نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون

بنية وتفكيكًا

الدكتور: علي عبد الفتاح مُحَمَّد عبده

المسمى الأكاديمي: مدرس الفلسفة الإسلامية

قسم: الفلسفة الإسلامية، الكلية: دار العلوم، الجامعة: القاهرة

ملخص البحث

يعد نقد العقل الإسلامي المشروع الفكري الكبير الذي نذر له حياته وفكره؛ فكل آرائه وأفكاره تندرج تحت هذا المشروع الكبير، الذي يسميه مشروع العمر؛ ولذلك لن نفهم أفكار أركون إلا بالوقوف على أبعاد هذا المشروع الذي تتبلور تحته كل آراء الرجل وتوجهاته.

وفي سبيل نقد العقل الإسلامي يميز أركون بين نوعين من العقول:

الأول: هو العقل الكلاسيكي الإسلامي، وهذا العقل هو سبب تخلف المسلمين وتراجع دورهم الفكري والحضاري؛ لأنه عقل تكراري اجتراري لآراء السابقين دون نقد أو تمحيص لها، وقد افترض طرقًا عدة يمكن من خلالها التعرف على هذا العقل، ولكنه يرى أن أكبر ممثل لهذا العقل هو كتاب "الرسالة" للشافعي؛ حيث يرى أن هذه الرسالة هي التي أصَّلَت لتجمد العقل الإسلامي وتراجع دوره الحضاري، بعد قضائها على مبدأ النقد.

والثاني: هو العقل الاستطلاعي التقدمي المنبثق المعتمد على الشك والنقد لكل شيء، وهذا العقل الذي ينشده؛ فهو ينشد عقلًا لا يؤمن بمقدسات ولا تابوهات أو مسلمات؛ ولذلك يعتمد منهجًا جديدًا في نقد العقل الإسلامي يسميه بالإسلاميات التطبيقية، وقد تحدث عن مواصفاتها ومميزاتها، وقد اتخذها معولًا لمحاولة هدم ونقد كل الثوابت الإسلامية، ولأهمية هذا الموضوع –ولا سيما أن أركون يشكل مدرسة فكرية كبيرة– فقد أردت الوقوف على أبعاد هذا المشروع، معتمدًا منهجًا وصفيًّا نقديًّا في تناوله.

الكلمات المفتاحية: أركون، نقد، العقل الإسلامي.

Abstract

Criticism of the Islamic mind at Mohammed Arkoun: structure and deconstruction

Islamic mind criticism is the great intellectual project that Arkon has given his life; all his views are part of this great project. We won't understand Akron's ideas except after meditating these project aspects.

Arkon distinguishes between two types of Islamic minds: the first is the classical type, and this type is the reason behind the Muslims backwardness and the decline of their Civilization role; because it is a repetitive mind of the previous opinions without criticism. He has hypothesized several ways to recognize this mind, but he believes that the greatest representative for this mind is "The Message" book for Shafi. This book is the backbone for this mind in his opinion.

The other type is liberal explorative mind that always criticizes everything (sanctities, taboos or axioms). This is the mind that he seeks. Therefore, he adopts a new approach in criticizing the Islamic mind, which he calls applied Islamism. He broadcasts about its features and specifications. He used this project to criticize and demolish all the Islamic constants and fundaments. Because of the value of this theme, I want to identify this project aspects, I adopt critical descriptive approach in dealing with it.

Keywords: Arkoun, Criticism, Islamic Mind

نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون
بنية وتفكيكًا

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا مُحَمَّد وعلى آله، وصحبه أجمعين،

وبعد:

فهذا بحث بعنوان "**نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون؛ بنية وتفكيكًا**" أردت من خلاله الوقوف على أبعاد هذا المشروع، وما له وما عليه، ولا سيما أن صاحبه قد طبَّق ذكره الآفاق، وشغل الناس.

أهمية البحث:

ترجع أهمية هذا البحث إلى أسباب عديدة يأتي على رأسها:

أولًا: شخصية أركون نفسه؛ فهو يشكل مدرسة فكرية يتوزع تلاميذها في المشرق والمغرب فَتُتَلقى أفكاره بقبول حسن، وعلى الجانب الآخر هناك من يزدريه ويزدري آراءه، وهذا يحفز الباحث على محاولة بيان إيجابيات وسلبيات صاحب هذا المشروع.

ثانيًا: الموضوع الذي تدور حوله الدراسة؛ فهو يتناول بالنقد كل التراث الإسلامي، بما فيه القرآن الكريم، والسنة المطهرة، محاولًا زعزعة كل الثوابت، وهذا يلقي بالتبعة علينا لأداء حق البيان الذي أُمِرْنا به.

إشكالية البحث:

لقد أفنى أركون حياته في محاولة إنجاز مشروعه لنقد العقل الإسلامي، وهو يعتبره مشروع العمر، فلو فهمنا أبعاد نقد أركون للعقل الإسلامي نكون قد فهمنا كافة آراء أركون، ومن ثم فإن هذا البحث يحاول الإجابة على سؤالين تتحدد بهما طبيعة هذا المشروع وأبعاده، وهما:

السؤال الأول: ما العقل الذي أفنى أركون حياته في نقده؟

السؤال الثاني: ما العقل الذي ينشده أركون ويريده؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

. محاولة فهم مشروع أركون الذي فتن العديد من الباحثين.

. إظهار إيجابيات وسلبيات هذا المشروع حتى نكون على بينة من أمرنا، فلا نميل كل الميل، ولا تزيغ بنا الأهواء.

. محاولة فهم نظرة التيار الحداثي العربي المعاصر للتراث الإسلامي باعتبار أركون يمثل رأسًا من رءوس هذا التيار.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع:

. «نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون»، مختار الفجاري، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١ (٢٠٠٥م).

. «مُحَمَّد أركون، مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه»، الطاوس أغضابنه، بحث منشور ضمن موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١ (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).

ولكن أزعم أن ما يفرق هذه الدراسة عن هاتين الدراستين، أنهما قد اهتما –في الجانب الأغلب الأعم– بالجانب الوصفي التحليلي، مغفلين إلى حد كبير الجانب النقدي، وقد حاولت هذه الدراسة أن تحلق بجناحين؛ الوصفي والنقدي معًا، ولذلك فقد أفردت مبحثًا للتعقيب على مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي.

حدود البحث:

سيعتمد هذا البحث على معظم كتابات أركون، لا سيما أن هذا مشروع عمره، فكل كتاباته يتغلغل فيها جانب أو جوانب تعد بمثابة الروافد لنقد العقل الإسلامي.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث:

الأول: بنية العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون.

الثاني: تفكيك أركون للعقل الإسلامي.

الثالث: تعقيب.

وقد ذيلت **بالخاتمة** وفيها نتائج هذه الدراسة.

منهج الدراسة:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي والنقدي معًا لأهميتهما في فهم مشروع أركون وتقييمه.

المقدمة:

لقد كان العرب والمسلمون يعيشون إبان عصور الظلام الأوربية ازدهارًا فكريًّا وحضاريًّا شمل جميع مناحي الحياة؛ فقد بلغوا التمام في كل شيء، ولكن لكل شيء إذا ما تم نقصان؛ فقد تبدلت الأحوال، وتوالت النكسات والانتكاسات على المجتمعات العربية والإسلامية، وعلى الجانب الآخر فقد صعد الأوربيون سلم المجد، وتربعوا على عرش الحضارة، وبلغوا ذرى التقدم والازدهار، وأصبحنا -نحن العرب والمسلمين- نعيش في عصور ظلام عربية حنادسها أشد اسودادًا من نظيرتها الأوربية إبان انحدارها.

وهنا يأتي دور المفكر الذي يفزع إليه الناس في المدلهمات، ويلوذون به في النكبات، فكثر الحديث عن أسباب هذه الكبوة الحضارية وكيفية الخروج منها، وأدلى الكل بدلوه، وأعمل فكره. وكان الفلاسفة في طليعة هؤلاء المفكرين؛ فهم عقل الأمة النابض، وطليعتها الفكرية، فتحدثوا عن كل هذه الأمور، ويكاد يجمعون على أن أكبر أسباب هذا التدهور والانحطاط فكريٌ بالأساس، ولما كان العقل أداة التفكير كثر حديثهم عن العقل الذي لاكته كل أفكار الفلاسفة، ولا سيما في أخريات القرن العشرين، التي تحول فيها العقل نفسه إلى مسار "للصراع بين التيارات الأيديولوجية العربية المتنازعة، كل يتهم خصمه بالبعد عن العقل والعقلانية"[(١)]؛ فقد انقسم أتباع هذه التيارات بين من يدَّعون أنهم حاملي مشاعل الأصالة، وبين المبشرين بالمعاصرة، أو بين أرباب الحداثة والمعاصرة، وانقسم الناس تبعًا لهذه القسمة، حتى حدث ما يشبه الصراع بين هذين القطبين الكبيرين، وتبعًا لذلك تعددت المواقف وتشعبت الآراء؛ فهذا يدعي أن ثقافته العربية تشتمل على قيم التقدم والنهضة، وبالتالي لا بد من إحياء هذا التراث والنهل منه، وما الحداثة إلا رجس من عمل الشيطان لا بد من اجتنابها، وذاك يرى أننا لن ننهض إلا إذا سرنا سيرة الغرب شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، وطرف

(١) مرشو، د. غريغوار منصور، وباتشيكو، د. خوان أنطونيو، (٢٠١٢م) «**العقلانية في الفكر العربي المعاصر**»، ط١، دمشق، دار الفكر، ص٦٣.

ثالث يرى ضرورة الاتكاء على الماضي ليكون سلَّمًا ننهض به، دون إغفال عوامل النهضة الغربية. وهكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة "محور التفكير العربي في العصر الحديث، ومصدر حواراته الأساسية"(١).

وكان ممن خاض هذا الصراع (مُحَمَّد أركون) الذي تدثر برداء العقل ورأى فيه سر عودة العرب والمسلمين إلى الصدارة من جديد، وبدونه لن يكونوا فاعلين في العالم بعد أن غابوا عنه لعشرات السنين، ومن هنا كان مشروعه الذي نذر له حياته، والذي تدور حوله كل آرائه وأفكاره، مشروع (نقد العقل الإسلامي)(٢) حتى يمكننا القول مطمئنين أن هذا المشروع هو مشروعه الكبير؛ فكل كتاباته وحواراته تشكل رافدًا من روافد هذا المشروع، الذي يسميه "مشروع العمر"(٣)، ثم هي تصب فيه لتغذيه وتنميه، ففيه وضع عصارة فكره، الذي يقوم على العلاقة الديالكتية(٤) بين العقل الإسلامي الكلاسيكي -كما يسميه-

(١) غليون، برهان، (٢٠٠٦م) «**اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**»، ط٤، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص٢٠.

(٢) يعد مُحَمَّد أركون من أوائل من استخدموا مصطلح (العقل الإسلامي)، ولعله يسير على نهج مُحَمَّد عابد الجابري الذي استخدم مصطلح (العقل العربي) "انظر: الجابري، مُحَمَّد عابد، (٢٠٠٩م)، «**تكوين العقل العربي**»، ط١٠، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، والجابري، مُحَمَّد عابد، (٢٠٠٩م)، «**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**»، ط٩، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. وقد استخدمه "كمفهوم إجرائي لتحليل منظومة المعرفة التي أنتجها المسلمون في العهد الكلاسيكي، وتحديد الابستيمات الرئيس التي تشتغل في تلك المنظومة، فتشكل داخلها موضوعات التفكير، أو أدوات الإنتاج، أو عوائق التفكير، أو حدود إمكانه" انظر: بلقزيز، د.عبد الإله، (٢٠١٤م)، «**العرب والحداثة (٣) نقد التراث**»، ط١، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٣٨٣، وممن سبق الجابري في استخدام هذا المصطلح زكي نجيب محمود في مقاله في مجلة روز اليوسف القاهرية بتاريخ ١١ نيسان ١٩٧٧، تحت عنوان (العقل العربي يتدهور)، وكذلك أحمد موسى سالم في كتابه: «**العقل العربي ومناهج التفكير الإسلامي**». (انظر: طرابيشي، جورج، (١٩٩٦م)، «**نقد نقد العقل العربي**»، نظرية العقل، ط١، بيروت، لبنان، دار الساقي، ص١١.

(٣) أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠٠م)، «**قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟**» ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص١٨٤.

(٤) الجدلية.

والعقل الاستطلاعي المنبثق الذي ينشده[١]، والذي يرى في هذا الأخير قارب النجاة الذي يمكن به تجاوز سلبيات العقل الأول، الذي يرى فيه سبب أزمة المسلمين وتراجع دورهم الحضاري.

وهذان العقلان يشكلان طرفي نقيض بين ظلام القروسطية[٢]؛ حيث ساحة العقل المغلقة، والتي كان العقل فيها لاهوتيًّا مركزيًّا، ولغويًّا مركزيًّا؛ بمعنى "أنه كان متمركزًا حول الرؤيا اللاهوتية للوجود، أو سجين هذه الرؤيا، ولا يمكن أن يخرج منها، وكان متمركزًا حول اللغة، أو النطق، أو المنطق بالمعنى المقدس للكلمة؛ أي الكتاب المقدس"[٣] وبين عصر الأنوار، عصر الحداثة، التي خرج فيها العقل من السجن اللاهوتي، وتحرر من أغلال الأرثوذكسيات[٤] التي تقيده، وتكبح جماحه، فمع هذا العقل سنجد الإطار مفتوحًا ومنفتحًا للحداثة بصفتها مشروعًا لم ولن يكتمل أبدًا، وبالتالي سنجد أن العقل "يظل مركزًا لغويًّا؛ لأنه معبر عنه من خلال اللغة، ولكن لا يعرف أية حدود إلا الحدود التي يحدها هو لنفسه"[٥] فللعقل السيادة الكاملة على نفسه وعلى من حوله.

