Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات

Volume 23 | Issue 2 Article 32

2022

The Concept of Reason from Greek Philosophy to Arab-Islamic Philosophy

George El Far
University of Jordan, Jordan, dr.gelfar@gmail.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu

Part of the Arts and Humanities Commons, and the Social and Behavioral Sciences Commons

Recommended Citation

El Far, George (2022) "The Concept of Reason from Greek Philosophy to Arab-Islamic Philosophy," *Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات*: Vol. 23: Iss. 2, Article 32.
Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jerash for Research and Studies Journal مجلة جرش للبحوث والدراسات by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aaru.edu.jo, marah@aaru.edu.jo, u.murad@aaru.edu.jo.

مجلة جرش للبحوث والدراسات المجلد 23 العدد 2أ، 2022، ص ص 2505- 2534

مفهوم العقل من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية الإسلامية

جورج يعقوب الفار*

ملخص

أستمرت الرحلة من العقل اليوناني إلى العقل العربي ما يقارب خمسة عشر قرنا، منذ نشوء الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد إلى نشوء الفلسفة الأسلامية في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري).

لقد كان للعقل اليوناني دوراً تأسيسياً بالنسبة للعقل العربي الإسلامي، فهناك وفي حضنه ألتقى لأول مرة بالفكر المجرد وبالتفكير المنطقي وبنظرية المعرفة وبعلم الوجود بما هو موجود وبالعقل الأخلاقي.

لقد حمل العقل الأسلامي معه فكراً دينياً مبنياً ومستمداً من الوحي القرآني، ومن الشريعة الأسلامية، فحاول الفلاسفة المسلمون التوفيق بين المعطى الأول (الوحي)، والمعطى الثاني (العقل) في عملية فلسفية توفيقية مجهدة وطويلة.إلا أن بعض الفقهاء ورجال الدين أستشعروا خطراً من العلوم الدخيلة، ومن التفكير الحر (كالفلسفة اليونانية) على المعتقد الديني، فحاربوه بشراسة إلى أن أنتصروا عليه وسجنوا العقل والشريعة داخل تفاسيراً وأحكاماً ضيقين، مما جعل العقل أن يتراجع ويتقلص إلى حده الأدنى. بقيت الحال على ما عليه إلى أن أنبثقت العصور الحديثة والتنوير الأوروبي، فحاول عدد من المفكرين المسلمين أعادة الحياة للعقل الفلسفي وأنتقدوا بشدة العقل الفقهي الإسلامي المتجمد في أطر تقليدية ماضوية.

كان أحد أبرز هولاء المفكرين المعاصرين محمد أركون الذي قدم قراءة نقدية وجذرية للفقه الإسلامي، وطرح بديلاً له في العقل الأنبثاقي الإستطلاعي الجديد والمنفتح على العلوم الإنسانية الأوروبية.

تكمن إشكالية هذا البحث في نقد مشروع محمد أركون ذاته: هل نجح في أخراج العقل الإسلامي من ماضويته وعزلته عن العصر؟ وأذا نجح فبأي قدر نقد أو نسف العقل الفقهي القديم؟ وما هي عناصر مشروعه الجديد هذا؟ هل لدينا ما نقوله في هذا البحث في نقد مشروع محمد أركون بعد أن نكون قد عرضناه ونقدناه نقداً فلسفياً...؟.

© جميع الحقوق محفوظة لجامعة جرش 2022.

* أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية، الأردن. Email: dr.gelfar@gmail.com

Published by Arab Journals Platform, 2022

The Concept of Reason from Greek Philosophy to Arab-Islamic Philosophy

George Yacoub El Far, *Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Jordan, Jordan.*

Abstract

The journey from the Greek reason to that of the Arab- Islamic reason took approximately 15 centuries, i.e., from the start of the Greek philosophy 600 BC toward the ninth century AD (the third Hejri).

The Greek Reason is foundational for the Arab-Islamic reason. Due to it, the second encountered pure reason; logical thinking; theory of knowledge; ontology; and ethical reason.

The Islamic reason was loaded with religious thought that is dependent on Quran and Islamic Sharia, Islamic philosophers tried to compromise between the first given (the revelation) with the second given (reason) in an ingenious philosophical compromise. Nonetheless, theologians and religious clergy felt the danger of such incoming knowledge of free thinking (such as the Greek philosophy) on religious believe, hence they fought against it furiously until they manage to defeat it, they imprisoned reason and sharia within a narrow perspective, leading to the subordination of reason to a very law level. This statuesque continued up until the modern age and the European enlightenment, when many Muslim thinkers tried to revive philosophical reason, criticizing the Islamic theologian reason that has been incarcerated in backword frames.

One of these recent thinkers is Mohammed Arkoun whom presented a detailed and radical critique of Islamic theology substituting it with the new investigative exploratory reason that is opened to the European humanities.

This paper main aim is to present a critique of Mohammed Arkoun's project: Did he really succeed in elevating the Islamic reason from its isolation and backwords frames? If he did succeed to what effect he was able to demolish the theologian old reason? What are the elements of his project? What can we say about such project?

المقدمة

إن مفهوم العقل لغوياً يعني (الحِجْرُ والنهي ضد الحمق، والجمع عُقول... وعَقَل، فهو عاقل وعَقُولٌ من قوم عقلاء قال. ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها... والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب، والقلب العقل، وسمي العقلُ عقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل العقلُ: هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان،... وعَقَلَ الشيء يعقلُه عقلاً: فهمه)[1].

