العيش في كنف حياة مستقلة أمنة.

فجملة الأمر أن نتائج هذا البحث في فكر التوحيدي ومسكويه وابن سينا يمثل مرجعية مهمة لفكر محمد أركون التي أتاحت تأكيد ووجود نزعة مكرية مدارها على الإنسان في المجال العربي الإسلامي، لكن النتيجة التي توصل إليها أركون أن زعماء هذا التيار لم يكونوا من الفلاسفة الكبار أمثال الكندي والفارابي والرازي وابن سينا، بل هم من درجة أقل شهرة من هؤلاء .

لكن مع هذا استطاعوا أن يرفعوا من رقي الفكر العربي وإنتاج تيارات فكرية.

III- العوائق التي تقف أمام تحقيق النزعة الإنسانية:

يشير أركون إلى العوائق التي تكبح تطور مشروع الأنسنة التي يعددها في بعض كتبه ومن بين هذه العوائق التي تطرق إليها مايلي:

---

[1]- محمد أركون: نزعة الألسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص20.

[2]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ومرجع سابق ص29

[3]- أنور مغيث: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط،مرجع سابق ص220 .

1- الأرثوذكسية الدينية: "إن الجذر اللغوي لكلمة الأرثوذكسية نجده في اللغة اليونانية حيث يتكون من «orthos» ويعني «droit» أي المستقيم «opinion droite» وعندما يترجم إلى اللغة العربية في أغلب الحالات يتم نقلها حرفيا عن اللغة الفرنسية «orthodoscie» أي ارثوذكسي بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح.[1] لكن في كتاب "رون هالبير" (العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد آركون) يترجمها جمال شحيد ويطلق عليها مصطلح "الصراطية".

هذا بالنسبة للمفهوم اللغوي أما المعنى الاصطلاحي للأرثوذكسية فهي: "مجموع القضايا هذا بالنسبة للمفهوم اللغوي.

أما المعنى الاصطلاحي للأرثوذكسية فهي: "مجموع القضايا والمقترحات التي تؤخذ كحقائق وتستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة والمطابقة والآراء المنحرفة"[2].

فالأرثوذكسية هي بمثابة النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لايدولوجيا ما أو لاتجاه سياسي والتي ترفض كل ما يخرج عن مسلماتها وآرائها الفكرية والعقائدية حيث ترتبط الأرثوذكسية عند محمد آركون -من خلال فهمي لها- في قراءته للتراث الإسلامي ولنصوصه المقدسة محددا أساسيا وعائقا يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات هذا العقل الأرثوذكسي وتفكيكه.

يبين محمد أركون أن الأرثوذكسية الدينية تأسست في الفكر الإسلامي على مجموعة من النصوص، منها حديث الرسول صلى الله عليه وسلم والذي عرف في التراث العربي الإسلامي باسم حديث الفرقة الناجية، وهو الحديث الذي تستند إليه كل فرقة إسلامية عندما تعتبر نفسها هي المعنية بهذا الحديث للدفاع عن موقفها ورأيها وبالتالي فهي على صواب والفرق الأخرى على خطأ، وبهذا يورد الحديث الذي يقول:

[1]- ينظر: مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص100.

[2]- المرجع نفسه، ص 100.

"إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار، إلا واحدة، وافترقت على عيسى ابن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وما أنتم عليه.[1] ومعنى هذا الحديث أن هناك جماعة واحدة من المسلمين على حق أي أن فهمها للدين وممارسته له صحيحة وما دونها خاطئ وعلى ضلال، وهذه الجماعة حسب أركون هي الجماعة للأرثوذكسية وانطلاقا من هذا الحديث يحدد أركون المسلمات المشكلة الأرثوذكسية وهي بمثابة الأسس التي تشكل النظرية الأرثوذكسية وهي كما يلي:

1- "إن انقسامات البشر لا مرد عنها، فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية، كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماما".[2]

ومعنى هذا أن الأرثوذكسية وفق هذا التصور لا ترتبط بفرقة واحدة داخل مجموع الفرق الأخرى، وإنما توجد فرقة واحدة على صواب وهي الفرقة التي تلقت الرسالة الإلهية بإخلاص تام.