إذن (مُحَمَّد أركون) يحاول من خلال نقده للعقل الإسلامي أن يتجاوز مرحلة يراها تحمل شرًّا محضًا إلى مرحلة يراها خيرًا محضًا؛ مرحلة يراها أقامت بنيانًا لم يستطع المفكرون أن يَظْهَرُوه وما استطاعوا له نَقْبًا، ويحاول هو أن يزيل هذا السياج الدوغمائي[٦] الشديد باختراقه من داخله، وهذا ما يقوم عليه مشروع (أركون) في نقد العقل الإسلامي.

(١) سيفرد للتعريف بهما مساحة كبيرة في هذا البحث.

(٢) القرون الوسطى.

(٣) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص١٨٤.

(٤) الأرثوذكسية تعني الخط المستقيم، فهي كل مذهب يدعي امتلاك الحقيقة والمعصومية، أو الخط الوحيد الصحيح المستقيم القويم، أو الرأي القويم الصحيح، وما عداه فمنحرف، وبعيد كليًّا أو جزئيًّا عن المذهب الصحيح.

(٥) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص١٨٤.

(٦) هذا المصطلح من اختراع أركون، ويعني اعتداد كل صاحب عقيدة بعقيدته، معتبرًا إياها الصواب الوحيد، الذي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وما عداها باطل، وشر محض، وهذا ينطبق على أتباع الأديان الذين ينظرون إلى غيرهم نظرة احتقار وتسفيه.

المبحث الأول

بنية العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون

إذا كان العقل في معناه العام هو "قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية"(١)؛ فبه تُدرك ماهيات الأشياء، والمعاني المجردة، والعلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، وهو وظيفة التفكير الصحيح لدي الإنسان. فالعقل الإسلامي إذن -إذا صح هذا التعبير- هو الذي يدرك حقيقة الأشياء انطلاقًا من النص الديني الذي يشكل للمسلم الحقيقة المطلقة، والمعيار الذهني المقدس الذي لا يعتوره نقصان ولا يعتريه ضلال، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

أقول: إذا كان هذا هو العقل الإسلامي في مخيال الجماعة المؤمنة؛ فإن (أركون) سيتجاوز هذا المعنى بكثير؛ فهو يريد بالعقل الإسلامي كل أنظمة الفكر الإسلامية، وكل التراث الثقافي الإسلامي، سواء أكان مكتوبًا أم شفهيًّا، إنه يشتمل على كل الثقافة والعلوم الإسلامية. إن هذا المشروع الذي يتبناه (أركون) يهدف إلى "القراءة التحليلية المقارنة الاسترجاعية المستقبلية، أو التراجعية التقدمية(٢) لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية"(٣). إنها المنهجية التي تغوص في أعماق التراث العربي والإسلامي منذ بداية تشكله حتى يومنا هذا، وتغربله وتنقيه وتنقحه من أجل "معرفة بنيته الداخلية، أو كيفية تشكله التاريخية طيلة القرون الستة الأولى بشكل خاص، فما جف منه وتخشب ومات نطرحه، ونبقي فقط على الجوهر الروحي والأخلاقي لرسالة الإسلام العظيم"(٤) متسلحة بكل

(١) كرم، يوسف، (٢٠١٤م)، «**العقل والوجود**»، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ص٨، وجارنجي، جيل جاستون، (٢٠٠٤م)، «**العقل**»، ترجمة: محمود بن جماعة، ط١، دار محمود علي للنشر، ص١٤. مع التأكيد على أنه لم يتفق لا الفكر العربي، ولا حتى الغربي على تعريف واحد للعقل.

(٢) يقصد بها المنهجية التي ترجع إلى الوراء لتفيد منه في فهم الجذور الفكرية للقضية محل الدراسة، ثم تنتقل إلى الأمام لتعرف مآلاتها؛ فهي المنهجية التي تربط الماضي بالحاضر، حتى نفهم القضايا جيدًا وكيف حدث التطور بها.

(٣) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٤٦.

(٤) مقدمة صالح، هاشم لكتاب «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، أركون، ص٦.

مناهج العلوم الحديثة، إنه النقد الذي يقوم على ربط الماضي بالحاضر والعكس؛ لإعادة تقييم وتقويم شامل لكل الموروث الإسلامي.

وبناءً عليه فإن العقل بمعناه المجرد ليس حاضرًا في مشروع (أركون) إلا في أن "يحسن قراءة النص الديني الذي يحوي تلك الحقائق، والذي يرسم للبشر المعايير التي من شأن الالتزام بها أن يجنبهم المهالك، ويأخذهم إلى طريق الهداية والخلاص"[(١)]، إنه يقصد به كل آليات المعرفة في كل الخطابات الإسلامية بدون استثناء، حتى ولو كانت بعيدة عن مقتضى العقل الذي يحدده الخطاب العقلي أو الإسلامي أو الكلامي أو الفلسفي[(٢)]؛ فنحن أمام عدة أشكال للعقل الإسلامي، أو عقل واحد له عدة تجليات تتعدد بتعدد مجالات المعارف والعلوم الإسلامية، والتوجهات الأيديولوجية أو الفكرانية في الثقافة الإسلامية، وبالتالي سنجده كثيرًا ما يتحدث عن عقل سني، وعقل شيعي، وعقل خارجي، وعقل مسيحي، وعقل يهودي، وعقل فلسفي، وأنثربولوجي، وعقل سياسي، ... إلخ[(٣)].

وإذا كان العقل الإسلامي الذي سينقده (أركون) يضرب بجذوره إلى بداية تنزل

(١) بلقزيز، د. عبد الإله، «**نقد التراث**»، ص٣٨٥.

(٢) نجد أن أركون يضع ضمن العقل الإسلامي أمورًا تناقض العقل المتعارف عليه كالجنون، والعاطفة، والخيال، والذاكرة. فالخيال والذاكرة مثلًا وإن كانا يختلفان عن المعنى المجرد للعقل إلا أن أركون يرى أنه لا يمكن فصلهما عن العقل "فالعقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أن العقل بحاجة إلى الخيال، ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه" . أركون، مُحَمَّد، (١٩٨٩م)، «**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص٢٣٦، ٢٣٧. وكذلك الجنون "هو عودة إلى العقل بذاكرة جديدة، وهذا يعني أن العقل لم يعد بنية مغلقة على ذاتها ومتعارضة مع البنى المجاورة لها، بل أصبح مفهومًا منفتحًا على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها" . الفجاري، د. مختار، (٢٠٠٥م)، «**نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون**»، ط١، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ص٦٧.

(٣) يقول أركون: "كلمة العقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"، «**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**»، ص٢٣٧، وانظر: أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠٩م)، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ترجمة: هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص٧٤.

القرآن على قلب مُحَمَّد (ﷺ)[١] حتى وقتنا الحاضر، وهي فترة طويلة بلا شك، وقد تغيرت فيها الإبيستيمات[٢] الحاكمة للفكر الإسلامي صعودًا وهبوطًا؛ فلذلك نجده يميز بين أربع مراحل أساسية تشكل معينًا معرفيًّا لنقد العقل الإسلامي، وهذه المراحل هي:

أولًا: مرحلة القرآن وبداية تشكل الفكر الإسلامي:*****

وتبدأ من تنزل القرآن حتى سنة ١٥٠ هجرية، ويقول بأن المطالع لآيات القرآن (الكريم) يرى أنه لم يستخدم (عقل) بصيغة المصدر، وإنما يستخدم عبارات استفهامية أو تقريرية مثل﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ ﴿**أَفَلَا يَعْقِلُونَ**﴾ و ﴿**يَعْقِلُونَ**﴾ و ﴿**لايَعْقِلُونَ**﴾ .....

كما أن القرآن يركز على الطابع الإبداعي والمجازي الذي يراه طاغيًا ومهيمنًا على الخطاب العقلي الاستدلالي البرهاني. أضف إلى ذلك أن القرآن يجعل القلب هو أداة المعرفة، وليس الرأس، ولما كان القلب هو مناط الشعور والخيال والعاطفة، فكذلك العقل بالمفهوم العقلي هو "عقل عملي، تجريبي (أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم)...، وليس أبدًا عقلًا باردًا تأمليًّا أو استدلاليًّا برهانيًّا"[٣]، ولذلك لما يأت الفقهاء والمفسرون ويحاولون استخدام آلية البرهان العقلي الاستدلالي على آيات القرآن فهذا خطأ.

ولما أكثر من استخدام الرمز والمجاز، فيخرج (أركون) إلى أن القرآن كله رموز، وبالتالي فكلمات القرآن التي نحاول أن نسقط عليها معارف العلم الحديث مثل: سماء، وأرض، وشمس، وقمر، ورعد، وبرق، ونجوم، ... إلخ ينبغي ألا تخدعنا، فهي "ليست

(١) آثرت وضع ألفاظ التبجيل في هذا الجزء الوصفي بين قوسين للتأكيد على أنها من عندي، فأركون ينكر استخدام مثل هذه العبارات، ولذلك سنجده يذكر ألفاظًا مثل: مُحَمَّد، الله، القرآن، ... مجردة.

(٢) الإبستيمة: مصطلح بلوره «ميشيل فوكو» لتحقيب تاريخ الفكر الأوربي منذ عصر النهضة وحتى اليوم، ...، وبيَّن فوكو أنه قد هيمنت على الفكر الأوربي ثلاثة أنظمة فكرية (أو ثلاثة إبستيمات) متعاقبة هي: نظام فكر العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، ثم نظام فكر العصر الكلاسيكي (بدءًا من ديكارت) ثم نظام فكر الحداثة (بدءًا من كانط) انظر: هاشم صالح، هامش أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص١٠٣، وهي النظام الفكري الذي يتحكم كليًّا في فترة زمنية محددة.

(٣) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٢٨٤.

مقصودة لذاتها؛ أي بمعناها الفيزيائي المحسوس، وإنما مقصودة بمعناها الرمزي والمجازي"[١].

ومن ثم فكل كتابات المفسرين والفقهاء الكلاسيكيين، والتي قدست على مر السنين، وأصبحت من الأرثوذكسيات التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها – يجب أن يعاد النظر فيها، فقد آن الأوان لكي يفهم المسلمون القرآن على حقيقته وأن يروه في "نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة، والمجازات المتفجرة التي تسحر الألباب"[٢].

كانت هذه هي ملامح العقل الإسلامي كما يستشفه أركون من آيات القرآن (الكريم) فهو عقل يتسم بالبساطة والسذاجة، ولا يُعْنَى بالتحليل المنطقي للظواهر والأشياء، ويرى أن كل الآيات التي تشتمل على ألفاظ من مثل﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ ﴿**أَفَلَا يَعْقِلُونَ**﴾ و ﴿**يَعْقِلُونَ**﴾ و ﴿**لايَعْقِلُونَ**﴾ ..... معناها "أفلا ترون إلى عجائب الله في خلقه؟ أفلا تلمحونها؟ ولماذا لا تؤمنون بي؟ أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبينها لكم؟ ... وبالتالي فالمعنى الأول، أو التزامني، لكلمة عقل في القرآن تعني مجرد الربط؛ أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالي، بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها ..."[٣].

ثانيًا: مرحلة العصر الكلاسيكي (١٥٠هـ–٤٥٠هـ/ ٧٦٧م–١٠٥٨م):

وهذه المرحلة التاريخية من عمر العقل الإسلامي يرى أنها مرحلة العصر الذهبي للعقلية الإسلامية؛ حيث تفاعل العقل الإسلامي مع العقل الفلسفي، والإغريقي، وظهر

(١) المرجع نفسه، ص٢٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٨٤، وهذه الدعوى من أركون تفرغ القرآن من كونه مصدرًا للتشريع وإصلاح الكون، وتدخله في نطاق الحيز الأدبي، البياني فقط، شأنه شأن أي عمل أدبي آخر، وتتيح لكل فرد حرية فهمه بطريقته الخاصة، وهذه ستدخلنا في نفق التأويلات والقراءات غير المنضبطة، وهذا ما ينشده أركون، وقد ذكر ذلك في أكثر من موضع، وسنشير إلى ذلك في ثنايا هذا البحث.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٨٥.

المعتزلة الذين أعلوا من قيمة العقل، كما ظهر العديد من الفلاسفة الكبار أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن طفيل، ... وقد أحدثت هذه العوامل مجتمعة صراعًا "ضد المعرفة الأسطورية، أو ضد المتخيل الديني المهيمن"[(١)]، الذي كان إرهاصًا ونواة لصراع ومدافعة ستظل قائمة بين المقلدين المتعلقين بأهداب الماضي وما يمثله من دوغمائية مغلقة، وبين العقلانيين المطلعين على آخر ما أنتجه الغير من معرفة وعلوم وأفكار ونظريات.

ثالثًا: مرحلة العصر السكولاستيكي[(٢)]:

وهي المرحلة التي تحجرت فيها العقلية الإسلامية -كما يقول- وانزوت بعيدًا عن ركاب العلم والفكر والتقدم، وكانت مجرد مقلدة ومجترة لعلوم الأقدمين، واختفى الاجتهاد، وأصبحنا نسمع عبارات من مثل: قال فلان، وقال فلان، ولم يعد لهؤلاء أي دور أو حتى لبنة في جدار الثقافة والعلوم.

رابعًا: مرحلة النهضة:

وتبدأ هذه المرحلة مع الاحتلال الأجنبي للعالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر؛ حيث احتك العرب والمسلمون بالحداثة الغربية (المادية والفكرية)، ولكن ما يقلقه أن الكثير من البلاد الإسلامية -وخاصة الغنية منها- دخلتها الحداثة المادية بكثرة، فأصبح عندها آخر ما توصل إليه الغرب من تحديث معماري وتقني، ولكن ما زالت الحداثة الفكرية[(٣)] غائبة إلى حد كبير عن هذه البلاد، ولن يقوم للعرب والمسلمين قائمة إلا إذا فتحوا أبوابهم لهذه الحداثة لينهضوا من سباتهم العميق، ويفيقوا من غفوتهم كما فعل الأوربيون في

(١) المرجع نفسه، ص٢٨٦

(٢) تعني الانغلاق الأكاديمي، والتحجر الفكري.

(٣) ما يقصده محمد أركون بالحداثة الفكرية "جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوربا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى، فقد حصلت قطيعة لاهوتية ... وحصلت قطيعة إبستمولوجية ... وحصلت القطيعة الكبرى مع اللاهوت المسيحي، أو قل مع هيمنته على الحقيقة المطلقة، أو احتكاره لها ... «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٢٨٩، ٢٩٠.