لا يتسع المجال لتناول تعريفات "Definitions" العقل لأن ذلك يعني سرد موجز لتاريخ الفلسفة، والفكر الإنساني باعتبار العقل الحلقة التي تربط الفرد بالوجود، والطبيعة والحياة، وبواسطته يمكن فهم الأشياء، والأفكار، وفحصها، واتخاذ مواقف منها.

مع تطور الفلسفة والعلوم تطورت مدلولات العقل على مرّ العصور المعرفية، إذ تحول العقل من حالة مبهمة في ملكة التفكير إلى "لوغوس" خطابي وجوهر كلي، ثم إلى لاهوتمقدس ومفهوم غائي، ثم إلى أداة وتقنية ومصلحة وتواصل،وما إلى ذلك مما أضفته عليه إرهاصات وإسقاطات الفكرالميتافيزيقي الشمولي. وإن كانت الفلسفة متعددة، فإنّالنمط الفلسفي الذي ساد مع الحداثة وصعودها، هو نمطما يُعرَف بفلسفة العقل، إذ رُبط هذا العقل بالفلسفةاليونانية القديمة، حيث رافقه بناء دولة المدينة، وبروز أشكالمعينة من التفكير السياسي والأخلاقي، إذ انفصل النظامالسياسي للمدينة عن النظام الكوني الطبيعي[2]، وأدى ذلك إلى نشوء نقاش وجدال حولا لتنظيم البشري، ساهم فيه الخطباء والحكماء، من خلال خطاباتهم بأشكال مختلفة من الحجج والبراهين والاستدلال، التي تطلبت أنماطاً معينة من التفكير أطلق عليها الباحثونو المؤرخون اسم العقل. هذا العقل عبر عن نفسه في اللوغوس "Logos"، الذي ارتبط باللغة والخطاب والمناظرة والدليل وغيرها. وقد حمل هذا المفهوم حمولات كثيرة لاحقة، فتعددت دلالاته ومعانيه، فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام، والقانون الكلي، والعقل الكلي، والمعيار الأبدي، وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك. تعكس هذه الحمولات التصورات الميتافيزيقية لمذاهب الفلسفة اللاحقة التي حاولت إسقاط هواجس تفكيرها الفلسفي على الفلسفة اليونانية.

وينسحب هذا على مفهوم آخر هو النوس "Nus" الذييحيل على الفهم وعلى العقل، بوصفه المبدأ الذي يحكم العالم، كما يذهب في ذلك هيغل[3]. ويقول عنه أفلاطون: "هو المصرّف والعلة لكل شيء"[4]. واستخدمه في المحاجاة ضد السفسطائيين، وأعطاه مفهوم الخطاب الصادق، وذلك بإرجاعه اللوغوس إلى المثل، واعتباره القوة السامية الكامنة في النفس الإنسانية. ويتوجب على هذا اللوغوص النظري أوالفلسفي تأسيس المدينة. وقد عنى هذا تدخلاً في الممارسة السياسية والمعرفية، كما وعنى بداية التدخل الميتافيزيقي، عبر سلطة الخطاب في السياسة التي كانت تهتم بتنظيم المدينة - المجتمع وفق مبادئ ذات منشأ هندسي، ثم حسب المثل التي وضعها أفلاطون في جمهوريته.

وترتكز نظرة أرسطو إلى العقل على اعتباره ملكة منفعلة بالقوة، وحين تتلقى هذه الملكة المعقول تصبح عقلاً بالفعل،على أن نفهم المعقول بوصفه معنى، أو على الأكثر صورة بدون مادة. هذا العقل الأرسطي هو عقل مفارق لا يأبه بشيء، بوصفه خالداً وأزلياً. العقل الكليّ، هو الأساس والمبدأ والقوة التي نفكر بها كبشر، ونستدل ونفهم. هكذا تعطي الفلسفة الإغريقية في مجملها، صفات للعقل تضعهفي مصاف المبدأ الأول والمحرك الأول والسبب الأول والأزلي

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

والمطلق الصرف الكلي القدرة، وهو الواحد والكل... إلخ، وهي توصيفات ميتافيزيقية تدل على مركزية تعتمد على الإحالة والبحث عن المرجع لكل شيء.

يُعرِّف زكي نجيب محمود العقل بأنه: "اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها. والعقل ضرب من النشاط الذي يعالج به الإنسان على وجه معين... وهو الحركة التي أنتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليه، ومن وسيلة إلى غاية تؤدي إليه تلك الوسيلة... واختصاراً فإن حدالعقل هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهد إلى غائب، من ظاهر إلى خفي خبئ، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعد أمام البصر، أو إلى ماضٍ ذهب وانقضى ولم يعد مرئياً مشهوداً..."[5]. وهذا فهم القدماء من اليونان والمسلمين، وخصوصاً علماء المنطق.

ورث العرب والمسلمون الفللسفة اليونانية عن الفلاسفة اليونان، وأصبحت بغداد عاصمة للفلسفة بعد أثينا، وورثوا مع الفلسفة إشكالياتها وصعوباتها ومفاهيمها، وحاولوا حل هذه الإشكاليات أو تقديم مساهمة في حلها والإضاءة عليها، ومن هذه المفاهيم مفهوم العقل.