2- "الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ، تماما كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بها وبنشرها، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنة صحيحة واحدة (تراث واحد) تعبر عن هذا الدين".[3]

وهذا يعني أن الحقيقة واحدة كالرسالة الإلهية الواحدة فالدين الحقيقي واحد والسنة النبوية واحدة والجماعة التي تتحكم بهم واحدة.

---

[1]- نقلا عن: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 25.

[2]- محمد أركون: مرجع سابق، ص ن.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 25.

3- "أصحاب النبي (من مثلي وأمثالكم) هم الجيل الأول من مجموعة روحية التي تعيد إنتاج نفسها في إطار الاحترام الصارم للتراث المتلقي، ويترتب على ذلك أن الأجيال المتعاقبة هي معاصرة لبعضها البعض في منظور الخلاص الذي وعدوا به جميعا".[1]

وألاحظ من خلال هذا أن الأرثوذكسية لا تعير أي اهتمام للتاريخ ولدراسة الأجيال المتعاقبة لإعطائها تشكيل معنى جديد ونظرة أخرى للواقع والحياة أجده في الأخير يقر بأن يكون المرء معاصرا ضمن هذه الشروط التي وضعها والتي عددناها من قبل.

ثم يحدد أركون الشروط السيميائية أو المعنوية للأرثوذكسية كمايلي:

1- "وجود حقل معنوي (Sémantique) منسجم وثابت يتحرك فيه بدون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية أو الوديعة الأولية وتوليداتها ثم كل متلقي هذه الوديعة الذين يعيدون تحيينها في التاريخ وتنشيطها (actualisation) أي كل المؤمنين عبر تعاقب العصور والأجيال".[2]

2- "التاكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص (الموضوعية الصحيحة) المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل متطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث".

3- إن إعادة التعيين أو إعادة التنشيط المستمر إلى مالا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة جدا دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك، المقصود دون أن تؤثر هذه البيئات والسياقات المختلفة بدورها على النصوص، إن التراث أو السنة يكون كل مؤمن (أو يصوغ

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 26.

[2]- المرجع نفسه، ص 26.

تركيبته الذهنية) ويحدد عبره (أو من خلاله) الكلية التاريخية المجتازة بمثابة أنها الممر للتوصل إلى الخلاص الأخروي في الدار الآخرة.[1]

أي أن الأرثوذكسية لا تعترف بجدلية النص التاريخ، حينما تجعل النص يصوغ الواقع والتاريخ في الوقت الذي لا يتأثر فيه النص بالواقع، لأنها ترفض دور المتلقي في توليد الدلالات الجديدة للنص.

4- "كل عبارة أو وحدة نصية من وحدة التراث (Enonce) مرتبط بسلوك أو تصرف نموذج مثالي، كان الله قد أمر به، أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة، من هنا تجيء أهمية السيرة النبوية، ففي سلوك النبي هناك تطابق تام بين الكلام ومراجعة المحسوسة أ بين الكلام والفعل المباشر، كما أن هناك أيضا تطابق بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه، كل مؤمن بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه".

5- ليس هناك أي مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص والأخبار) التي تنقل الوديعة الأولية وتتيح إعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي أما الصحابة فهم يتمتعون (على شاكلة حواريي المسيح) بجاذبية شخصية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة".[2]

فهذه الأسس لا يمكن بالنسبة لمحمد آركون أنسنة التراث وتقديم قراءة معاصرة في النصوص المقدسة إذا لم تتم عملية انتهاكها، لأنه بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة لا يمكن أن تتكلم عن أحادية المعنى حيث يقول علي حرب في هذا الصدد: "إن كانت أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري، كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والإيديولوجيات قديما وحديثا، وكما يقرأ النصوص أهل العقائد والمذاهب والباحثون عن

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 26.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص26.

الأصول، من النص الديني الإنجيلي أو القرآني حتى النص الماركسي فالكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى[1].

من هنا فإن قراءة النصوص قراءة أحادية تبحث عن معنى وحيد هو المعنى الأصلي الذي يحتمله الكلام ينبغي العثور عليه وتجسيده.

2-السياج الدوغمائي: محكم بقوانين الأرثوذكسية لأنه لا يمكن الفصل بينهما وحيث يقول مصطفى كيحل "لا يمكن الفصل بين الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية لأن العقلية الدوغمائية هي جوهر الأرثوذكسية فكل أرثوذكسية هي بالأساس دوغمائية"[2].