عصر الأنوار.

كانت هذه هي مراحل تطور العقل الإسلامي بين الصعود والهبوط، ومن خلال هذه المراحل يمكن أن نميز بين عقلين يقعان على طرفي نقيض يتحدث عنهما (مُحَمَّد أركون) هما: العقل اللاهوتي السكولاستيكي الدوغمائي الأرثوذكسي، والعقل الاستطلاعي التقدمي المنبثق.

أولًا: العقل اللاهوتي الأرثوذكسي:

يرى أركون أن هذا العقل قد هيمن على المجتمعات العربية والإسلامية بين القرنين السادس والثاني عشر الهجريين، الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين، بعد أن فرضت المعرفة السكولاستيكية(١) نفسها على الواقع الثقافي الإسلامي، وذلك بعد أن انطبع في ذهنية المفكر العربي والإسلامي أن العقل له وجود مثالي متناغم مع الوحي، وأن له مكانة لاهوتية ترتقي فوق النقد، وأنه كلما اهتدى بنور الوحي فإنه لن يضل ولن يغوى، وإذا أعرض عن الوحي فسيضل ويضيع وتكون له معيشة ضنكًا، مستشهدًا بمقولة: «**إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْعَقْلُ, فَقَالَ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ, ثُمَّ قَالَ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ, ثُمَّ قَالَ: مَا خَلَقْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْكَ, بِكَ آخُذُ, وَبِكَ أُعْطِي**»(٢)، تلك المقولة التي رفعت من قيمة العقل وجعلته

(١) المعرفة السكولاستيكية هي المعرفة "المدرسية التقليدية، التكرارية، وغير الإبداعية، المتولدة في الواقع عن القوالب المعرفية الكلاسيكية المستأصلة من سياقها، والمبعثرة، والمنتقاة، والمختزلة إلى أطر ومبادئ وقواعد ومناهج ومضامين جامدة" (انظر: أركون، مُحَمَّد، (١٩٩٦م)، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط٢، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ص٣١.

(٢) قال ابن تيمية: هذا الحديث رواه بعض من صنف في فضائل العقل كداود بن المحبر ونحوه، وهو حديث موضوع كذب على رسول الله ﷺ عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حاتم بن حبان البستي، والدارقطني، وابن الجوزي وغيرهم. ابن تيمية، (١٤٠٦هـ)، «**منهاج السنة النبوية**»، تحقيق د. مُحَمَّد رشاد سالم، ط١، مؤسسة قرطبة، ج٨، ص١٥، ١٦. وانظر أيضًا: ابن تيمية، (١٣٨٦هـ)، «**الفتاوى الكبرى**»، تحقيق: حسنين مُحَمَّد مخلوف، ط١، بيروت، دار المعرفة، ج٥، ص٨٧، وابن تيمية، (١٣٨٦هـ)، «**النبوات**»، القاهرة، المطبعة السلفية، ص٨٨، وابن تيمية، (١٤١٧هـ)، «**الرد على البكري (تلخيص كتاب الاستغاثة)**»، تحقيق: مُحَمَّد علي عمال، ط١، المدينة المنورة، =

أسيرًا للمقولات الدينية، وحرمته لسنوات عديدة من الإبداع بدعوى أن خروجه عن المألوف يعرضه لسخط الله وغضبه، فهيمنت على هذا العقل صورة عقل القرون الوسطى الذي ظل أسيرًا لدوغمائيات حالت بينه وبين الإبداع.

وهذا العقل يستقوي بخطاب لاهوتي ينتشر بشدة ويفرض نفسه ونتائجه وأحكامه داخل الحدود المعرفية العربية والإسلامية متترسًا باستخدام "محاجات المشروعية الدينية العليا، والهيبة والسيادة، كالدليل القطعي مثلًا؛ أي الاستشهاد بالآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية، وعندئذٍ تصبح المحاجة قطعية لا تناقش، ولا تمس، كما يستخدم بشكل ثانوي المجريات المنطقية المعنوية، والجدلية، والبلاغية"(١). وهذه الأخيرة تستخدم على استحياء، بينما يعتمد هذا العقل بالأساس على المسلمات الدينية التي يتكأ عليها ليقطع أسباب الحوار والنقد بدعوى المسلمات الدينية، ضاربًا صفحًا الحديث عن النقد الإبستمولوجي والتحليل التفكيكي لمبادئ هذا العقل، ومقولاته، وموضوعاته، وأفكاره، وثقافاته، فهو ليس عقلًا من الأساس، وإنما هو عقل اجتراري تكراري تمجيدي يفتقد إلى الإبداع.

ويتميز هذا العقل ويتمايز عن غيره باعتماده على عدة تلاعبات(٢):

أ- التلاعب الأول "**ذو انعكاسات بنيوية وإبستمولوجية، ...، يتمثل في الانتقال من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب فيما يخص تشكيل المعنى**"(٣).

=

مكتبة الغرباء الأثرية، ج٢، ص٥٧٥، ٥٧٦.

(١) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص١١٧.

(٢) التلاعب يعني استخدام الماضي وتراثه بشكل ديني أيديولجي من أجل إخضاع الحاضر له، فيصير الحاضر أسيرًا ومنقادًا للماضي لا يستطيع عنه فكاكًا.

(٣) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص١١٧.

وهذا ما حدث مع القرآن الكريم أو ما يسميه (الظاهرة القرآنية)[١] ففيه حدث "التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تمامًا (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية–الثقافية التي ظهرت فيها هي الجزيرة العربية) ... وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: مُحَمَّد بن عبد الله. لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عامًا[٢]. ففي هذه المرحلة كان القرآن الشفهي الذي تلفظ به مُحَمَّد ﷺ في بيئة محددة وزمان محدد، وأمام جمهور أو فاعلين اجتماعيين محددين، وهذه الفترة قد انتهت تمامًا ويصعب، بل لا يمكن الوصول إليها، فقد ضاعت إلى الأبد، وقد أعقب هذه الفترة الانتقال من التجربة الحية للخطاب الشفهي إلى المدونة أو النص المكتوب (المصحف)، أو ما يسميه (المدونة النصية الرسمية المغلقة). وهذا الانتقال لم يتم إلا بعد "حصول الكثير من عمليات الحذف، والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق"[٣].

فهو عقل يستند إلى النص المكتوب، الذي هو –من وجهة نظر أركون– مشكوك في صحته، فالبون شاسع بين القرآن الشفهي، والمكتوب الذي تدخلت فيه أيادي البشر أثناء جمعه حيث حدثت العديد من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية، وبالتالي فإن العقل الذي يعتمد على هذا النص المكتوب يعد عقلًا اجتراريًّا تكراريًّا غير

(١) يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية، وليس القرآن، للتأكيد على تاريخية هذا الحدث؛ بمعنى أنه حدث ديني وثقافي ولغوي يعتمد على مرجعيات ومصطلحات وأفكار وتشريعات تمت في القرون الهجرية الأولى، لا يدركها ولا تتناسب إلا مع من عاش هذه الفترة الزمنية.

(٢) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص١٨٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٨٨، وهذا الكلام من أركون في غاية الخطورة؛ لأنه يشكك في صدق القرآن الكريم، ويتهم الصحابة الذين لم يألوا جهدًا في جمع القرآن الكريم، متحرين كل أسباب الدقة والسلامة، وهذه هي إشكالية أركون أنه شأن الاتجاه الحداثي الغربي، وما بعده، لا يؤمن بمسلمات، بل يعتمد آلية الشك والنقد، وسنتناولها بالبيان والرد في التعقيب على كلامه في المبحث الثالث.

نقدي، ولا يقولن أحد بأن المصحف هو نفسه القرآن الشفهي؛ لأن هذا الأخير لا يمكن أن نتوصل إليه إطلاقًا؛ فنحن لا نملك شريطًا تسجيليًّا أو فيلمًا مصورًا يبين الرسول وهو يتلو هذا القرآن على أصحابه، فهذا شيء بعيد المنال "هذا شيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا فيه"(١).

ب– التلاعب الثاني يتمثل في الافتراض "**بوجود استمرارية بنيوية، وتماثلية معنوية بين الزمكان الأولي الأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة، وبين الزمكانات المتغيرة، أو الظروف الاجتماعية المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد بهذه الآيات والأحاديث على مر التاريخ بعد أن أصبحت نصوصًا مكتوبة**"(٢)، فهذا العقل منكفئ على ما ورثه من الماضي دون مراعاة للتغيرات والتحولات المستمرة للمجتمعات، فيقوم بإسقاط أحكام خاصة بخطاب تم في زمان ومكان محدد على مجتمعات في زمان ومكان آخر، دون مراعاة لاختلاف الظروف والتغيرات التاريخية، وبالتالي فعندما يستشهد أحد في حواراته وسجالاته بآية أو حديث نبوي فهو بهذا ينتقل من حالة الكلام "الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد ولا تستعاد (هي هنا تجربة النبي الذاتية عندما كان يتلفظ بهذه الآيات أو الأحاديث لأول مرة ضمن ظروف مختلفة عن ما حصل لاحقًا) إلى حالة أخرى مختلفة تمامًا، كما أنها تجربة فريدة من نوعها ولا تتكرر؛ لأنها مرافقة لعمل جماعي محدد هي هنا تجربة النبي التاريخية وأتباعه"(٣).

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص١٨٦.

(٢) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص١١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص١١٩. ويلاحظ هنا كيف أن أركون يريد أن يحيل كل التجربة الدينية الإسلامية إلى التاريخية، سواء أكانت قرآنًا أم سنة نبوية شريفة، ويلوم على من يستشهد بأقوال النبي ﷺ على اعتبار أن هذه الأقوال تمت في ظروف ثقافية واجتماعية تختلف عن واقع الناس المعاش اليوم، وهو بهذا يحاول نفي صلاحية القرآن والسنة لكل زمان ومكان.

كانت هذه هي صورة العقل الإسلامي الكلاسيكي[١] في هذه المرحلة المدرسية، فكيف تعرف (أركون) عليه؟ وما النصوص التي يتجلى فيها ذا العقل؟

يضع (أركون) ثلاثة مسارات بمثابة افتراضات يمكن من خلالها التعرف على العقل الكلاسيكي الإسلامي:

المسار الأول: ينطلق من القرآن (الكريم)؛ ولكنه يزيح هذا المسار، ويضرب عنه صفحًا.

المسار الثاني: ينطلق من التصورات المختلفة للعقل التي تؤمن بها مختلف المذاهب الإسلامية، فيختار منها مذهبًا، ويستعرض تصوره عن العقل الإسلامي الكلاسيكي. ولكنه يرفض هذا الافتراض أيضًا؛ لأنه لو فعل هذا، كما يقول، فكأنه يكون في موقف المدافع عن وجهة نظر هذا المذهب دون سواه، أو ينحاز لاتجاه على حساب اتجاه آخر، وهذا ينافي طبيعة البحث العلمي، وإن كانت تأخذ مظهر العلم بشكل سطحي، والعلم منها براء.

المسار الثالث: ويفضل هذا المسار على المسارين السابقين، ويسلكه في سبيل تحديد طبيعة هذا العقل الإسلامي الكلاسيكي، وفيه ينطلق (أركون) من بعض المؤلفات الكبرى التي ظهرت في مرحلة النضج الفكري الإسلامي لينطلق من خلالها في أعماق الما قبل والما بعد، مع مراعاة الجوانب السوسيولوجية الاجتماعية والثقافية قبل النص موضع الاختيار وبعده، وبالتالي يمكن التعرف على الأثر الذي أحدثه هذا النص في العقل الإسلامي، وبهذا يمكن التعرف عليه.

وبعد فحص وتقص للنصوص المؤسسة التي يمكن الانطلاق من خلالها وجد (أركون) في الرسالة للشافعي[٢] بغيته، فمن خلال قراءة الرسالة، ومعرفة ما أحدثته من تغير

(١) يفرق أركون بين (العقل الإسلامي الكلاسيكي) و (العقل الكلاسيكي) فالأول ديني محض، أما الثاني فيشمل الديني وغير الديني؛ فهو يشتمل على كل العلوم العقلية، وبالتالي الفلسفة والعلوم الطبيعية والدنيوية غير الدينية. («**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨٥، ٨٦).

(٢) الشافعي، أبو عبد الله مُحَمَّد بن إدريس، (١٣٥٨هـ/١٩٤٠م)، «**الرسالة**»، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، مصر، مكتبة =

في البنية المفهومية والثقافية والفكرانية نكون قد تعرفنا على سمات ومواصفات هذا العقل الإسلامي الكلاسيكي.

وقد أفرد (أركون) مساحات واسعة من كتاباته للحديث عن الرسالة التي أحدثت – من وجهة نظره– تحولًا كبيرًا في مسار العقل بعد أن هيمنت على التفكير فيما بعد. وأكبر تحول أحدثته رسالة الشافعي –كما يقول– أنها أسست لما يسميه "أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام"[(١)] وهو الهدف العام للرسالة، بمعنى أنها تؤسس لمن يُؤخذ من قوله ولا يرد، ومن يؤخذ من قوله ويرد؛ أي أنها هي التي أسست للمصادر الأساسية في التشريع الإسلامي، والتي ما زال يُعمل بها حتى الآن، وتحجر العقل أمام هذه المصادر التي أصلت لها الرسالة، وأصبح التفكير في مثل هذه النصوص وإعمال العقل فيها نقدًا وتفكيكًا من اللامفكر فيه، والممنوع التفكير فيه، بل ومستحيل التفكير فيه، وقد تحددت هذه السيادة في فرعين[(٢)]:

أولًا: السيادة الإلهية العليا المتجسدة والموضحة في الوحي؛ أي في القرآن، كذلك في السنة؛ أي تعاليم النبي الموجودة في كتب الصحاح.

ثانيًا: السيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء والمأذونين المؤهلين لممارسة الاجتهاد بشكل صحيح.

وما فعلته الرسالة أنها جنت على الاجتهاد، ومن بعدها تشكلت الأرثوذكسيات السنية والشيعية والخارجية.