فأرسطو يفرق بين النفس والعقل، لذا، استعمل مفردة يونانية خاصة بالعقل هي النوس Nus غير تلك التي استعملها في وصفه للنفس في كتابه Di, Anima، فالعقل بالنسبة له يختلف عن ظاهرية النفس، مع أن الظاهرية جوهر قائم بذاته عُرِس في النفس وغير قابل للفناء[6]. فبالنسبة لأرسطو، العقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعاً، بينما النفس ذاتها غير قادرة على الانفصال والعيش دون الجسد.

أما وظيفة العقل فهي التفكير، لذا يستطيع أن يفهم الرياضة والفلسفة والموضوعات التي لا تتعلق بالزمن، فهو لذلك غير خاضع للزمن؛ لأنه ليس هناك علاقة بينه وبين الجسد المادي أو الحواس. لذا أمكن للعقل أن يكون خالداً بينما النفس تزول بزوال الجسد، ففي النفس عنصر عاقل واحد، وآخر لا عاقل هو الجزء النباتي والشهواني من النفس.

وقد حاول ابن رشد الفيلسوف العربي حل إشكالية خلود العقل وفناء النفس والجسد، بأن اقترح وحدة العقل البشري فالعقل البشري بالنسبة له واحد وليس متعدداً وقابلاً للخلود لذا لم يقبل ابن رشد بالخلود الفردي للنفس الفردية البشرية، بل قبل بالخلود للنوع الإنساني.

وقد تراوح تناوُل العقل بين البحث في ماهيته إذ اعتبر ذامصدر إلهي، أو كما اعتبرها أفلاطون في نظرية المُثُل*[7]"theory of Ideas"، وطرف آخر تناوله من حيث آلياتعمله، وكيفية اشتغاله باعتباره قدرةُ الإنسان على القيام فيأعمال معينة، كقدرته على أن يستدل، أي يستنبط أويستقرئ نتيجة معينة من مقدماتها، أو قدرته على أن يحللمفهوما مركبا إلى عناصره الأبسط، أو أن يركب مفهوماجديدا من مفهومين أو أكثر، أو أن يماثل بين شيئين، أو يميزبينهما أو يسوغ قراراته، واختياراته، ومقاصده، أو أنيلاحظ علاقة معينة مفهومية، أو غير مفهومية [8].

إن العقل يتمظّهر بأنواع كثيرة من الأفعال، ويتجلّى بطرق مختلفة، فقد يُنظَر إليه بصفته ملكة كالبصر، سواء أكان أداتها الدماغ أم القلب، وقد يُرى العقل من خلال قواعد المنطق بمختلف أنواعه. كما يمكن تصور العقل بوصفه مهارات معينة تخول الإنسان اكتسابها من خلال طبيعته البيولوجية، والاجتماعية، والأفعال التي تتمظّهر فيها عقلانية الإنسان، (وتكون خاضعة لقواعد أو مبادئ محددة)، "وهذه الأنماط، والتقاليد التي تنشأ في سياق الممارسة الاجتماعية التي تصبح بعد ترسيخها، القواعد الموجهة للعقل، وإن يكن بصورة مضمرة، وهي التي يعمل عالم المنطق

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

على تقنينها"[9]. وهناك خلاف حولحدود ما يمكن أن يكون مجالا للعقل يتراوح بين المادي المعطى الذي يمكن اختباره، والكون بشقيه المادي والميتافيزيقي.

أما آلية اشتغاله فهناك العقل النظري الذي يعمل على تحقيق التماسك في تفسيراته لعالم الوقائع حوله من خلال مبدأ عدم التناقض، والقابلية للنقد، والاعتقاد[10]. أما العقل العملي فيهدف إلى إحداث تغيير فيخططنا، وأهدافنا، أو الإبقاء عليها كما هي بحسب ماتقتضيه الاعتبارات الواقعية التي في حوزتنا في ضوء تفضيلاتنا[11].

إن هناك خلاف حول ما إذا كان العقل واحداً أم متعدداً، إذ يرى البعض أنه واحد في مختلف الأزمنة، والأماكن، وفي المقابل هناك الموقف المعارض الذي يرى أن هناك عقولاً كثيرة حسب الموضوعات، والمناهج، بل يتطرق البعض إلى القول إن هناك عقولا بعدد الأفراد، كما أن لكل حقبة تاريخية عقلانيتها المتميزة عن الأخرى.

وتعد العقلانية إحدى الركائز الهامة في فلسفة الحداثة، وقبلها عصر الأنوار الذي اعتبر العقل صاحب المشروعية الأولى في المعرفة، وهناك من عارض ذلك على مستوى التشكيك بإمكانية العقل على تحقيق المعرفة، وأكبر هجوم ضد العقل ما يعرف بـــ "ما بعد الحداثة" التي رفضت مشروعيته، وأولويته، وإمكانية إنتاج معرفة موثوقة، ووضعه على قدم المساواة مع نقائضه مثل الخيال[12]. كما أن ما كان يبدو لعقلانيتنا في مجال العلم، والأخلاق، والسياسة، وغيره، تبين من خلال الدراسة العلمية لتلك الظواهر، وآليات عملها، أنها عقلانية، وبالتالي فإن مهمة الباحث العلمي الكشف عن عقلانية ما لا يعتبر عقلانياً في الظواهر المختلفة[13].