وقد حدد محمد أركون السياج الدو غمائي بعدة أو محددات هي:

1-إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلا أو كثيرا، ومشكلة من العقائد واللاعقائد (أو القناعات واللاقناعات) الخاصة بالواقع.

2-إنه يتمحور حول لعبة من القناعات (أو الإيمانات اليقينية ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة).

3-إنه يولد سلسلة من أشكال التسامح واللاتسامح تجاه الآخر[3] بذلك تكون الدوغمائية أكثر قوة وصلابة، كما استطاعت أن تعمق الاختلاف والتناقض بين نظام اللإيمان، أي كلما استطاعت أن تضع بينهما خطوطا تفصلهما عن بعضهما البعض "ولتحقيق البنية المعرفية للدوغمائية يحصرها آركون في ثلاثة طرق وهي:

1-الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

2-اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدة نمتلك المعرفة الحقيقية.

3-اليقين المرافق بخطأ اللإيمانيات واللاعقائد".

كما أن البنية الدوغمائية أو العقلية الدوغمائية عنده لا تميز بين العقائد التي ترفضها وتعتبرها خاطئة، كما أن العقلية الدوغمائية تلجأ دائما إلى تأويل ما هو مناقض

[1]- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 27.

[2]- مصطفى كيحل: مرجع سابق، ص 110.

[3]- محمد آركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مرجع سابق، ص 06.

لأسسها، حتى يبدو مطابقا لمبادئها الأساسية ويضيف آركون إلى هذه الخصائص خاصية أخرى مفادها أن العقلية الدوغمائية تكون صلبة أكثر "كلما كان منظورها الزمني موجها بشدة نحو نقطة بؤرية، أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل، لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية".[1]

ويعتبر محمد أركون أن العقلية الدوغمائية تشكل أهم عائق من عوائق النزعة الإنسانية حيث يقول في هذا الصدد: "في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد واللإعتقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتنفي ما عداها، والأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق التي لا يمكن تجاوزها، كما وتقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك ورؤية محددة للواقع وأجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة، وكل هذه المعتقدات تعرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة".[2]

فالسياج الدوغمائي بهذا المعنى هو تلك المساحة من العقائد لا يمكن الخروج عنها، والتي ترتبط بأرثوذكسية دينية ومذهبية وإيديولوجية معينة وتشكل معارضة صريحة لكل محاولة للاستكشاف والتحري وإعمال الروح النقدية.

ويرى محمد أركون أن المجتمعات العربية والإسلامية راحت تتكفئ على ذاتها داخل السياج الدوغمائي المغلق، وازدياد توسعه وانتشاره حيث يقول في هذا الصدد: "إن تقوية السياج الدوغمائي المغلق وازدياد توسعه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يمكن تفسيره إلا من خلال بقاء وصمود ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات قصدت الله، السلطة السياسية، والجنس"[3].

---

[1]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص06.

[2]- محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، مصدر سابق، ص 17.

[3]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص08.

ثم يشرح مصطفى كيحل هذه القضايا الثلاث (الله، السلطة السياسية، الجنس) في قوله: "تم تحديد هذه القضايا بشكل مقدس في الوحي، ذلك أن العلماء وحدهم ورجال الدين هم الذين يستطيعون تقديم معرفة بكل قضية، أما فيما يخص السلطة انتهى العلماء إلى تكرار مبدأين يغلبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون وهما:

1-إن طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

2-طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة"[1].

وهذا يعني أن هاتين الفكرتين تتيح لرجال الدين المحافظة على فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، كما تتيح لهم الحفاظ على النظام السياسي القائم حتى ولو كان الحاكم جائرا من أجل تجنب وقوع الشر والحرب والفتنة...

وبالنسبة لمحمد آركون مهمته ليست الكشف عن الشروط التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي المغلق وتعيد إنتاجه بشكل مستمر، ولكن يركز آركون على محاولة الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، وللخروج منها يقول في هذا السياق: "إن اللحظة الأوروبية المسيحية التي استطاعت أن تفكك السياج الدوغمائي عن طريق العلمنة التدريجية للمجتمع وصعود الحداثة العقلية والثقافية، وذلك نتيجة للدور الرائد الذي لعبته البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية، ولكن بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فإنه لا توجد لحد الآن الطبقة الاجتماعية القادرة على لعب الدور التاريخي المشابه للدور الذي لعبته البورجوازية في الغرب، كما أن طبقة المثقفين الليراليين، لم تستطع أن تفتح ثغرة في السياج الدوغمائي المغلق عن طريق فرض بديل جديد جوهره ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاستخدام من قبل القوة الحية والفعالة في المجتمع"[2].