وبعد أن حدد (أركون) خصائص وسمات العقل الإسلامي الكلاسيكي ينتقل للحديث عن العقل الذي ينشده، والذي يتجاوز من خلاله جميع سلبيات هذا العقل، إنه

=

الحلبي.

(١) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٠.

العقل الاستطلاعي أو المستقبلي.

ثانيًا: العقل الاستطلاعي أو المستقبلي أو (المنبثق حديثًا):

من خلال هذا العقل يريد (أركون) أن يتجاوز سلبيات العقل الأول، فبه، ومن خلاله، يطمح إلى التعرف على "ما منع التفكير فيه، وأُبعد عن دائرة الاستطلاع، والاستكشاف"[١]. هذا العقل يتجاوز كل التابوهات[٢] والمحرمات اللاهوتية والاجتماعية والثقافية ... إلخ، ويتقيد بالقواعد التالية[٣]:

١. يصرح بمواقفه المعرفية، ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه، ويؤكد على أن لكل مرحلة تاريخية محدوديتها الفكرية.

٢. يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر العلم والمعرفة في سائر اللغات، ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، أو جماعة بشرية دون سواها، أو فرع علمي دون غيره، كما لا يؤمن بتفوق أمة على أمة، أو سنة على سنة، أو لغة على لغة، أو دين على دين، أو مذهب على مذهب، أو فلسفة على فلسفة ...

٣. يعتمد على التنازع بين التأويلات، فلا يدافع عن طريقة ضد طريقة أخرى في التأويل، بل يحب أن نتفهمها كلها، ونحسن تفسيرها ونقارن بينها، ونختار ما يناسبنا دون تحقير الآخر من التأويل. وهذه الطريقة من النظر للتأويلات المختلفة، وجعلها كلها على مسافة واحدة، يرى (أركون) أنها تنقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ "الأمة الناجية" و"الأمم الهالكة".

٤. هو عقل يؤمن بتواصل البحث إلى ما لا نهاية، كما يؤمن باستحالة التأصيل؛ لأن الأصول المعتمد عليها تحيل إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها إلى تأصيل وتحقيق،

---

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٨.

(٢) التابوهات: هي المحظورات والخطوط الحمر التي يحظر على المجتمع تجاوزها.

(٣) أركون، مُحَمَّد، (١٩٩٩م)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الساقي، ص١٤ . ١٦ بتصرف

فتدفعنا إلى مقدمات أخرى ... وهكذا دواليك.

٥. يحذر من بناء منظومة معرفية أصيلة، ومؤصِّلة للحقيقة، فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يُبقي المنظورات العديدة مفتوحة.

كانت هذه هي أهم خصائص ومميزات العقل الذي ينشده (أركون)، ولكن كيف يتم تحقيق ذلك في وجود عقل منغلق منكفئ على نفسه؟

يرى أن هذا لا يمكن أن يتم إلا بتفكيك كل المنظومة الفكرية والثقافية الكلاسيكية الإسلامية القديمة حتى نبني من جديد، فمنهج (أركون) يقوم على سياسة الهدم من أجل البناء، أو طبقًا للمنظور الصوفي (التخلي ثم التحلي)، فموطن الداء هو في العقل الدوغمائي الأرثوذكسي الذي يحتكر الحقيقة لنفسه، ويرفع سيفًا مسلطًا، وعصى غليظة على كل مخالف له في رأيه.

المبحث الثاني

تفكيك أركون للعقل الإسلامي

إذا كانت كل هذه التراجعات مردها إلى هذا العقل الكلاسيكي الأرثوذكسي، فلماذا لم نجد أحدًا من المفكرين ينتقده؟

نجد أن (أركون) يرد أسباب إحجام، بل ورهبة المفكرين من انتقاد هذا العقل مرجعين ذلك إلى أمرين:

أولًا: تحول هذه الأمور مع مرور الوقت إلى عقائد راسخة، لا يمكن الاقتراب منها حتى ثبتت وصمدت وأضحت كالصنوان الذي تتكسر عليه أمواج النقد والنظر، ومع تحولها إلى عقائد راسخة، يتحول العقل إلى سجين، ويحرم من حريته وقدرته على النقد، وقد حدث هذا "أثناء المرحلة السكولائية الاجترارية والانحطاطية[١] من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وهي لا تزال ممتدة حتى الآن وتشكل الفكر في العالم الإسلامي"[٢].

ثانيًا: وقوع العالم العربي والإسلامي تحت وطأة الإسلام السياسي الذي يتخذ من الحذف والانتخاب والاختيار أداة لتمكين سلطانه وملكه، معتمدًا على عناصر من التراث يتخذها ذريعة وسندًا شرعيًّا لترسيخ ملكه وسلطانه، وقد سادت هذه الفترة في عصور الانحطاط والتردي الحضاري. وهذا الانتخاب من التراث يسميه (أركون) "التلاعب الإبستمولوجي والمعنوي، أو الأدلجة والأسطرة وخلع التقديس"[٣].

وهكذا وجد المفكرون أنفسهم بين سندانين:

. المجتمع الذي تشرب هذه الأفكار الخاطئة وتحولت عنده إلى عقائد ومسلمات

(١) يقصد أركون بالمرحلة السكولائية الاجترارية تلك المرحلة الانغلاقية التي انكفأ فيها الفكر الإسلامي على نفسها، مغفلًا ما وصل إليه الغير من تقدم على جميع الأصعدة، قانعًا بما عنده من أفكار ورؤى.

(٢) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٨١، والأدلجة تعني أن يكون الإنسان مؤدلجًا مؤمنًا بفكرة وتسيطر عليه، وتنعكس من خلالها نظرته للأشياء والناس من حوله، فيحكم عليهم بقناعاته هو، حتى وإن جافت الحقيقة والمنطق.

وتابوهات لا يجب الاقتراب منها، والإنسان دائمًا عدو ما يجهل، فأي فكر جديد دائمًا ما يجد له معارضين ومنكرين، فما بالكم بأفكار خلعت عليها القداسة وتشربتها عقول الناس.

. السلطات السياسية التي وجدت في هذا العقل بغيتها، فمن خلاله رسخت سلطانها، وتترست به في اكتساب شرعية زائفة تُرْغِم بها أنوف الناس.

فأحجم المفكرون عن نقد هذا العقل الدوغمائي؛ ولكن (أركون) يحاول كسر هذه المحرمات ويلج هذا الحقل الشائك، مستخدمًا معول الهدم الشديد لتأسيس العقل الذي يرجوه وينشده، وهذه العملية ليست سهلة ولا ميسورة؛ وإنما تحتاج لرجل جسور يدرك أنه معرض للاغتيال النفسي والمعنوي من المجتمع بكل فئاته وطوائفه. وقد أدرك خطورة الخطوة التي هو مقبل عليها، ولذلك سنجده في أكثر من موضع في كتاباته، بل وفي لقاءاته يلح على ما يتعرض له من معاناة من أرباب الأرثوذكسيات والعقائد الدوغمائية؛ سواء في العالم العربي والإسلامي، أو حتى في المجتمعات الغربية التي يعيش فيها.

وفي سبيل تحقيقه لأمانيه في نقد وتفكيك العقل الإسلامي نجده يعتمد آلية تتراوح بين التأصيل/ التأسيس/ التنظير، وبين التطبيق.

ومسألة التأصيل هذه تناولها أركون في أثناء حديثه عما يسميه "الإسلاميات التطبيقية" التي يمكن أن نعتبرها المنهج الذي يعتمده سبيلًا لنقد العقل الإسلامي[1]، بل إننا لن نفهم مشروع أركون الكبير في نقد العقل الإسلامي إلا باستيعاب مشروعه عن الإسلاميات التطبيقية، فهي المشروع المقابل للإسلاميات الكلاسيكية، تلك التي ساهمت، من وجهة نظره، بشكل ما في تضليل العقل الإسلامي.

- **الإسلاميات الكلاسيكية**

يعرف (أركون) الإسلاميات الكلاسيكية بأنها "خطاب discours غربي حول الإسلام؛ ذلك أن كلمة (ومصطلح) الإسلاميات (L'islamologie- أي: الخطاب

(١) الفجاري، «**نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون**»، ص٢١.

الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام- هي في الواقع من اختراع غربي"[١].

إذن هي الخطاب أو الدراسات الاستشراقية عن الإسلام، ويرى أنها أخفقت كثيرًا في نقد العقل الإسلامي على الرغم من الجهود التي بذلها الكثير من هؤلاء المستشرقين في دراسة الفكر العربي والإسلامي، وقد أرجع أركون أوجه إخفاق هذه الدراسات الاستشراقية إلى عدة أمور يمكن إيجازها في الآتي[٢]:

١. الممارسة، أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصًا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل: البربر والأفارقة، وبشكل عام الجماهير الشعبية. فقد قصرت الإسلاميات الكلاسيكية كتاباتها فقط على التراث المكتوب دون الرجوع للممارسات الشفهية، وهذا ما ينطبق على القرآن (الكريم) حيث قد ركز المستشرقون على دراسة المصحف المكتوب، مهملين القرآن الشفهي قبل جمعه في المدونة النصية المغلقة، ولذلك نجده يفرق بين الحدث القرآني، والحدث الإسلامي، أو الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية. فالأول (أي الحدث القرآني) "يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تمامًا في الزمان والمكان، ولكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميًّا، وإنما هي تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الأبستمولوجية.

وأما الثاني (أي الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي، كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد، فهذا التراث لا يهتم إطلاقًا بالنقد التاريخي ... وإنما يهتم بترسيخ القدوة والموعظة أو النموذج الصالح"[٣].

وقد ترتب على اهتمام الإسلاميات الكلاسيكية بالشكل المكتوب دون الشفهي

(١) أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص٥١، وأركون، مُحَمَّد، (١٩٩٦م)، «**العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**»، ترجمة: هاشم صالح، ط٣، بيروت، لبنان، دار الساقي، ص٣٧.

(٢) يرجع إلى أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص٥٢، ٥٣ بتصرف.

(٣) أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠١م)، «**الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى، وإرادات الهيمنة**»، ترجمة: هاشم صالح، ط٢، بيروت، دار الساقي، ص١٢.

حرماننا من قفزة كانت من الممكن أن تحدث كوة في العقل الإسلامي، وتهيئ المجال لنقده.

٢. إهمال المعاش غير المكتوب، لكن المحكي، وذلك أن الإسلام المحكي في لقاءات الناس اليومية، والاجتماعات، والمؤتمرات، والدروس الملقاة في المساجد، والمدارس، والجامعات، هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب، لا سيما إذا كان هذا المكتوب قد اعتمد على آلية الانتخاب والاختيار والحذف. فنجد مؤلفات بعينها، وأفكارًا بذاتها هي التي يراد لها أن تُتداول بين الناس، بينما تطمر بعض المؤلفات والمؤلفين لأنها تخالف التوجه الأيديولوجي العام في المجتمع.

٣. إهمال المعاش غير المكتوب، وغير المقال، وخاصة بعدما دخلت الحداثة بلاد كثير من المسلمين، فقد رأوا أشياء وسمعوا عن أشياء، ولكن، وفي ظل هيمنة الحزب الواحد في مجتمعاتهم الإسلامية، لا يستطيعون التعبير عما شاهدوا وقرأوا لا قولًا ولا كتابة، وهذه القضية يمكن تسميتها "تجاهل المقاربة الإناسية"[(١)]، ويرجع السبب في تجاهل المستشرقين لهذه المقاربة الإناسية أنهم "لا ينطلقون إلا من مرجعيات نقدية، إما خاضعة لسلطة المكتوب، من دون اعتبار خاصية الفروق بين المجتمعات الكتابية، والمجتمعات الشفوية، وإما خاضعة لسلطة العقل، أو التمركز العقلاني، من دون اعتبار عنصر المخيال والأسطورة"[(٢)]. وكل هذا أوقع هذه الإسلاميات الكلاسيكية في الاختزال والسطحية والتقصير؛ فباتت عاجزة عن نقد العقل الإسلامي.

٤. إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو تمثيلي، ومن ثم سنجد معظم علماء الإسلاميات الكلاسيكية يهتمون فقط بإسلام الأغلبية المدعو (أرثوذكسي) (السني)، وهم وإن كانوا ينطلقون من منطلق الصحة والموضوعية؛ ذلك "أن عالم الإسلاميات (l'islamologue) يعرف جيدًا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته؛

(١) انظر: الفجاري، «**نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**»، ص٣٠.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولذا ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الإسلامية"[١] إلا أن هذه الطريقة تفتقر إلى أدنى معيار العلمية والموضوعية؛ فلعل فيما ليس بمشتهر ولا معروف فضلًا وعلمًا أفضل مما هو معروف ومتداول، وهذا ما يؤمن به (أركون) ويدلل كثيرًا بموقف المعتزلة الذين طمرت آراؤهم وأفكارهم، ولا سيما نظريتهم في خلق القرآن، بينما الاتجاه الآخر، هو الذي حقق له الانتصار والرسوخ.

٥. إهمال الأنظمة السيميائية[٢] غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني، أو المرتبط به مثل: الميثولوجيات[٣] والشعائر والموسيقى، وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن، وفن العمارة، وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس ... إلخ.

ويمكن إجمال كل هذه السلبيات التي أغفلتها الإسلاميات الكلاسيكية بالقول بأنها قد اهتمت بالدراسة الوصفية للإسلام فأغلبهم "يزدرون المناقشات المنهجية والقلق الإبستمولوجي، ولا يهتمون إلا بدراسة الوقائع المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه ضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه"[٤]، وبالتالي لا يدرجون الإسلام ضمن "إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بمجملها، أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة فإنها تكون أيديولوجية أو لاهوتية أكثر منها علمية بحتة"[٥].

أضف إلى كل ما سبق أن المستشرقين الذين يتصدرون لدراسة الإسلام إما مؤمنين، وإما غير مؤمنين، وعندما يتصدرون لدراسة الإسلام فلا شك أنهم يحملون معهم مرجعيتهم

(١) أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص٥٢.