مفهوم العقل في الفلسفة العربية الإسلامية

هذا المفهوم للعقل، هو المفهوم الذي تبناه الفلاسفة المسلمون وطوروه، ومع تطور الفلسفة الإسلامية تطور مفهوم العقل، واكتسب دلالات ومركبات متعددة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا والغزالي وابن رشد وسواهم، وجعلوا العقل أساساً للإيمان، وأيضاً للتنظيم الاجتماعي، والسلوك الفردي، المتطابقين مع العقل، والهادفين إلى تحقيق مصالح الفرد والجماعة، "ويمكن إرجاع هذا النزوع العقلاني إلى عمل الإمام الشافعي في الفقه خصوصاً مع وضع علم الأصول وابتكاره، أو تطويره لمنهج القياس؛ لبناء تكوين عقلي لكل من الإيمان (التوحيد)، وتسيير شؤون الأمة (التشريع) وهو تكوين يبدأ بالتسليم بالحق (القرآن والسنة)، ولكنه يستخدم الفعل (القياسي والعقلي) للبناء عليهما، أي للتحقق من المطابقة بين الحكم المستحدث، والقاعدة القديمة، مع مراعاة ظروف الحكم الجديد"[14].

وفي الفلسفة العربية الإسلامية، دافع المتكلمون عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الدينية منها والدنيوية، وقالوا بتقديم العقل (المعتزلة) على النقل، ونظروا للمبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقل على النقل"، ثم توسّع مفهوم النظر العقلي ليشمل الاهتمام بالطبيعيات ودقائقها والإلهيات وجليلها والرياضيات والمنطقيات وغيرها، فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجة العقل، فأضحت الأدلة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل"[15].

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

وكذلك فإن الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمة بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطورت مسألة العقلانية لدى بعض الأشاعرة والمتكلمين إلى حدّ إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أن صحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضفوا على العقل صفات وحمولات كلّية، لذلك دعوا إلى إقامة الدين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أول، معياراً للخير والشر[16].

ومن ناحية أخرى، فالعقل بمدلولاته ووظائفه العديدة يهيئ الإنسان لوظيفته الكبرى على الأرض وهي الخلافة والاستخلاف؛ حيث يُمَكّن الإنسان من إدراك مهمته وأمانته ومتطلبات دوره الإنساني الرسالي الذي خلقه الله من أجله، (فالله تعالى) جعل هذا العقل مناطاً للتكليف، وهذا يعني ابتداءً أن منهج الخلافة بأسره متأسس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه ما وُجد منهج للخلافة أصلاً. وهذا الوضع الذي تبوأه العقل في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة يجعل دوره عظيماً في إنجاز ذلك التنزيل؛ لما يستلزم ذلك الإنجاز من التحركبين ذلك المنهج في صورة الوحي الإلهي المتعالي، وبين الواقع المادي لحياة الإنسان في دائرة الكون، وحركة تجعل من ذلك الوحي الإلهي في صورته المجردة واقعاً حياتياً بحسب المتقلبات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذلك في سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة"[17].

وبناء على ما سبق فَهِمَ المسلمون دور العقل وأهميته وعَدّوه من مصادر أحكامهم ومنابع أفكارهم، وقد أخذ أشكالاً مختلفة وتنوعت أدواره الفقهية ما بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والرأي عند (أهل السنة) أو الاستنباط والاجتهاد ومعرفة الحسن والقبح والأمر والنهي عند (المعتزلة والشيعة).

محمد أركون إنموذجاً:

بعد أن ألقينا نظرة على العقل اليوناني ومن ثم العقل العربي الإسلامي، الذي ورثه، ولكنه حاول استخدامه في شرح وتأويل وتأصيل الوعي القرآني، فأثبت العقل الفقهي والعقل الأصولي الذي أزاح العقل من مركزه ليعطي الأولوية للوحي وللنصوص الشرعية الجامدة، ها هو محمد أركون المفكر من أصل جزائري والمدرس في جامعة السيربون، يحاول العودة إلى إلى ميراث العقل اليوناني ووظائفه، ناقداً العقل الفقهي كاشفاً عن ضعفه وجموده، ومستبعداً وناقداً بشدة العقل الأصولي الذي دمر جماليات الوعي، وقيد حرية العقل واستبعده من ميدان التأويل والاجتهاد والتأصيل.

تبرر هذه الثغرة التاريخية ما بين العقل اليوناني القديم، والعقل الإسلامي (الوسيط) وعقل محمد أركون المعاصر والحديث، بأن أحد ورثه العقل الإسلامي الوسيط، فظن لتفكيك هذا العقل في جمل تحليلاته منذ لحظة الوعي الأولى مروراً بالعصر الكلاسيكي وصولاً إلى تكلس العقل الفقهي والأوصولي، يحاول مواكبة العقل الإنساني المعاصر، مستعملاً كل الأدوات المعرفية ومخزون ما بعد الحداثة من تأويل وتنصيص وتفكيك وبناء وفحص تاريخي وإبستيميلوجي ولغوي وبنائي ومخيالي.