[1]- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مرجع سابق، ص 59.

[2]- محمد آركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 8.

ويضاف إلى أن كل الإيديولوجيات التي سادت في الفكر العربي الحديث كانت إيديولوجيات دوغمائية بامتياز كالماركسية والقومية والسلفية، فهي تفرض على الناس رؤية واحدة وهذا ما ذهب إليه محمد عابد الجابري حيث ألمس ذلك في قوله: "الرؤية من زاوية واحدة هي رؤية الناس رؤية واحدة، فكنا لا نرى إلا مفتاحا واحدا ووحيدا، والدوغمائية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب"[1].

3-المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه:

استعمل محمد آركون هذين المصطلحين كثيرا حيث اعتمد عليهما في دراساته للخطاب الإسلامي، حيث تطرق إلى عدة أنواع من الخطابات وهي:

- الخطاب الإسلامي المعاصر.
- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي.
- الخطاب الاستشراقي.
- خطاب علوم الإنسان والمجتمع.

ويعتبر آركون أن هذه الخطابات هي من أهم الدراسات التي سيطر عليها هذا الفكر، خاصة في مجال انبثاق النزعة الإنسانية، حيث يقول في هذا الصدد: "إن الخطاب الإسلامي بكل أنواعه يحمل حجما كبيرا من اللامفكر فيه الذي يتعاظم باستمرار، وذلك من شأنه أن ينسف كل مشروع لأنسنة التراث لأن من صفات الموقف الإنساني أو الأنسنة الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية وتلك صفة من الصفات الأساسية التأسيسية للموقف الإنساني وكانت هذه التعددية سائدة ومقبولة معترف بها وبمنافعها في فجر الإسلام وضحاه"[2].

[1]- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992، ص 48.

[2]- محمد آركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 89.

خاتمة

خاتمة:

من خلال دراستي هذه وتحليلي لأهم عناصر وجوانب الإشكالية عبر الرسالة أنتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها وهي:

بالنسبة لمشروع أركون فهو مشروع يندرج ضمن العقلانية العربية (نقد العقل العربي) فاركون من خلال مشروعه الفكري يحاول أن يفتح لنا آفاقا جديدة للتفكير ويدعو الباحثين إلى الانخراط في هذا المشروع أكثر مما يشرع هو شخصيا القيام بعمليات تطبيقية عليه.

فآركون يعتمد على العديد من المناهج التي استوحاها من الغرب وأراد أن يطبقها على التراث الإسلامي كما وجدت أن كثير من الاهتمامات لا يوليها أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصلية، وهي حقول الثقافة الغربية إلى حقول جديدة وهي حقول الثقافة العربية الإسلامية.

حيث أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية ويسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها وظهورها، ولا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقد غير مشروط هذا ما جعلني في حيرة من أمري حيث لم يعتمد على أية وسائل أو آليات أو شروط لهذه المناهج، فهو ينقلها مباشرة من نص لآخر دون أن يخضعها للتعديل والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت ذاته يحاول أركون جاهدا إلى تطويع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج فهو يرى بأنها ضرورية ويجب على كل دارس أن يخضع النصوص الدينية لهذه المناهج الغربية هذا بالنسبة للمنهج والمشروع أما بالنسبة للنزعة الإنسانية التي ارتبطت باسمه فهو يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوربا.

فقد ازدهرت في العالم الإسلامي واحتضنها حواضر مختلفة كبغداد وأصفهان والري، وشيراز وقرطبة، وسجل أركون أيضا أن النزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالا عن الوحي أو الدين بل ظلت مرتكزة عليه، بمعنى أن المرجعية الدينية كانت

تمثل حدودا ثابتة لا يمكن الخروج عنها أو تجاوزها، ومن يخرج عنها في تلك الفترة يمثل ما اصطلح عليه اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وذلك عكس النزعة الإنسانية في الغرب والتي بلغت أوجها في القرن 18 (عصر النهضة) حيث تم فيها الخروج عن الدين، ثم تمركزت هذه النزعة على الإنسان، وذلك من خلال الخروج عن قوانين الكنيسة واختراق الميتافيزيقا الغربية وتفكيك مسلماتها.