(٢) الأنظمة السيميائية تعني كل مظاهر الدلالة والمعنى في الحياة الاجتماعية اليومية للبشر، سواء أكانت اللغوية أو الإشارية، أو طريقة الأكل والشرب، أو الأعراف والتقاليد، التي تختلف من مجتمع لآخر.

(٣) تعني الأساطير والخرافات التي تسيطر على مجتمع من المجتمعات.

(٤) أركون، «**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**»، ص٢٠.

(٥) أركون، «**العلمنة والدين**»، ص٣٨.

الفكرية والنفسية. فالمؤمنون سيدرسونه من منطلق لاهوتي ديني متأثرين بيهوديتهم أو نصرانيتهم، وغير المؤمنين فس"يطمسون تمامًا مسألة المعنى في الخطاب الديني أو يتجاهلونها تجاهلًا تامًّا، وهكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان، ليس بصفتها قواعد حياة وسلوك مستبطنة من قبل كل مؤمن، وإنما بصفتها تركيبات نفسية/لغوية، واجتماعية، وتاريخية"(١).

وأمام كل هذه السلبيات فإن الإسلاميات الكلاسيكية قد عملت على تفاقم المشكلة، وساهمت في ازدياد "خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها"(٢).

وليس معنى ذلك أن (أركون) ينكر الدور الفكري والثقافي الذي قامت به الإسلاميات الكلاسيكية، وإنما يرى أن الإسلاميات التطبيقية التي نادى بها متضامنة كليًّا مع الإسلاميات الكلاسيكية، ولكن بشرط واحد، هو "أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إبستمولوجي شديد. إنه لم يعد ممكنًا تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية، وذاتية، وذهنية، وثقافية، وتأريخية، ومادية، وبنيوية، ... إلخ"(٣).

الإسلاميات الكلاسيكية إذن لها دور رئيس، بل في غاية الأهمية؛ فهي تمثل نقطة البداية التي تنطلق منها الإسلاميات التطبيقية، بل إنه يؤكد في أكثر من موضع أن الإسلاميات الكلاسيكية لو تحملت دورها، وأدركت سلبياتها وتجاوزتها، وأعقبت دراساتها الوصفية الدراسة النقدية فإنه لن يكون هناك حديث عن إسلاميات تطبيقية.

إذًا فالإسلاميات الكلاسيكية فشلت في تحقيق بغية (أركون) في نقد العقل الإسلامي، وهنا يوفر (أركون) البديل المتمثل في الإسلاميات التطبيقية، والتي تهدف إلى "خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (tabous) العتيقة،

(١) أركون، «**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**»، ص٢٠.

(٢) أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٦١.

والميثولوجيات البالية، ومحررًا من الأيديولوجيات الناشئة حديثًا"[١].

- **الإسلاميات التطبيقية:**

ويحدد بوضوح الجديد الذي ستضيفه إسلامياته التطبيقية مختلفًا عن الإسلاميات الكلاسيكية التي تهتم بالدراسة الوصفية الفيلولوجية التاريخية على الطريقة القديمة في أن هذه الأخيرة ستقدم له المعلومات والمعطيات الدقيقة عن التراث "وما علينا إلا أن ننطلق منها لكي نقوم بالدراسة التفكيكية والأركيولوجية[٢] العميقة لهذا التراث بالذات. إنه يمثل المرحلة الوصفية من دراسة التراث ثم يتوقف عندها من دون أن ينتقل إلى المرحلة (التحليلية-التفكيكية) وهذه هي مهمتنا"[٣].

ولما كانت الإسلاميات التطبيقية هي مشروع العمر لأركون، فإننا سنجده قد حاول أن يحيط هذا المشروع من جميع جوانبه، فتحدث عن المنطلقات، والدور الموكول إليها، أو العبء المعرفي الملقى على عواهنها، ودورها في إعادة بناء العقل الإسلامي من جديد بعد هدمه.

منطلقات الإسلاميات التطبيقية:

في إطار حديث (أركون) عن منطلقات الإسلاميات التطبيقية التي تميزها عن غيرها من الإسلاميات الكلاسيكية، نجده يحدد لها خمسة منطلقات أو سمات مميزة، وهي[٤]:

١. التوجه العملي للإسلاميات في الواقع، والذي يتمثل في الانتشار الكبير للإسلام في كثير من المجتمعات، وحتى المجتمعات الغربية، وهذا الانتشار والانفتاح على ثقافات مختلفة ومشارب فكرية متعددة أدى إلى إثارة الكثير من الأسئلة التي تطرح نفسها يوميًّا من قبل

(١) المرجع نفسه، ص٥٨.

(٢) المنهجية الأركيولوجية هي المنهجية التي لا تكتفي بالوصف، وإنما تخترق موضوع الدراسة عمقًا لكي تصل إلى أصل الموضوع ونقطة البداية.

(٣) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨٣.

(٤) أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**»، ص٥٥-٥٧، بتصرف.

الجمهور المسلم، وبالتالي، فلا بد لهذه الإسلاميات التطبيقية أن تعيد فهم المحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية، ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي، ليس فقط عند الأقلية من الخاصة، التي احتكرت لنفسها أحقية التحدث باسم الإسلام على اعتبار فهمها للرسالة القرآنية، وإنما أيضًا للجماهير الشعبية، كل ذلك بعيدًا عن اجترار الماضي، وإنما بإعادة هيكلته ونقده.

٢. من المؤكد أنه قد حدثت ثورة معرفية وتقنية عالية، وتقدمت العلوم الغربية في الدراسات الإنسانية بشكل ملفت للنظر، ولم تعد العلوم الحديثة تقنع بالمسلمات الموروثة، ولا بالأرثوذكسيات البالية، وعلى الرغم من ذلك ما زال الفكر الإسلامي يجتر الماضي، ويرتكز على المسلمات الإبستيمية للقرون الوسطى، وما زال يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، ويؤكد على تفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة العربية على غيرها من اللغات، والإسلاميات التطبيقية "مدعوة إلى مقاربة هذا الموضوع، وإلى التفكير في معضلات الانتقال من المسلمات المعرفية التقليدية إلى المسلمات الحديثة ضمن منظور التجدد"(١).

٣. يرى (أركون) أن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

الأول: كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي؛ ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الذي يميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، وتعاليه عليها، وشعوره بالأفضلية، إلى الموقف المقارن.

الثاني: كفاعلية متضامنة مع الفكر المعاصر، وبالتالي يدخل الإسلام ضمن ما يسميه مجموعات الكتاب المقدس، ومن خلال هذه الآلية يطبق على الإسلام كل ما أثير حول الديانات السماوية، بل والوضعية الأخرى من آليات التفكيك، وبالتالي يخضع القرآن لآليات النقد التاريخي، والألسني، والتأمل الفلسفي.

(١) بلقزيز، **نقد التراث**، ص٣٧٣.

٤. في الإسلاميات التطبيقية ينظر إلى الظاهرة القرآنية باعتبارها معطى لغوي، وبالتالي تستبعد في دراستها النظرة التقديسة باعتبارها وحيًا إلهيًّا، وإذا حدث ذلك يواجه الناقد أو الباحث في الإسلاميات التطبيقية النص القرآني بجرأة وقوة تؤهله أن يُعْمِل فيه عقله وفكره دون رهبة أو خوف.

٥. في الإسلاميات التطبيقية ليس هناك خطاب بريء، ومن ثم فإنها تنظر إلى النص أيًّا كان مسماه باعتباره نصًّا يحتاج إلى إعادة قراءة، وكل قراءة تحتاج بدورها إلى إعادة قراءة، مستخدمًا كل المناهج المتاحة من أجل إتمام هذه القراءة، معتمدة على المنهج السلبي الذي ينظر إلى كل نص بعين الريبة والشك إلى أن يتضح العكس، وهذه الدراسة هي ما يسميها (دراسة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي) ولذلك نجده وهو يتحدث عن العقل الاستطلاعي المستقبلي يؤكد على أنه لا ينتمي لا لمشرق ولا لمغرب، ولا لدنيا، ولا لدين، ولا لفلسفة، ولا ... إنه فقط ينتمي إلى "مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البناء، هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل، ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان"[(١)].

والمتفحص لهذه المنطلقات التي تميز الإسلاميات التطبيقية يجد أنها متعددة الميادين فهي لن تترك شاردة ولا واردة إلا وتناولتها بالدراسة، ولذلك نجده يؤكد على أن مشروعه هذا "ينخرط إبستمولوجيًّا في العمق، بل في عمق العمق"[(٢)]. فستنخرط الإسلاميات التطبيقية في دراسة المفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، وكذلك في واقع حياة الناس اليومية، أفرادًا وجماعات، متغلغلة في البحث عن مشاكلهم وتحديد أسبابها للعمل على حلها، وكذلك إعادة قراءة التراث بما فيه الظاهرة القرآنية والإسلامية، ودراسة المتخيل فيه، والمهمش في الفكر الإسلامي؛ ولذلك سنجده يدعو إلى ضرورة الرجوع والإفادة من نقد

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٩.

مشركي مكة للقرآن ولمحمد ﷺ ولا يرى في ذلك غضاضة، بل يرى فيها وجاهة وفائدة.

بعد أن حددنا المنهج الذي يتبعه (أركون) في نقد العقل الإسلامي، والمتمثل في الإسلاميات التطبيقية، ننتقل من التنظير إلى التطبيق، وهذا هو الإجراء العملي الذي سيتبعه في نقده، ويتمثل هذا الإجراء العملي في تفكيك العقل الإسلامي، فلا يمكن للعالم العربي والإسلامي أن ينطلق حضاريًّا إلا إذا "انخرط في عملية تفكيكية نقدية شاملة لأنظمة الفكر الديني القديم المسيطر والراسخ الجذور، وكذلك ينبغي تفكيك كل الأيديولوجيات الغوغائية التي سيطرت علينا بعد الاستقلال"(١).

فأركون يرى في تفكيك كل الأنظمة اللاهوتية والفقهية حبل النجاة الذي ينهض به العالم الإسلامي من كبوته الحضارية والثقافية، ولما كانت الأنظمة اللاهوتية قد اكتسبت قداسة كبيرة، وقدسية عالية، لا سيما القرآن (الكريم) الذي انطبع في أذهان المسلمين جميعًا في مشارق الأرض ومغربها أنه ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فُصِّلَت:٤٢]فكلمة قرآن -كما يقول هاشم صالح- "مشحونة لاهوتيًّا إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها؛ فهي تعرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية، وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤلات عليها"(٢)، ولذلك فإنه حتى نستطيع فهم القرآن -طبقًا لهذه النظرة-فإنه ينبغي أولًا التحرر من هذه القداسة حتى تتلاشى الهيبة في نفس أي مفكر أو ناقد يضع نفسه في مواجهة القرآن (الكريم).

وحتى تزال هذه الهيبة فإنه يؤكد بادئ ذي بدء على أن القرآن نص شأنه شأن أي نص ديني أو أدبي آخر فهو ليس إلا "نصًّا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد، والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسِّسة للبوذية أو

(١) تصريحات أركون لمجلة الإكسبرس الفرنسية، بتاريخ ٢٠٠٣/٣/٢٧م، نقلًا عن صالح، هاشم لمقدمة كتاب: «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨.

(٢) أركون، «**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**»، هامش ص٢٩.

الهندوسية"[١]. فإذا ترسخ ذلك في قلب المسلم وغيره، وقد رأى كيف تعرضت النصوص الأخرى غير القرآن بعد ظهور الحداثة إلى نقد شديد، وكيف وضعت تحت محك العقل، فلا يجد في نفسه غضاضة أن يفعل مع القرآن مثلما فُعل مع النصوص الأخرى.

وهنا لا مجال للحديث عن عصمة القرآن من التحريف والتبديل والتزييف، فهذه الأحكام ما ورثناها إلا من الممارسات الطقسية الشعائرية من التراث الإيماني الورع الذي أضفى مسحة من القداسة على القرآن يجب إزالتها.

وحتى يتضح الجديد الذي سيأتي به في تفكيك العقل الإسلامي، لا سيما القرآن الكريم؛ فإنه في البداية يؤكد أن هناك معطيين كبيرين لبروتوكولات القراءة هما:

أولًا: القراءة الإيمانية:

وهذا البروتوكول يركز على "الوظيفة النبوية، والكلام المؤحَى، والكاشف، والمقدس، والثواب، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله ..."[٢] إنه يعلي من قيمة الوحي والإيمان، وتكثر فيه المسلمات الإيمانية، واللامفكر فيه، والممنوع التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، فهي تلغي كثيرًا من شخصية الإنسان في مقابل رب الإنسان، ويغيب العقل، ويترك قياده لقوة خارجية توجهه وتأخذ بخطامه أينما تشاء.

ثانيًا: القراءة النقدية:

وهي القراءة التي لا تؤمن بمسلمات، ولا تذعن لأيديولوجيات، وإنما تعلي من قيمة العقل، وتترك له العنان لإعادة "قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنثربولوجية، (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي"[٣]، ثم تقوم بعد ذلك بتقييم هذا التراث لطرح ما ليس صالحًا لحركة التطور السيالة التي لا تتوقف، والإبقاء على ما يناسب هذه الحركة، مع

(١) المرجع نفسه، هامش ص٣٦.

(٢) المرجع نفسه، هامش ص١٠٤.

(٣) المرجع نفسه، هامش ص٢٩٢.

الاهتمام بالبعد الديني للقراءة الإيمانية، وأخذه بعين الاعتبار ليس من أجل هالته المقدسة، وإنما للتذكير "بمخاطر القراءات الوصفية الاختزالية؛ فإننا لا نريد أن نقدم أي تنازل للتحديدات الدوغمائية التي يقدمها المؤمنون عن كتاباتهم المقدسة"(١).

وبالتأكيد فإن مشروع (أركون) لنقد العقل الإسلامي يندرج تحت هذا البروتوكول الثاني، وهو –بلا شك– سيصطدم بعقلية المجتمع بأسره، وخاصة إذا كان الحديث عن القرآن (الكريم) ولذلك سنجده في سبيل إحداث كوة في هذا الصرح الكبير يؤكد على أن الإسلام قد انطلق من حدثين تدشينيين متكاملين هما: الخطاب القرآني، وتجربة المدينة، وإذ يلجأ إلى هذه القسمة فهي محاولة منه للتأكيد على أن هذه القداسة المزعومة هي في الحقيقة قداسة بشرية، وليست إلهية –كما يدعي العقل اللاهوتي.