ولا يكتفي أركون بالنقد والتفكير، بل يحاول أن يبني بناءاً عصرياً للعقل الإسلامي ويقترح استعمالاً جديداً له، ويسمى ذلك بالعقل الاستطلاعي والعقل المنبثق، ثم يجمعها في عقل واحد يسميه العقل -الاستطلاعي المنبثق- لينقد الفهم الأصولي وليعمل على كسر السياج

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32 6

الدغمائي بهدف طرح آليات جديدة للفهم القرآني والتراث الإسلامي وتعرية البعد الإيديولوجي، ودور المخيال في تشكل العقل الإسلامي.

أ- نقد العقل الفقهي

يصف كثير من الباحثين أركون على أنه يمثل امتداداً للفكر المعتزلي، ومجدداً ومتحمساً لدور العقل في الفكر الإسلامي الحديث، ففي مجال الفقه، يُعدُّ أركون أن الاجتهاد، كما تبلور في الفكر الإسلامي "هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية، والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى"[18]. وذلك خلافا لما يمارسه الفقهاء الذين يرون الاجتهاد امتيازاً حصريا بهم فقط، وذلك لأنهم وحدهم القادرون على التماس كلام الله مباشرة.

كما أن بإمكانهم، كما يزعمون، أن يفهموا بشكل مطابق كل مقاصده العليا، ومن ثم يقومون بتوضيحها من خلال القانون الديني. إضافة إلى قدرتهم على إثبات القانون الإلهي الذي يخص الأحكام الشرعية التي تسير تفكير وسلوك المؤمنين الخاضعين لطاعة الله، وأن هذا الاحتكار للحقيقة من قبل الفقهاء جاء نتيجة الانتقال من الشفاهي إلى التدوين. إذ همش الغالبية المسلمة غير العالمة، وتشكلت طبقة العلماء التي تحالفت مع السلطة لاستثمار النص المكتوب، واكتساب شرعية الوصاية على النص لفهمه، واستخراج الأحكام منه. وهكذا تم توسيع المقدس ليشمل الحديث والسنة بالتصديق الذي تم على المشروعية العليا للسنة من قبل المشروعية العليا للقرآن، ودعم الثانية للأولى شيئ بديهي أو تحصيل حاصل[19]. ويبدو أن أركون يريد من هذا الطرح تشكيك المسلمون في أصول الدين المتمثلة بالقرآن والسنة.

ومن كلا القرآن والحديث استمد الفقهاء مشروعيتهم، واعتبروا بأنهم وحدهم أصحاب المشروعية في فهم النص، واستخراج الأحكام، وبذلك أصبحنا أمام مشروعيات عليا ثلاث مترابطة مع بعضها البعض، وتدعم بعضها البعض، فكما أن الفقهاء هم الذين أوجدوا التقديس للسنة والكتاب، فإنهم عادوا ليستمدوا قدسيتهم منها، فهذا العقل الفقهي كما مثله الشافعي ينمو، ويترعرع داخل إطار مرونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة هي الأخرى على ذاتها (القرآن والحديث)، وإن هذا العقل الفقهي موجه منذ البداية نحو القبض على المشروعية الإلهية العليا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته، وعملياته، فيما تضيئها وتقودها[20]. أي إن إطار الثقافة الفقهي محكوم بالنص سواء في مسلماته أو استنتاجاته، ويعتمد الفقه الإسلامي على أسس هي: علم الكلام، واللاهوت، وإتقان اللغة العربية، والأحكام الشرعية، واللغة العربية هي مركز العناصر الأخرى، لأنه يوجد هناك علاقة لغوية إجبارية تربط بين الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أوالأحكام من جهة ثانية، والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن الكريم من جهة ثالثة، بمعنى آخر لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية، وذلك لأن القرآن نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس[21].

وبالتالي، فإن العقل الفقهي يحاول أن يشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للفكر، ومطمئنا لسكون النفس، ومغذيا للقلب، ومنظما لشؤون المجتمع، وإنه يشكل كل ذلك انطلاقا من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله، وما بعده؛ أي ما قبل لحظة النبوة، ونزول الوحي، وما بعده، وهذا الحدث يقسم التاريخ الدنيوي، وتاريخ النجاة في الدار الآخرة إلى ما قبل، ومابعد[22].

هكذا ينتج العقل الفقهي علماً بمعنى التعرف على الشيئ بشكل عفوي أو الانتساب المباشر بالقلب، والعاطفة إلى الحقائق البدهية الأبدية الخالدة. إنها حقائق لا تدحض في نظر المؤمنين فالفقهاء الذين يحددون الأصول، يصبغون عليها بواسطة التقنيات الشكلانية للاستنباط أصولا إلهية. والواقع أن هذه الأصول، والأحكام مشكلة من الأعراف المحلية التي خلع عليها رداء التقديس. وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية أي المحافظة على نزاهة الوحي. وبفضل هذه المدونة أو المصحف الذي يقع في متناول كل يد يمكنهم أن يدمجوا في البنية العامة للنظام الأصولي، كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع من قبل التطورالتاريخي[23].