وقراءة النصوص الدينية قراءة تاريخية مما أحالها إلى نصوص بشرية مع أعمال سبينوزا، هيدجر وماركس وميشال فوكو...الخ وظل أركون يبحث في أسباب تراجع النزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي والتأسيس لما سماه "سيسيولوجي الفشل" لمعرفة لماذا نجح ابن رشد ومسكويه والتوحيدي في الغرب وفشلوا عند العرب، ونجحت العقلانية والحداثة هناك وفشلت هذا فهو يأمل على بعث الموقف الإنساني في الساحة العربية الفكرية في العصر الحديث من خلال الاسترشاد بالفلسفة العربية الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المراجع:

المصادر:

القرآن الكريم.

1.محمد آركون: الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

2.محمد آركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

3.محمد آركون: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، لبنان.

4.محمد آركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، المغرب، 1992.

5.محمد آركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1999.

6.محمد آركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

7.محمد آركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

8.محمد آركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، 2000.

9.محمد آركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.

10.محمد آركون: تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياحات الدوغمائية المغلقة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2011.

11.محمد آركون: حول تشكل الأصولية (دراسات عربية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998.

12.محمد آركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط2، بيروت، 2000.

13.محمد آركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 2001.

14.محمد آركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991.

15.محمد آركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001.

16.محمد آركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 29.

17.محمد آركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2009.

18.محمد آركون: نزعة الأسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية والتوحيدي)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

19.محمد آركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية والتوحيدي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1997.

المراجع:

20.إبراهيم بسيوني: بداية جديدة للحوار والفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، بدون تاريخ.

21.إبراهيم بسيوني: بداية للحوار حول الفكر والفلسفة الإسلامية، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط1، 1997.

22.إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، ج2، بدون تاريخ.
23.أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، ج4، ط2.
24.أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1957.
25.ألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.
26.أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل: المجلد 2، منشورات عويدات، باريس، ط1، 1996.
27.أنور مغيث وآخرون: النزعة الإنسانية (دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط2، ب.ت.
28.جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط2، 1973.
29.حاتم بن الهادي الساطي: دراسات دينية قراءة في كتاب نزعة الأنسنة في الفكر العربي (حيل مسكويه والتوحيدي) في 24 أفريل 2014، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
30.ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتع: عبد الهادي أبو ريدة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
31.رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون).
32.سعد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.
33.السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأزم دار المنتخب للدراسات والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 1998.
34.طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيوندن، ط1، و.م.أ.

35.عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ط1، 2001م.
36.عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ج1، ط1، 2001م.
37.عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1965.
38.عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.
39.عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (مادة ابن رشد) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
40.عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.
41.على حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1995.
42.علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 1998.
43.علي حرب: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية) المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط2، 2004.
44.علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1993.
45.علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، بيروت، لبنان، 2005.
46.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط1، بدون تاريخ.
47.فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

48.فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي (أصولها وحدودها) إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2015.
49.فضل سالم العيسي: النزعة الإنسانية في شعر الرابطة القلمية، دار اليازوري للطباعة والنشر، عمان، الأردن، 2006.
50.فيصل بديرعون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر والطباعة، ط6، بدون تاريخ.
51.محسن عبد الحميد، تجديد للفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424- 2003.
52.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992.
53.محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر الغربي، عويدات للطباعة والنشر، ط1، 1982.
54.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990.
55.مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1.
56.مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ نشأة الفلسفة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، القاهرة 1944.
57.نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
58.نصر حامد أبو زبد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001.
59.نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 1990.
60.هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2005.

61.هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الأصول حتى وفاة ابن رشد، تر: حسين قبسي ونصير مروة، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1998.
62.M.M Sharif الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، تر وتعليق أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1986.

المجلات:

63.عماد عبد الرازق: أركون ومشروعه النقدي، مجلة إسلاميات، العدد2 الجزء2، أكدال، المملكة المغربية، الرباط، 2015/05/06.
64.فؤاد اليزيد السني: مع المفكر محمد أركون وخطابه التأويلي الخفي، المجلة الأدبية، العدد 3، 30 أكتوبر 2010.
65.مخلوف بشير: مشروع أركون، مجلة الحوار الثقافي (دفاتر فجرية)، العدد1، ربيع وصيف بئر الجير، وهران، الجزائر، 2012.