أولًا: الخطاب القرآني:

وفيه يريد (أركون) التركيز على الفضاء اللغوي، أو النسيج اللغوي للقرآن، ولذلك فإنه يقسم هذا الخطاب القرآني إلى قسمين:

الأول: مستوى التلفظ الأول:

وهذه هي الفترة التي كان يتنزل فيها القرآن شفهيًّا من الله– تعالى– عن طريق جبريل إلى مُحَمَّد ﷺ، وهي ما يسميها: (القرآن)، وفي هذه الفترة وجد مُحَمَّد ﷺ أمامه مجتمعًا له عاداته وتقاليده، وقيمه، ودينه وثقافته، وأراد تغيير هذا الواقع، والانتقال به إلى "إطار مؤسساتي آخر، وإلى طريقة أخرى في الحياة، وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي"(٢)، وهذه الفترة –كما ذكرنا سلفًا– قد انتهت ولا يمكن الرجوع إليها، أو التعرف على تفاصيلها.

(١) المرجع نفسه، ص٣٦.

(٢) أركون، «**العلمنة والدين**»، ص٤٦.

الثاني: مستوى الكتاب المحصور بين دفتين (المصحف):

وفي هذا المستوى تم الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة، وفيها انتقلنا إلى مرحلة التقديس الذي خلع على هذا الكتاب، لا سيما أنه أصبح يشكل للمسلمين المرجعية الأولى التي لا يأتيها الباطل ولا الزيغ ولا الضلال، وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة بحذافيرها.

وهذه تعد أول مسلمة يمكن شقها في هذا الجدار الدوغمائي؛ فهذا المصحف الذي بين أيديكم هو في الحقيقة من جمع البشر الذين لم يَحْبُوهم الله بالعصمة، وليسوا مأمونين من الخطأ والزيغ والنسيان، وهذه دعوة للتفكير بعمق في هذا المصحف المكتوب، والموجود بين يدي الناس والذي تعلوه كل هالة التقديس هذه.

ثانيًا: تجربة المدينة:

وفيها يميز بين الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية التي بدأت مع تجربة المدينة، وذلك بعد أن هاجر مُحَمَّد (ﷺ) من مكة إلى المدينة، وأسس دولة المدينة، وهذا الشكل الجديد من الدولة المؤسسة يشكل "نموذجًا جديدًا للدولة مستعارًا من دولة أثينا أولًا، ثم من الدولة الإمبراطورية الرومانية بعد تشكل الخلافة ثانيًا، ثم انضاف إلى هذه الدولة البعد الديني الداعم لها، والمتمثل بالوحي القرآني"[(١)]، وهذا الشكل الجديد يشبه -من وجهة نظره- تمامًا المسيحية في القرون الوسطى التي كانت تتنازع فيها السلطة بين البعد الزمني متمثلًا في الإمبراطور، والبعد الديني متمثلًا في البابا، والاختلاف الوحيد بين هذه الدولة الجديدة الناشئة: (المدينة) والإمبراطورية المسيحية في القرون الوسطى، أن هذه الدولة الجديدة قد اجتمع فيها البعدان: الزمني، والديني معًا متمثلًا في خليفة المسلمين.

وإذا كانت أوربا قد عاشت في ظلام دامس بسبب هذا الصراع الدائر بين هذين البعدين، ولم تقم لها قائمة، ولم تنهض من كبوتها إلا بعد فك الاشتباك بينهما، فكذلك الحال

(١) أركون، «**العلمنة والدين**»، ص٤٩.

في الدولة الإسلامية، لن يحدث لها نهضة إلا بعد فك هذه الواشجة بينهما.

نخرج من هذه القسمة أن قداسة القرآن، وكذلك السنة قداسة مزعومة، وكذلك أقوال الفقهاء أيضًا قداسة مزعومة؛ لأنها كانت تستقوي بالخليفة، وهو شكل زمني للحكم، وليس إلهيًّا مقدسًا، بل إن هذا يؤكد أننا لسنا إزاء إسلام واحد، كما يظن البعض، وإنما نحن أمام (إسلامات) متعددة، فهناك "الإسلام التيولوجي، والإسلام السوسيولوجي، والإسلام التاريخي، ... وإذا ما دققنا النظر فيها جيدًا وجدنا أنها إسلامات مختلفة، ولا أستطيع -فيما يخصني كمسلم- أن أنتسب إلى أي واحدة من هذه الصيغ السائدة؛ لأنها منقوصة جميعها من قبل الحداثة الفكرية التي أتبناها"(١).

وبعد أن فك أركون الاشتباك -من وجهة نظره- بين المقدس، الذي لا يمكن الوصول إليه، وغير المقدس المتاح بين أيدينا، يؤكد على أن أسباب المشكلة تعود إلى العقل الكلاسيكي الذي رسخ هذه الأفكار، ثم العقل السكولائي المدرساني التكراري والاجتراري الذي تلقف هذه الأفكار دون تمحيص، وهنا يأتي العقل الاستطلاعي الجديد الذي يعود "القهقرى إلى الوراء حتى نصل إلى اللحظة النبوية، واللحظة التكوينية الإبداعية المجيدة للفكر الإسلامي"(٢)، وهذه العودة إلى الوراء لا يمكن أن تتم إلا بتدشين قراءة جديدة تكون قراءة ديالكتيكية جدلية "تتراوح باستمرار بين القطاع الذي سيطرت عليه الثقافة الشفهية، والقطاع الذي سيطرت عليه ظاهرة الكتابة"(٣).

ويزهو أركون بهذا الشكل الجديد من القراءة مؤكدًا على أنها قراءة جديدة تمامًا لم يسبق إليها، وهي تعتمد على تفكيك كل التركيبات المعرفية الدينية، سواء أكانت أنظمة لاهوتية، أو تفاسير، أو تواريخ، أو علاقات ثقافية واجتماعية، ... كل هذا سيتحول إلى

(١) المرجع نفسه، ص٥١.

(٢) أركون، «**نحو نقد العقل الإسلامي**»، ص٨٥.

(٣) أركون، «**العلمنة والدين**»، ص٤٨.

ورشة عمل من أجل نقدها "بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية تجريدية سكولاستيكية"[١] معتمدة على أشكلة[٢] كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى.

وفي سبيل إنجاز هذا المشروع الكبير في تفكيك العقل الإسلامي، وعلى رأسه القرآن (الكريم) يضع عدة خطوات عملية لهذه العملية التفكيكية، يمكن إيجازها في الآتي:

أولًا: ضرورة الاهتمام بالدراسات المقارنة مع الأديان التوحيدية وغيرها.

فلا يجب أن يدرس الإسلام في جزيرة منعزلة عن الأديان السماوية الأخرى، فلا بد من دمج الظاهرة القرآنية داخل "الدراسة المقارنة، ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة، وإنما داخل الأنثربولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية كما سادت في حوض البحر الأبيض المتوسط ... من أجل أن نعمق معرفتنا بالعناصر المؤسسة والمشتركة للوعي الديني التوحيدي مأخوذًا في تولده التاريخي الكلي وفي مجريات تمايزه عن طريق لحظات تدشينية أو انطلاقات جديدة للشيفرات الثقافية"[٣].

فكل الأديان التوحيدية الثلاثة نشأت وترعرعت في منطقة جغرافية واحدة، هي حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكنها تمايزت مع كل نبي من الأنبياء، فمع موسى عليه السلام كانت التوراة، ومع عيسى عليه السلام كان الإنجيل، ومع مُحَمَّد ﷺ كان القرآن، ولذلك لا بد من دراسة الظاهرة القرآنية من خلال مقارنتها مع الكتب المشابهة لها؛ لأن المقارنة هي أساس النظر والفهم في مثل هذه الحالة، ولذلك نجده دائمًا ما يتحدث ليس عن الإسلام، وإنما عما يسميه (الحدث الإسلامي) ومجتمعات أم الكتاب/ الكتاب، وذلك لعدة أسباب[٤]:

أ. تجذير الإسلام في التاريخية بدلًا من أن يبقى مفهومًا مثاليًّا مجردًا خارج الزمان

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٤٨، ٤٩.

(٢) يعرف هاشم صالح مصطلح الأشكلة بأنه يعني "نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد" **الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل**، هامش ص٢٢.

(٣) **الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل**، ص٧٤.

(٤) أركون، «**الإسلام، أوربا، الغرب**»، ص١١ بتصرف.

والمكان.

ب. يتيح هذا المصطلح الجديد أن ننفض عن مفهوم الإسلام كل التراكمات والإضافات الحشوية، وأنواع الخلط التي لحقت به على مر العصور، لا سيما أننا نتحدث ليس عن إسلام؛ وإنما إسلامات.

جـ- يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة (إسلام)، فهناك فرق بين المعرفة التاريخية، والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة.

ثانيًا: أن يصبح النص القرآني إشكاليًّا:

فلا بد أن يوضع الإسلام على محك الشك والنقد والتساؤل بعيدًا عن أي إكراهات تبجيلية تقديسية؛ وذلك للتأكيد على تاريخيته وارتباطه بلحظة اجتماعية وثقافية وسياسية معينة، وإذا لم "نكشف عن تاريخيته فإنه سوف يظل يقدم نفسه وكأنه نازل من السماء مباشرة، وسوف يظل يسحقنا تحت وطأته ورهبته"(١).

فلا بدَّ إذن من البحث العلمي للظاهرة القرآنية بصورة محررة من العقائد المغلقة التي اعتمدت على آلية الانتقاء والحذف والاختيار لترسيخ قراءة واحدة واعتبارها وحدها فقط القراءة الصحيحة، أو ما يسميها (النص الرسمي المغلق)، ولكي يتحرر من هذه النظرة الدوغمائية المغلقة وحتى يضع النص القرآني تحت دائرة الشك والنقد والتساؤل، اقترح عدة قراءات للنص القرآني تتمثل في:

- القراءة التاريخية/ الأنثربولوجية.
- القراءة الألسنية والسيميائية والأدبية.

(١) صالح، هاشم هامش «**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**»، ص٧٤.

. القراءة الإيمانية (أو المؤمنة)[١].

ثالثًا: نقد العقلية السائدة في مجتمعات الكتاب المقدس:

وفي هذه المرحلة يتم نقد، ليس فقط الظاهرة القرآنية، وإنما "المواقف اللاهوتية والفلسفية للعقل السائد في مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي أن تتعرض لنفس الدراسة التاريخية المقارنة ضمن منظور الإبستمولوجيا التاريخية النقدية"[٢].

وهكذا نجد أن مشروع تفكيك العقل الإسلامي يشمل كل شيء، سواء أكان النص المقدس، أم الواقعين تحت تأثيره يحلم بقراءة تستخدم منهجيات متعددة، ومحررة من كل قيود دوغمائية أرثوذكسية، وبخصوص القرآن بالذات يحلم بقراءة "حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة ... قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"[٣].

(١) يراجع في تفاصيل هذه القراءات: أركون، «**الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل**»، ص٣٩-٧١، وأركون، محمد، (٢٠٠٥م)، «**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط٢، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص١١١، وما بعدها.

(٢) أركون، «**الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل**»، ص٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٦.

المبحث الثالث

التعقيب

. استخدم (أركون) مصطلح (العقل الإسلامي)، وظلال كلمة (عقل) توحي بكيان ما ورائي غيبي، ما قبلي، وظلال كلمة (إسلامي) توحي بأن هذا الكيان له قواعد وأطر حاكمة مستوحاة من الإسلام، وهذا "مزعم لاهوتي يلغي الفروقات بين التجارب والأعمال والميادين والنصوص باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي"(١). فلا شك أن تجربة (أركون) هي في الأساس تجربة ذاتية تعبر عنه شخصيًّا، فلو افترضنا ناقدًا آخر للعقل الإسلامي "فإنه سيحدد لنا عقلًا إسلاميًّا مغايرًا بالضرورة، والسبب أننا لا نحدد عقلًا في الواقع، وإنما نحدد ذواتنا من خلال الخطاب الذي ندرسه"(٢)، ثم إننا عندما نستخدم مصطلح (العقل الإسلامي) نغفل دور الخطاب، والنص في إنتاج المعنى، وتشكيل الحقيقة. أضف إلى ذلك أننا عندما نتحدث عن عقل إسلامي نكون قد أقمنا سياجًا دوغمائيًّا حول أنفسنا، وحُرمنا من التعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف، أو الشبه بين هذا العقل الذي نتحدث عنه، والعقول الأخرى، وبهذا نقع في المحذور الذي طالما حذرنا منه أركون من الانكفاء على الذات، وعدم الإفادة من تجارب الغير.

. عندما يتعامل أركون مع النصوص المشَكِّلة للثقافة الإسلامية يكون التعامل مع كينونة النص، ووقائعية الخطاب، بعكس العقل الذي يوحي -كما قلنا- بكيان ما ورائي، فمن الأولى إذن أن يوضع مشروع أركون ضمن نقد النص، وليس نقد العقل؛ لأن نقد العقل يقع من جهة "الأنا المتعالية والكليات المطلقة، أو الثوابت الماورائية اللاهوتية، في حين أن نقد النص يتعلق بالمشروط والمحايث والنسبي والتاريخي. الأول يبحث عن القبليات المحضة التي تتأسس عليها كل تجربة ممكنة؛ في حين أن الثاني يكشف عن القبلية التاريخية التي

(١) حرب، علي، (١٩٩٥م)، «**الممنوع والممتنع. نقد الذات المفكرة**»، ط١، المركز الثقافي العربي، ص١٢٩.

(٢) الفجاري، «**نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون**»، ص١١٢.

تحجب كل تأسيس"[١]. في نقد العقل يهدر فعل الكلام، ويكون التركيز على الكليات المؤسِّسة والحقائق المتعالية، وفي نقد النص يتم التعامل مع الخطاب بوصفه كيانًا منفصلًا عن المؤلف، ومن حق القارئ أن يؤوله ويفسره، بل ويفككه باعتباره حقًّا له.