فالحلول المقترحة للحوادث التي اعتنقتها السلطات السياسية-الاجتماعية مباشرة اتجاه الحوادث إنما جمعها الفقهاء وأسبغوا عليها الصفة الشرعية، وهؤلاء الفقهاء هم الذين افتتحوا عهد الأدب الحقوقي، وهذا العهد ينم عن أن الآراء المصوغة التي جاء بها الخلفاء الأوائل، ثم الولاة، وحكام الدولة الأموية، كلها تستند إلى سوابق في القرآن، وفي سيرة النبي بينما (في الواقع كانت هذه الأحكام القضائية تتعلق بآن واحد بالمسعى الفكري لكل واحد (الاجتهاد)، وبالأعراف المحلية الحية، وضغط الوقائع الجديدة"[24]، أي إن الأحكام وضعت أولاً، ثم تم اختيار نصوص تناسبها من القرآن والحديث، بهدف إصباغ المشروعية عليها، وليس كما يدعي الفقهاء أنهم درسوا النصوص أولاً ثم قاموا باستنباط الأحكام، والفارق كبير بين الإجرائين، ففي الحالة الأولى اعتبر النص القرآني والحديث وسيلة تبريرية، بينما في الإجراء الثاني اعتبر أساساً للأحكام، وبالتالي، فإن ما قام به الفقهاء وفقا لأركون هو التلاعب في مضمون النص لخدمة أهداف سياسية، واجتماعية، وأداة لخدمة السلطة في إثبات مشروعيتها، وسلوكها تجاه القضايا العامة. في حين أن عمل الفقهاء واجتهاداتهم كانت تهدف إلى تنظيم القاعدة القانونية للمجتمع الإسلامي، وضبط العلاقات المتبادلة ضمن المجتمع في مختلف المجالات، وليس مقتصراً على خدمة السلطة.

إن الاستشهاد بالنص المقدس هو استخدام أجزاء وتفسيرها بما يخدم الأحكام الموضوعة مسبقا. وهذا تطويع للنص، وإخراج معنى النص عن سياقه العام. وكذلك الإسناد إلى الله ما لم يقل من خلال عبارة قال الله أي كأن الفقيه يدعي أنه يفهم النص كما يقصد المؤلف من ناحية، ويفهم ما أراد من النص، أي قصدية المؤلف بنفس درجة فهم المؤلف لها، وهذا تمويه حسب ما أرى لأنه لا يمكن لشخص أن يتقمص شخصية المؤلف، ويفهم النص كما أراد صاحبه له من معنى، أو ربما أكثر مما أراد صاحبه لأن المتلقي محكوم بواقعه الموضوعي زمانيا ومكانيا، وبقدراته العقلية، وكذلك بإطاره المرجعي الذي اختاره وفقا لأسباب سياسية، واجتماعية، ومنهجية، بالإضافة إلى أن طبيعة القرآن المجازية، والقصصية تجعل النص أكثر هروبا، وأقل شفافية للمعنى مما ذهب الفقهاء، والمفسرون، إنه جمال للدلالات المتباينة يشهد تاريخ الفكر الإسلامي عليها من خلال الفرق والمذاهب التي استخدمت نفس النصوص بمعاني وأهداف مختلفة.

إن أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، وتنتهي بالاستبداد السياسي والاضطهاد الديني، والإرهاب العقائدي والفكري. كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان، والأيديولوجيات قديما وحديثا[25]. كما أن القرآن كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه، "إنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه، أو حصر دلالاته"[26]. والمعنى الحرفي للكتاب إما أنه ليس المعنى الحقيقي الوحيد أو أنه واحد من عدة معانٍ، فكل جزء من الكتاب المقدس يعكس حقيقة روحية هي التي تعكس حقيقة المعنى الأساسي لذلك الجزء[27]، وبالتالي، فإن هدف تأويل الكتاب المقدس هو الوصول إلى أقرب ما يمكن للمعنى المحتمل من المؤلف الأساسي. ويهدف التفسير اللاهوتي في

مختلف الديانات إلى أن يبقى المؤول تحت سلطة النص المقدس بدلا من إنشاء معناه الخاص للنص[28].

وعندما ظهرت المدونات التفسيرية المكتملة وضعت وحددت قواعد التفسير التي لم تفترق عن أصول الفقه من حيث تفسير القرآن بالحديث، وبتفاسير السلف من الصحابة والتابعين، مع اهتمام بالجانب اللغوي، وتقعيده حيث اعتبر أن معرفة القرآن، ودلالاته وكأنها كلية، صحيحة، أزلية أبدية[29]. على الرغم من أن القرآن كنص لغوي ليس شفافا إلى الحد الذي يتوقعونه[30]، هكذا شكلت المبادئ التي تتحكم بالقراءة التفسيرية الكلاسيكية ومارست فعلها كمسلمات ضمنية، أو صريحة، ويحدد أركون هذه المسلمات التي ما زالت تتحكم بعلم التفسير حتى يومنا هذا، والمتمثلة فيما يلي:

1- الله موجود، إنه هو الذي لا أستطيع أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه، واستخدمها في كلامه.

2- لقد استُقبِل كلامه أو جُمِع في مدونة صحيحة موثوقة هي القرآن.

3- لقد تكلم الله إلى جميع البشر باللغة العربية لآخر مرة، ومن خلال محمد.

4- أن كلامه يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وجودي، وقدري، ومصيري، ولا يمكنني أن أرفضه في أي شيئ، ولا في أية لحظة.

5- يمكنني أن أحدد أو أعرف هذه الحقيقة بل ويجب علي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها، أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي مباشرة، والذين طبقوا عمليا فيما بعد، ولذا فإن هذا الجيل يشكل العنصر التدشيني الأمثل.

6- كل ما يقوله القرآن هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.