المذكرات:

66.مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد آركون، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف الأستاذ زروخي إسماعيل، جامعة منتوري قسنطينة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2008/2007.

المواقع الإلكترونية:

67.النزعة الإنسانية في أوروبا wikipidia.ag/wiki إنسانية 28 ديسمبر 2015.

الملاحق

ملحق السيرة:

إن السيرة الذاتية لمحمد أركون "تتداخل مع سيرته العلمية إلى حد كبير، ومن ثمة فإن الكشف عن السيرة الذاتية لآركون يحيلنا إلى المعالم الأساسية لفكره و"محمد أركون" في نصوصه نادرا ما يتحدث عن سيرته الذاتية.

فمحمد أركون أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر ولد سنة 1928 بقرية "تواريت ميمون" بأعالي جبال جرجرة بولاية تيزي وزو في منطقة القبائل الكبرى[1] فنشأ في أسرة ميسورة الحال وفي هذه القرية بالذات قضى أيام طفولته فتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات في المرحلة الابتدائية، وتكون حسب النظام الفرنسي آنذاك عن "الآباء البيض" ليتعرف من خلال ذلك على بعض من التراث اللاتيني وصفحات الشخصية أمثال القديس أوغسطن Sant augustin وتارتوليان: الفر جيل ومنذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية.

ويذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري ليعمل مساعدا لأبيه في التجارة، ثم يتابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران، حيث انتقل بين ثانويتين وهما: "أرديون ولاموسير" وفيهما أمضى دراسته الثانوية.[2]

وبعد أن انهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل على سنة 1952 على شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين وكان ذلك أول اتصال له بالفكر العربي الحديث كما اشتغل في تلك الفترة بثانوية الحراش بالجزائر العاصمة التي كانت تعرف آنذاك باسم "ميزون كاريه" Maison carrée

---

1- كميل الحاج: الموسوعة الفلسفية الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة ناشرون، بيروت، لبنان، ب.ت، ص 26.

2- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، مرجع سابق، ص 167.

ويبدو أن أركون لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقول: "لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، فأنا لقد تعلمت على يد شخص اسمه هنري بيرس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري، ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا، مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية، وأن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة 1951.[1]

وبعدها انتقل أركون إلى فرنسا ليدرس هناك وفي سنة 1957 سجل أركون بحثا ميدانيا مع جاك بيرك "لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل" ولكن اندلاع الثورة وعمليات لاكوست العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع منصحه "ريجيس بلاشير" بتسجيل مشروع بحث حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي وهو البحث الذي نال به شهادة الدكتوراه.

وبعد ذلك انتسب إلى جامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية، وشغل منذ عام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن وأنجز العديد من الأعمال العلمية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.

توفي أركون في 14سبتمبر2010 عن عمر ناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في باريس ودفن بالمغرب.

مؤلفاته: الفكر الإسلامي قراءة علمية.

- الإسلام: الأخلاق والسياسة.
- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.
- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو نقد العقل الإسلامي.

1- رون هالبير، مرجع نفسه، ص 167.

- من الاجتهاد إلى العقل الإسلامي.

- من فيصل التفرقة إلى فيصل المقابل: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي).

- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.

- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وغيرها من المؤلفات الأخرى الكثيرة.

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرفان	
مقدمة	أ
مدخل: في معنى الفكر الإسلامي ونشأته	
تمهيد	6
I-إشكاليات الفلسفة الإسلامية	7
1-إشكالية التسمية	8
2-إشكالية التأصيل	11
II-العوامل التي أدت إلى نشأة الفلسفة الإسلامية	16
1-العوامل الداخلية	17
2- العوامل الخارجية	20
III-مفهوم الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية	21
1-مفهوم الفكر	21
2-الأنسنة في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية	24
الفصل الأول: المرجعية الفكرية لمشروع آركون	
I.المصادر التي استقى منها أركون مادته العلمية	29
أ-مصادر الفكر الغربي	29
ب- المصادر الغربية	36
II.منطلقات المشروع الآركوني	39
توطئة	39
أولا: ملامح وسمات المشروع النقدي الآركوني	41
ثانيا: منطلقات وأبعاد المشروع الآركوني	42
أ- مفهوم العقل الإسلامي	42
ب- مشروع الإسلاميات التطبيقية	45
III.المناهج التي استعملها أركون في دراساته النقدية	49