- الملاحظ أن أركون في نقده للعقل الإسلامي لم ينقد العقل بصفته ملكة قادرة على التفكير، وهذا قد حرمه من الحديث عما قدمه العرب والمسلمون من خدمة جليلة بهذا الشأن، وليس أدل على ذلك من اعتداد المعتزلة به، والذين طالما أشاد أركون بهم، وإنما نقد آليات الثقافة الإسلامية، كما أننا لا نعرف لماذا لم يفرد أركون في حديثه عن نقد العقل مجالًا للحديث عن العقل في القرآن مع أن الموضوع لصيق به، كما أن القرآن قد أعطى أهمية كبرى للعقل، وعندما أشار إلى العقل في القرآن الكريم، فإنه قد تناوله من المنطلق الأرسطي باعتباره نصًّا يعتمد على الرمز والخيال والقصص الأسطورية، وهذا يؤكد على أنه ينطلق من مواقف انتقائية أيديولوجية.

- كثيرًا ما تحدث أركون أن مشروعه في نقد العقل الإسلامي يشتمل على كل الفكر الإسلامي سواء المكتوب أو الشفوي أو حتى المعاش، وهذا نوع من الشطط، والاعتداد بالنفس، والتعالي الذي لا يمكن أن يفي به أي مفكر أو ناقد، فكيف لرجل، مهما أوتي من قدرة أن يقوم بعمل يحتاج إلى همم أمة بأسرها، ثم إنه يقول إنه سيواجه كل التراث لإحداث تغيير جذري وكلي فيه، وهذه مغالطة؛ "إذ هي تقفز فوق الوقائع وتطمس الحقائق، فلا وجود لتغيير جذري، أو لا انقطاع إلا في أذهان المثقفين الحالمين، ولهذا فإن محاولات التغيير الشامل تئول إلى الفشل والإحباط، أو تترجم مشاريع استبدادية كلامية، بل هي تسهم في إعادة إنتاج ما يراد تغييره من الأنماط والبنى والممارسات والتقاليد البالية أو العقيمة"[٢]. وقد اعترف أركون بعد سنوات عديدة من الممارسة، والنقد الشامل للتراث بالإخفاق والإحباط،

(١) حرب، «**الممنوع والممتنع**»، ص٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٢.

فعندما طُلب منه البديل قال: "لا يطلبن أحد مني البديل مسبقًا، فالبديل ليس جاهزًا، البديل يتولد من خلال العمل، من خلال الصراع، من خلال التفاعل مع ما هو موجود"(١).

. لقد اعتمد أركون في نقده للعقل الإسلامي على آلية التفكيك متجاوزًا التأويل، وفي التفكيك يُغض الطرف عن المؤلف، ومراده من النص، وإنما تكون المواجهة مباشرة مع النص باعتباره واقعة خطابية تُواجه من أجل إعادة إنتاج المعنى من جديد، ومن ثم يكون التركيز في التفكيك على ما يسكت عنه المؤلف، ويضمره، وهذا مدار حديث أركون عن اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه، واستخدام هذه الآلية في إعادة إنتاج المعنى تعني "رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ"(٢)، فهو مشروع يرى أنه ليس هناك حقيقة متعالية، أو فكرة مقدسة، فكل حقيقة معرضة للنقد، وهذا النقد عرضة للنقد، وهكذا دواليك، إنها "تعطل وتعلق كل ما نأخذه قضية مسلمة بها في كل اللغة، وفي تجربة التواصل الإنساني واحتمالاتها المعتادة"(٣). التفكيكية المعاصرة، باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، "تخرب ... كل شيء في التقاليد تقريبًا، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وأشكال الكتابة النقدية، وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع"(٤).

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٢٩٣.

(٢) حمودة، عبد العزيز، إبريل ١٩٩٨م، «**المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**»، سلسلة عالم المعرفة، ص٢٦٧، وانظر: سلدن، رامان، (١٩٩٨م)، «**النظرية الأدبية المعاصرة**»، ترجمة: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص١٢١، ورونس، هنري. كريسطيفا، جوليا. سكاربتيا، جيبي. هودبين، جان لوي، (١٩٩٢م)، «**مواقع حوارات مع جاك دريدا**»، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر، ص١٣٥.

(٣) نوريس، كريستوفر، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، «**التفكيكية، النظرية والممارسة**»، ترجمة د.صبري محمد حسن، الرياض، دار المريخ للنشر، ص١٤، وأنجلتون، تيري، (١٩٩٥م)، «**نظرية الأدب**»، ترجمة: ثائر ديب، سورية، منشورات وزارة الثقافة، ص٢٥٣.

(٤) حمودة، «**المرايا المحدبة**»، ص٢٥٤.

وليس معنى ذلك أننا ننكر التفكيك كمنهج من مناهج النقد. بالعكس للتفكيك ميزات كثيرة، فبه يمكن فتح أبواب موصدة كثيرة، والكشف عن حقائق مبهمة، ومعارف مطموسة، وبه يمكن إحداث التواصل بين الأمم والشعوب طالما أن التعامل على أساس النص بعيدًا عن الأيدولوجيات والأعراق، وكل النصوص، بناء على ذلك، تكون لها أهميتها ومكانتها المعرفية، ومن ثم يكون الأمر مرتبطًا بمناهج كل قراءة وآليتها، وكأننا نفكك آلية التفكير، فتكون الأولوية "للطريقة التي يدير بها المرء أفكاره، ويستأثر بالاهتمام نمط العلاقة التي يقيمها بينه وبين نفسه، وذلك بقصد نقد محاولات التمركز على الذات أو التمترس وراء الأفكار أو تقديس المقولات"(١).

- الملاحظ أن أركون قدم لنا حشدًا منهجيًّا وفلسفيًّا غربيًا ضخمًا، فهو مطلع جيد على أحدث ما توصل إليه الغرب من مناهج وأدوات نقدية، ولكن هذه المناهج مقتطعة من سياق معرفي وحضاري ليعاد تدويرها في سياق حضاري مختلف تمامًا، مع أن الظروف غير الظروف، ولذلك وجدناه في معظم الأحيان أسيرًا لهذه المناهج تحركه ولا يحركها، وتوجهه ولا يوجهها، وتأمره ولا تأتمر بأمره؛ وبالتالي فقد جنى على كثير مما انتقده من تراثه، أو من العقل الإسلامي.

وليس معنى ذلك أننا ننكر ما قدمه الغرب للبشرية والحضارة من معرفة جديرة بالنظر والاهتمام، بل إننا نؤكد على أن هذه هي واحدة من أكبر ميزات أركون، ولكن يجب أن نتعلم مناهج الغرب "لكي نعرف كيف نتحرر من سلطانهم أن نستدخل أعمالهم لكي ننجح في الخروج عليها. أن نفكر بواسطتهم لكي نعيد التفكير على نحو يجدد الفكر والفلسفة"(٢)، ولكن أن نظل أسراء لكل ما يقدمونه من مناهج وأفكار، فهذا هو الإشكال.

ثم إننا نؤكد بأنه إذا كانت الإفادة من المناهج الغربية والحداثية مهمًّا ونحن في حاجة

(١) حرب، «**الممنوع والممتنع**»، ص٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٨.

إليه، فإن الاتكاء على هذه المناهج والركون إليها لا يكفي حتى تكون القراءة علمية ومنتجة، "فالقراءة العلمية أو المبدعة أو الناضجة هي التي تثبت جدارتها، أي هي التي تنطوي على وجه برهاني يمنحها مصداقيتها"(١).

- حديث أركون المتفاخر بالإسلاميات التطبيقية التي وضعها في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية اعتمدت على التنظير أكثر من اعتمادها على التطبيق، ولما لجأ إلى التطبيق نجده قد انطلق من "نصوص مختارة"(٢)، وهذه الانتقائية تؤكد لنا أنه قد واجه العقل الإسلامي وهو مشحون بخلفية أيديولوجية ولاهوتية مسبقة.

- اعتمد أركون آلية الشك في كل شيء، حتى على النص القرآني، متخيلًا أنه بذلك يمكنه أن يكتشف مجهوله، ويسبر أغواره، ويتعرف على مكنوناته؛ ولكنه -ومع استمرار تطبيق هذه الآلية- قد حولها إلى يقين، فنزع القداسة عن القرآن الكريم، مع أن آلية الشك تنفع في مجال الظواهر، أما "الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنما من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشك، وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين"(٣)، فلما فعل لم يصل إلى شيء ذا بال.

- **انطلق أركون من مسلمات خاطئة، فكانت الكثير من النتائج المترتبة عليها خاطئة بالضرورة؛ ومنها:**

أ. (العقل يعقل كل شيء):

وهي مسلمة خاطئة؛ لأنه لا يستطيع أن يعقل نفسه، مع أنه شيء من الأشياء؛ لأن "الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل العقل، إلى عقل أقوى منه، وحتى نعقل هذا العقل الثاني نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما

(١) حرب، علي، (٢٠٠٥)، «**نقد النص**»، ط٤، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي المصري، ص٨٣.

(٢) أركون، «**الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل**»، ص٧٦.

(٣) عبد الرحمن، د. طه، (٢٠٠٦م)، «**روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**»، ط١، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص١٩٢.

لا نهاية"[١]، ثم إن العقل له حدود، فهو بمثابة ميزان الذهب، الذي يزن بالجرام فما دونه، فمن رام أن يزن به صخورًا فقد ظلمه، ولما كان جزءًا من الكل فكيف به أن يحيط بالكل الذي هو جزء منه؟

ب . (تحكيم الماضي في الحاضر ظلم للحاضر وتحقير للعقل):

وبناء على ذلك يرى أن الذي يرجع إلى ماضيه وتراثه، فإنه يقيس حاضره مع اختلاف الظروف التاريخية والثقافية بماضٍ مختلف تاريخيًّا وثقافيًّا، ولذلك وجد الخلاص في القول بالتاريخية، مع أنه لو أمعن النظر فسيجد أن من سبل وصول العقل إلى المعرفة هو أن يتمثل ماضيه ويأخذ منه، فالفكر "يعتمد دائمًا وأبدًا نماذج سالفة يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها، أو قل إن الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة"[٢]. ثم إنه يقع في مغالطة شديدة، فهو قد توسل بمناهج غربية هي في أغلبها مناهج عقلية مجردة، يريد تطبيقها على تراث يشتمل على جوانب نظرية وعملية، كما هو معروف، واستخدام هذه الآلية لن يؤدي إلا إلى أمرين: "إما إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضآلة درجتها من العقلانية، أو انعدامها منها، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى"[٣]، وهذا ما حدث.

ج . (كل شيء يقبل النقد):

وهذه المسلمة تنطوي على فرضيتين فاسدتين: "أن النقد هو الطريق الوحيد الذي يوصل إلى الحق في كل شيء، والصواب أن طرق المعرفة لا تنحصر في النقد، فنقيضه هو (الخَبَر) هو واحد من هذه الطرق"[٤]، والأخبار -كما هو معلوم- درجات أعلاها هي التي توصل إلى عين اليقين، كل ذلك بعيدًا عن النقد.

(١) المرجع نفسه، ص٤٣.

(٢) عبد الرحمن، د. طه، (٢٠٠٩م)، «**العمل الديني، وتجديد العقل**»، ط٤، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص٧٠.

(٣) عبد الرحمن، د. طه، (٢٠٠٧م)، «**تجديد المنهج في تقويم التراث**»، ط٣، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص٢٦.

(٤) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص٤٥.

والافتراض الثاني المستشف من هذه الفرضية، أن كل الأشياء ظواهر يمكن نقدها مع أن من الأشياء ما ليس بظواهر "كالقيم الروحية، والمثل العليا، فهذه لا ينفع في معرفتها التشكيك فيها، وإنما الذي ينفع فيها هو الثقة بها، والعمل على وفقها"(١).

د (الشافعي جنى على الاجتهاد):

فقد ذكرنا أنه قد أرجع نشأة العقل الكلاسيكي الإسلامي إلى الشافعي واتهمه بتكبيل العقل بقضائه على الاجتهاد(٢)، وهو قول يخالف ما كان عليه الرجل، فمن المعلوم أن الشافعي عندما جاء إلى مصر كان له إبداع لمذهب جديد يخالف مذهبه في العراق، ففي مصر "أعاد النظر في كتبه، وفي آرائه، وفي مذهبه، فغير وبدل، ووضع كتبه الجديدة"(٣)؛ ولذلك كان يُسَمَّى مذهب الشافعي في بغداد بالقديم، ومذهبه في مصر بالجديد، حيث ألف كتبه بما انتهى إليه اجتهاده. ثم من ذا الذي يستطيع أن يتجاهل دلالة شعار الشافعي: "مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب ...؟! دلالته في التأسيس والتقعيد للتعددية الفكرية، والفقهية، والمذهبية، والشرعية ومشروعية التنوع في الاجتهادات!"(٤). والغريب بحق أنه يعيب على الرجل ويتهمه بإلغاء العقل، والاقتصار على

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ليس أركون فقط من يرمي الشافعي بهذه التهمة، بل إن أغلب، إن لم يكن كل أرباب الفكر المعاصر، يذهبون هذا المذهب، انظر على سبيل المثال: أبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٥م)، «**النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة**»، ط١، المركز الثقافي العربي، ص٥٧، والجابري، «**بنية العقل العربي**»، ص١١٠، ١١١، وأبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٦م)، «**الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**»، ط٢، مصر، مكتبة مدبولي، ص٥٤، وتيزيني، طيب، (١٩٩٧م)، «**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، دار الينابيع، ص١٤٧، والجابري، «**تكوين العقل العربي**»، ص١٠٦، وعبد الرحمن، عبد الهادي، (١٩٩٨م)، «**سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**»، ط١، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، ص٣٠٥.

(٣) أبو زهرة، الإمام مُحَمَّد، (١٩٨٧)، «**الشافعي، حياته وعصره، وآراؤه وفقهه**»، ط٢، دار الفكر العربي، ص١٥٨.