7- بعد وفاة النبي وضع جميع المؤمنين في مواجهة نص يمثل كلام مطلق، وكل واحد منهم ينبغي أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن.

8- إن علم النحو، وعلم اللغة، وعلم البلاغة، وعلم المنطق تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاج المعنى، وبالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص الذي يمثل كلام الله الحقيقة التي تضيء عقلي، وإرادتي[32].

وهكذا أحكم حول النص سياج من المسلمات محكم الإغلاق يتحكم بالمخرجات مهما تباينت، ويحدد مساحة عمل العقل، والاجتهاد ضمن حدوده، وبذلك تم اختطاف النص القرآني، فالتراث التفسيري يعتبر بمثابة نص آخر يعتمد على ما أقره النص الديني الأصلي من معطيات ثابتة، ويترجم محتوياتها الدلالية غير أنه في الوقت نفسه يعبر عن الذي لم يقله النص الأصلي، إنه لا يكرر النص الأصلي، وإنما يشخص ما لم يقله، ويبدو غريبا عن طبيعته، وخارجا عن نطاقه سواء بهدف توضيح النص غير الواضح، أم توظيفه لخدمة أفكار خارجة عن النص سواء كانت أحكام فقهية أم آراء فلسفية أم سياسية، غير أن قواعد التفسير بنظر أركون ليست من النص ذاته، ولا يفرضها إنما هي نتاج تاريخي اجتماعي ثقافي يشكل ويُقولب قراءتنا، والتراث التفسيري عبر التاريخ الإسلامي تنحصر قيمته المعرفية باعتباره مقترحات في فهم النص الديني، وتفسيره، وتشكلت ضمن معطيات تاريخية، واجتماعية، وثقافية معينة، لكن مع مرور الزمن

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

تحول هذا التراث إلى أرثوذكسيات، ومنظومات رسمية أخذت تتعالى بحقائقها على التاريخ، وتفرض نفسها على المسلم المعاصر كمسلمات لا تخضع للمساءلة[33].

إن التراث التفسيري ناتج عن عملية تاريخية مستمرة من الانتقاءات، والحذف، ونشر بعض الأسماء، والمؤلفات، والمدارس، والأفكار دون غيرها طبقا لأغراض مستهدفة. وهذا ما حول التراث التفسيري والتأويلي للنص إلى منظومات منغلقة على نفسها ترفض طرح أي سؤال جذري على ذاتها، وعاجزة عن تفسير آلياتها لتنسجم مع واقع الحياة المتغير باستمرار زمانيا ومكانيا.

ب- الخروج من العقل الفقهي نحو العقل الإنساني:

وللخروج من هذا السياج الدوغمائي، يدعو أركون إلى ضرورة الأخذ بالاعتبار بأن الإنسان هو بمثابة مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان، وعليه أن يعي أن معرفته بالواقع بدقة هي مسؤوليته وحده، ويقصد بالواقع هنا العالم، المعنى، والكائن الحي، وأن معرفة الواقع تتطلب جهدا متواصلا يمكنه من تخطي الإكراهات البيولوجية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية، تلك الإكراهات التي تحد من شروط الباحث الوجودية[34].

كما أنه من الضروري التأكيد على تاريخية القرآن، والنصوص المرافقة له باعتبارها نتاج ظروف سياسية اجتماعية تاريخية خاصة، ويدعو أركون للاستعانة بالمنهجيات، والعلوم الحديثة كالتفكيكية، وحفريات المعرفة، ومناهج النقد التاريخي لدراسة السيرة النبوية، للتمييز بينما هو تاريخي، وما هو أسطوري، وأوجه التلاعب بالمعنى، أي استراتيجية نقدية جذرية تتوخى الإحاطة بالظاهرة الإسلامية كظاهرة حية في التاريخ بل كظاهرة صانعة للتاريخ[35]، كما أن تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات، والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون[36]، فاستدعاء أركون للمفاهيم، ومناهج النقد يهدف إلى تدشين عربي جديد من التعامل مع الإسلام، إنه يستثمرها ليوسعها، ويغنيها، ويغني بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسة الإسلام، والفكر الإسلامي[37].

حرص التراث التفسيري الإسلامي على التقيد بالمأثور مما أدى إلى "جمود عملية التفسير عند أفق التلقي الأول للنص الذي هو أفق المتلقين الأوائل في فهمهم للنص"[38]، إذ أدى ذلك إلى إيقاف تطور التفاعلات الدلالية للنص القرآني، وتحول التفسير إلى عملية نقل، واجترار للمعاني، والتأويلات السابقة الغريبة عن قضايا المجتمع، وواقع الحياة، بدلا من أن يكون التفسير قراءةً جديدةً أو فعل إنتاج، وتفاعل دائم بين النص ومتلقيه عبر مستجدات العلم، والحياة الاجتماعية. فإذا كان هدف التفسير هو البحث عن المعنى، وهدف الفهم هو الوعي بمعنى، أو مقصد مختزن في النص "فإن تحقق هذا المعنى لا يكون إلا بعملية تفاعلية خاصة بين ذات قارئة، والنص الديني" [39].