أ- المنهج التاريخي	50
ب- المنهج الألسني والسيميائي	52
الفصل الثاني: دراسة تطبيقية لكتاب نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)	
I- أسباب تطور وظهور النزعة الإنسانية في الفكر الغربي	63
1- البداية	63
2- مميزات النزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي	64
3-أساب ظمور النزعة الإنسانية في الفكر العربي	65
4- محاولة بعث وإحياء النزعة الإنسانية في الفكر الغربي	69
II-أثر الفلسفة العربي في فكر آركون	76
1-التوحيدي	77
2- موقف أركون من نزعة مسكويه	83
III-العوائق التي تقف أمام تحقيق النزعة الإنسانية	85
1- الأرثوذكسية الدينية	86
2-السياج الدوغمائي	90
3-المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه	93
خاتمة	95
قائمة المراجع	98
الملاحق	105

تم بحمد الله

ملخص:

قادتني هذه الدراسة إلى فهم واسع وشامل حول مشاريع محمد آركون النقدية والتي تتجلى كلها في نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي خاصة وترتكز أيضا على نقد أسس ومسلمات العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة، فهو صاحب مشروع نقدي وشامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإنساني حيث يعتمد خلالها إلى تطبيق عدة منهجيات استوحاها من الغرب فقد اعتمد "أركون" على المنهجية المتعددة الاختصاصات، ويضاف إلى هذا أن آركون لم يلتزم بمنهج واحد معين لذلك بقيت كتاباته مفتوحة لمن أراد البحث والدراسة فيها.

وفتح مشاريع معمقة لدراسة الفكر الآركوني وقد ركزت في دراستي هذه على النزعة الإنسانية التي ارتبطت باسمه، فإنه يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوروبا، فهو يؤكد على أن التفاعل الذي حصل بين التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية كان له الفضل في ظهور هذه النزعة حيث استطاع الفلاسفة أمثال: الفرابي، ابن سينا، ابن رشد، والفلاسفة الأدباء أمثال أبو حيان التوحيدي، وابن مسكويه والجاحظ...الخ، أن يجسدوا الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينية والعقلانية، بمعنى أنهم استطاعوا الجمع بين الدين والفلسفة بكثير من الحرية، فلقد استطاع المعتزلة أن يجسدوا الموقف العقلاني ذو النزعة الإنسانية في مجال العقيدة، حيث أن هذه النزعة لم تدم طويلا فاندثرت وضمرت بعد ذلك ثم كما نستطيع القول بأنها قد تلاشت في العصر الحديث على غرار أوروبا التي عرفت النزعة الإنسانية خلال هذا العصر تطورا كبيرا ملحوظا.

Résumé:

Cet étude me fait comprendre le projet et la pensée de Mohamed Arekon sur la critique et tout cela réside dans la critique de l’esprit arabe et surtout la critique de l’esprit islamique .Elle est fondée sur les principes et les donnés de l’esprit productif au pensée, à la culture et à la modernité

Mohamed Arekon est l’auteur de ce pensée critique et globale .11 étudie les conditions valides à tout les savoirs produisent par l’esprit humaine dans la mesure où il applique plusieurs théories inspirés de l’orient .Arekon fonde ses idées sur la théorie multidisciplinaire.

Je focalise mon étude sur le courant humaine qui porte son nom «Pensée Arekonique». Ses études montrent que le courant humaniste est connu par la civilisation Arabo-musulman avant de celle de l’Europ. C’est par interaction de la philosophie grecque est du patrimoine Islamique que ce courant connais la parution.

Les philosophes tels : El Fârâbî, Ibn Cinna, Ibn Rochd et Djahiz ...etc. peuvent adopter le pensé humaniste qui s’ouvre sur les sciences religieux et rationnels autrement dit : Ils associent librement la religion et la philosophie .Ainsi qu’à El Mouaàtasila qui adopte l’idée rationnelle de courant humaniste dans le domaine religieux .Mais ce courant ne dure pas longtemps et se disparait à l’époque moderne, par rapport à l’Europ, il connaît un développement remarquable pendant cet époque.