(٤) عمارة، د. مُحَمَّد، (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، «**التفسير الماركسي للإسلام**»، ط٢، دار الشروق، ص٩٣.

النص، مع أن الشافعي رحمه الله قد قال بالقياس، والقياس -كما يقول د. نصر أبو زيد- "هو الأداة التي يستطيع بها العقل الإنساني تطوير دلالة هذه النصوص لتلائم متغيرات الزمان والمكان في مجال الأحكام الشرعية، وهي الأداة التي يقوم بها التأويل في الجوانب الأخرى للنصوص الدينية"(١).

وهذا أيضًا سيد القمني يشيد باجتهادات الشافعي؛ ففي معرض رده على الشيخ إسماعيل حبلوش عندما تصدى هذا الأخير للرد على الدكتورة آمنة نصير، عميدة كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر، عندما طعنت في حديث البخاري "المرأة ناقصة عقل ودين"(٢) بقوله: "أبدًا لم ير الرجل فقيهًا كالشافعي ينتقل فقط عبر المكان، وليس الزمان، من العراق إلى مصر، فيرى مجتمعًا مباينًا، والمصالح فيه تختلف عن المصالح في العراق، فيغير من فهمه، وفتواه"(٣). وما قيل عن الشافعي يقال عن قضية خلق القرآن التي قال بها المعتزلة؛ فإنهم ما قالوا بها إلا لتقديس النص، وليس لنزع القداسة عنه.

. أكد أركون في أكثر من موضع أن مشروعه يشتمل على نقد العقل، أيًّا كان هذا العقل، سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم، وبخصوص العقل المسلم سينتقد كل العقول سواء أكانت سنية، أو شيعية، أو خارجية، أو ..، ولكن الحقيقة التي لا مراء فيها أنه قد خالف دعواه تلك، فقد اقتصر نقده على العقل السني دون سواه، ولم يتعرض لباقي العقول إلا ما

(١) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٥م)، «**إشكاليات القراءة وآليات التأويل**»، ط٧، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص٢٠٤.

(٢) الحديث رواه البخاري، في باب ترك الحائض الصوم، رقم ٣٠٤، وباب الزكاة على الأقارب، رقم ١٤٦٢، وفيه عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلي، فمر على النساء، فقال: «**يا معشر النساء، تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار**»، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «**تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات وعقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن**»، وقلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «**أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟!**»، قلن: بلى، قال: «**فذلكن من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم**»، قلن: بلى، قال: «**فذلك من نقصان دينها**».

(٣) القمني، سيد، (١٩٩٩م)، «**الفاشيون والوطن**»، ط١، المركز المصري لبحوث الحضارة (تحت التأسيس)، ص٢١٤.

ندر، بل إنه لما تعرض لها فمن أجل استخدامها كأدوات فاعلة في نقد العقل السني. ومن ذلك دعوته المسلمين إلى العودة إلى تراثهم، المتمثل في تراث المعتزلة، ليقرءوه من جديد؛ لأنه يمثل معولًا قويًّا يمكننا به القضاء على صرح السلفيين، أفضل من الحديث عن نظريات غربية، لا يمكن أن تحقق ذلك الغرض، فـ"لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية. يمكنك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي ذاته، هذا الشق الذي بتر وحذف منه أكثر من عشرة قرون بحد السيف"(١).

وهذا يجعلنا نشكك في الغرض من هذا المشروع الكبير، وأنه وإن كان يأخذ طابع التعميم فهو في واقع الأمر مقتصر على فرع واحد من فروع التراث الإسلامي، فوقع فيما حذر منه سواه. ومن ثم يمكننا القول بأنه أيضًا يسكنه عقل دوغمائي أرثوذكسي سكولائي.

. على الرغم من تنظيرات أركون الكثيرة أنه سيفكك ويحلل، ويحفر أركيولوجيًّا، ويقتحم اللامفكر فيه، و... إلا أنه في تعامله مع القرآن الكريم كان يخطو ببطء شديد، وحذر كبير، فلم يستطع أن يسلك الطريق إلى نهايته، أو يطبق المناهج التي تسلح بها عليه، ولعل ذلك يرجع إلى إيمانه بخطورة ما هو مقدم عليه، فالنص شديد الخصوصية، سواء في داخله، أو على المؤمنين به، وهو يبصر ما تعرض له من سلكوا هذا السبيل من مواجهة عاتية، وقد ذكر ذلك في أكثر من موضع سواء في كتاباته أو حواراته، ولذلك يخرج بنتيجة حاسمة وهي: "في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر إنه من المستحيل عمليًّا فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية (herméneutique) بخصوص القرآن"(٢)، وإنما توقفت جرأته فقط على مجرد "القراءة اللسانية والسيميائية للنص بما هو معطى لغويًّا، مادته لغة تاريخية قابلة للقراءة بأدوات التحليل اللغوي"(٣).

ولكن لا بد من الانتباه أنه قد استخدم عبارة (في اللحظة الراهنة) وكأنه يؤمل أن

(١) أركون، «**قضايا في نقد العقل الديني**»، ص٢٧٩.

(٢) أركون، «**الفكر الإسلامي قراءة علمية**»، ص٥١، ٢١٣.

(٣) بلقزيز، «**نقد التراث**»، ص٤٠٨.

يُفض هذا الخاتم وتُنْتَهَك هذه القدسية في المستقبل، متترسًا وراء حشد كبير من المناهج والأفكار التي يعتمد عليها كمعاول ماضية لإحداث ثلمة في هذا الجدار، فهو أشد خطورة من الذين يتعاملون مع القرآن بصورة تبسيطية تقوم على استبعاده والتنكر له[١]، أما هو فـ"يحاول متسلحًا بمنهجيته ذات القدرة على الحفر والسبر أن يلج القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل"[٢]، وبالتالي فمحاولته أشد خطرًا.

. وبناءً عليه فإن مشروع أركون الكبير لا يعدو "كونه مجرد خطط للبحث، أو برامج مقترحة هي عبارة عن لوائح بالعلوم التي ينبغي تشكيلها، بالطبع على غرار العلوم التي تشكلت في الغرب"[٣]، فهو لا يبتكر بقدر ما يوظف ما وقع بين يديه من مفاهيم، وهكذا ينتهي مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي عند "منتصف الطريق، بل عند بدايته، ليس لعجز في الرجل وأدواته، بل لوعي منه بالاستحالة، ليدخل الموضوع مجددًا إلى منطقة الممتنع التفكير فيه"[٤].

(١) ولذلك عندما سئل نصر أبو زيد عن مشروعه في نقد النص، وكيف أن أركون كان أكثر صراحة منه، ولديه القدرة على استيعاب المناهج الغربية، قال: "مُحَمَّد أركون مستوعب لهذه المناهج بشكل كفؤ، وهو من هذه الناحية المنهجية (معلم) الغريري، فهد، (٢٠١٢م)، «**الحوار الأخير مع نصر حامد أبو زيد**»، ط١، دار مدارك للنشر، ص٥٩.

(٢) حرب، «**الممنوع والممتنع**»، ص١٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص١٢٦.

(٤) بلقزيز، «**نقد التراث**»، ص٤٠٨.

الخاتمة

. اعتمد مشروع أركون في نقده للعقل الإسلامي على مناهج مقتطعة من سياق معرفي مختلف عن السياق الإسلامي، مع عدم مراعاة الاختلاف بين السياقين، فكانت النتيجة أنه سلب من التراث الإسلامي أفضل ما فيه من مخاطبة الوجدان والروح.

. اتضح مما سبق أن أركون قد تصدر لنقد العقل الإسلامي وهو مشحون بخلفية أيديولوجية ولاهوتية يغلب عليها معادة العقل السني الإسلامي دون غيره، على الرغم من تصريحه بغير ذلك.

. ينطلق أركون من آلية الشك التي تتحول عنده إلى يقين، وهذه الآلية وإن كانت تتناسب مع مجال الظواهر، فإنها لا تتناسب مع النصوص القرآنية التي تناسبها مجال القيم.

. يعتمد أركون في نقده للعقل الإسلامي على كثير من المسلمات الخاطئة، ومن ثم كانت معظم نتائجه التي توصل إليها خاطئة بالضرورة.

. في تطبيقه لآليات التفكيك على القرآن الكريم كان يخطو ببطء شديد، ولم يستطع أن يسلك الطريق إلى نهايته، وإن كان قد فتح ثلمة فيه حاول غيره الولوج من خلالها.

. انتهى مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي إلى مجرد خطط للبحث، وبرامج مقترحة ليس إلا، فانتهى مشروعه، باعترافه، إلى الإخفاق والفشل.

المصادر والمراجع

. ابن تيمية، أحمد، (١٣٨٦هـ)، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين مُحَمَّد مخلوف، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار المعرفة.

. ابن تيمية، أحمد، (١٤٠٦هـ)، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: د. مُحَمَّد رشاد سالم، (الطبعة الأولى) مؤسسة قرطبة.

. ابن تيمية، أحمد، (١٤١٧هـ)، **الرد على البكري (تلخيص كتاب الاستغاثة)** تحقيق: مُحَمَّد علي عمال، (الطبعة الأولى)، المدينة المنورة، مكتبة الغرباء الأثرية.

. ابن تيمية، أحمد، (١٣٨٦هـ)، **النبوات**، القاهرة، المطبعة السلفية.

. أبو زهرة، مُحَمَّد، (١٩٨٧)، **الشافعي، حياته وعصره، وآراؤه وفقهه**، (الطبعة الثانية)، دار الفكر العربي.

. أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٦م)، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، (الطبعة الثانية) مكتبة مدبولي.

. أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥م)، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (الطبعة السابعة)، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

. أبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٥م)، **النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة**، (الطبعة الأولى) المركز الثقافي العربي.

. أركون، مُحَمَّد، (١٩٨٩م) **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.

. أركون، مُحَمَّد، (١٩٩٦م)، **العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة: هاشم صالح، (الطبعة الثالثة)، لبنان، بيروت، دار الساقي.

. أركون، مُحَمَّد، (١٩٩٦م)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (الطبعة الثانية) مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي.

. أركون، مُحَمَّد، (١٩٩٩م)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (الطبعة الأولى)، لبنان، بيروت، دار الساقي.

. أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠٠م)، **قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لبنان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

. أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠١م)، **الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى، وإرادات الهيمنة،** ترجمة: هاشم صالح، (الطبعة الثانية)، دار الساقي.

. أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠٥م)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (الطبعة الثانية)، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

. أركون، مُحَمَّد، (٢٠٠٩م)، **نحو نقد العقل الإسلامي،** ترجمة: هاشم صالح، (الطبعة الأولى)، لبنان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

. الجابري، مُحَمَّد عابد (٢٠٠٩م)، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،** (الطبعة التاسعة)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

. الجابري، مُحَمَّد عابد، (٢٠٠٩م)، **تكوين العقل العربي،** (الطبعة العاشرة)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

. الشافعي، (١٣٥٨هـ/١٩٤٠م)، **الرسالة،** تحقيق: أحمد شاكر، (الطبعة الأولى)، مصر، مكتبة الحلبي.

. الغريري، فهد، (٢٠١٢م)، **الحوار الأخير مع نصر حامد أبو زيد،** (الطبعة الأولى)، دار مدارك للنشر.

. الفجاري، مختار (٢٠٠٥م)، **نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون،** (الطبعة الأولى) لبنان، بيروت، دار الطليعة.

. القمني، سيد، (١٩٩٩م)، **الفاشيون والوطن،** (الطبعة الأولى)، المركز المصري لبحوث الحضارة (تحت التأسيس).

. أنجلتون، تيري، (١٩٩٥م)، **نظرية الأدب**، ترجمة: ثائر ديب، سورية، منشورات وزارة الثقافة.

. بلقزيز، عبد الإله، (٢٠١٤م)، **العرب والحداثة (٣) نقد التراث**، (الطبعة الأولى)، لبنان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

. تيزيني، طيب، (١٩٩٧م)، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع.

. جارنجي، جيل جاستون، (٢٠٠٤م)، **العقل**، ترجمة: محمود بن جماعة، (الطبعة الأولى) دار محمود علي للنشر.

. حرب، علي (١٩٩٥م)، **الممنوع والممتنع. نقد الذات المفكرة**، (الطبعة الأولى)، المركز الثقافي العربي.

. حرب، علي (٢٠٠٥)، **نقد النص**، (الطبعة الرابعة)، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، بيروت، المركز الثقافي المصري.

. حمودة، عبد العزيز، (١٩٩٨م)، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة.

. رونس، هنري. كريسطيفا، جوليا. سكاربتيا، جيبي. هودبين، جان لوي، (١٩٩٢م)، **مواقع. حوارات مع جاك دريدا**، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، (الطبعة الأولى)، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.

. سلدن، رامان، (١٩٩٨م)، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

. طرابيشي، جورج، (١٩٩٦م)، **نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل**، (الطبعة الأولى)، لبنان، بيروت، دار الساقي.

. عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٦م)، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (الطبعة الأولى)، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، بيروت، المركز الثقافي العربي.

. عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٧م)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الطبعة الثالثة)، المغرب،

المركز الثقافي العربي.

. عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٩م)، **العمل الديني، وتجديد العقل**، (الطبعة الرابعة)، المغرب، المركز الثقافي العربي.

. عبد الرحمن، عبد الهادي، (١٩٩٨م)، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، (الطبعة الأولى) سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي.

. عمارة، مُحَمَّد، (١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، **التفسير الماركسي للإسلام**، (الطبعة الثانية) دار الشروق.

. غليون، برهان، (٢٠٠٦م)، **اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، (الطبعة الرابعة)، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

.كرم، يوسف (٢٠١٤م)، **العقل والوجود**، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة.

. مرشو، غريغوار منصور، وباتشيكو، خوان أنطونيو (٢٠١٢م)، **العقلانية في الفكر العربي المعاصر**، (الطبعة الأولى)، دمشق، دار الفكر.

. نوريس، كريستوفر، (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، **التفكيكية، النظرية والممارسة**، ترجمة د. صبري مُحَمَّد حسن، الرياض، دار المريخ للنشر.