ج- الدراسة التاريخية

أما الدراسة التاريخية للنص القرآني فتنطلق من اعتبار الظاهرة القرآنية، أو الحدث القرآني هو نص تاريخي بمعنى أنه وجد في زمان ومكان محددين، ومر بعدة مراحل من الشفوية إلى الجمع، إلى الكتابة، ومن ثم التفسير، واستنباط الأحكام. وإن هذه الحادثة وجدت ضمن صراع بين المؤمنين والمعارضين الذين لم يتقبلوا هذا الخطاب، وحاربوه بكل ما أوتوا من قوة. كما أن القرآن والمسلمين حاربوا هؤلاء المعترضين.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32 10

وفي محاولته حل إشكالية المسافة الزمنية بين المرسل الأول والمتلقي الأخير أي الحاضر، استخدم أركون المخيال الديني والاجتماعي لردم هذه الفجوة، وتحقيق عملية التواصل. والمخيال عند أركون يساوي الذاكرة الشعبية باعتبار أنه يختزن الذكريات، والمعاني، ويساهم بإنتاج المعنى. "إن الخطاب التقليدي التفسيري قد غيب تماما الأدوات اللسانية والبلاغية والسيميائية في تشكيل المعنى والدلالة، ومعهما المتخيل والحلقات التاريخية، والرموز والأسطورة"[40].

هذا الفهم للتواصل هو ذاته الذي انتقده هبرماس فيتأويلية غادمير "GADAMER" الذي جعل "من اللغة كأنها مؤسسة ميتا-اجتماعية (كأنها هي الذات والجوهر المطلق للفهم، والحياة البشرية، وذلك لأن الفرد يجد نفسه متاصلا في عملية ثقافية لا يمكن له أن يضعها، ويجد نفسه أمام لغة تفرض خضوعه لها على نحو مطلق) هذا بالإضافة إلى أن الفرد لا يظهر بمنزلة الخالق للمعنى"[41].

فالمخيال يعتمد على الإحساس، والشعور، ولا يلتزم بمعطيات الواقع الملموس، وهو - حسب أركون - يلعب دوراً لايقل عن العقل بل يتجاوزه في كثير من الأحيان في عملية إنتاج المعنى، لذا دعى أركون إلى إعادة الاعتبار للمخيال، وضرورة دراسة العمليات التي "يعمل من خلالها المخيال الاجتماعيّ على إعادة إنتاج ذاته، واستمراريتها في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية"[42]. فنحن هنا أمام نصٍّ سيكولوجيٍّ عاطفيٍّ يُرجعنا إلى المرحلة الرومانسية من التأويل سواء عند شلايرماخر أم دلتاي والتي تم نقدها من قبل التأويلات اللاحقة، فالعقل - حسب أركون - "لا يمارس فعله" أبدا بشكل مستقل عن المخيال.

ويرى الباحث أن أركون، الذي عمل على تحرير الفهم والمعنى من الأحادية والبعد الميتافيزيقيّ، قد أعاده مرةً أخرى إلى حظيرة الفكر المثاليّ من خلال المخيال. وإذا كان يريد تحرير المعنى من هيمنة القوى اللاهوتية والسياسية، فإنه جعله أسير المخيال بأبعاده غير المحسوسة، والسيكولوجية غير الممكن القبض عليها، وجعل الفهم ليس عملاً بشريا حرا طالما أنه محكوم مسبقا بالمخيال الاجتماعي الذي يحدد له حدوداً، ويرسم له مساراً.

وقد يرى البعض أن نقل الأهمية للمتلقي في عملية الفهم حسب أركون، يلغي حضور النصّ الذي هو الطرف الهام في عملية الفهم، "وكما أنَّ معنى النصّ لا يتحقق إلا بوجود ذاتٍ قارئةٍ فإن الأمر نفسه ينطبق على الفرد القارئ الذي لايمكنه التلبس بصفته القارئ، والقيام بوظيفة القراءة إلا بكلامٍ يسمعه أو نص يقرأه"[43]. فالنصُّ شرط لوجود القارئ، وموضوع اشتغاله، ويحدد بطبيعة نشاطه.

يبدو أن تأكيد أركون على أهمية المتلقي جاء بنظري ردا على تأكيد الفكر التقليدي على النص باعتباره نصاً مقدساً ووحيد للمعنى. ولكن العملية التأويلية لا بد لها من التمفعل في الوسط بين النص والمتلقي، بحيث لا يطغى أي منهما على وجود الآخر.

كما أن إعطاء أركون لأولوية الفهم على المعنى من خلال تمييزه بين المعنى وآثاره، يترتب عليه نتيجتين هما: ردُّ الاعتبار لذات الإنسان، ودوره في إنتاج المعنى. والتعددية اللامتناهية للمعاني، والمدلولات. ولكن التعددية غير المقيدة بأيّ اصول تأويلية التي أرادها أركون هي "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات"[44]. وبالتالي، امتناع المعنى لأن كل معنىً هو احتمالٌ يرجحه التأويل من بين إحتمالات عديدة، وهو بالتالي يفتح المجال أمام معاني أخرى.

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

وقد يرى البعض أن تحليلات أركون السابقة تؤدي إلى ضياع المعنى. وهكذا فإن "الفهم من حيث هو نشاط، وفاعلية إنسانية يستدعي حضور النص في كل مراحل الفهم الذي يبدا بالتلقي أولا مرورا بعملية الفهم والتأويل، وانتهاءا ببناء المعنى. فالنص يفرض نفسه في كل هذه المراحل، ويلزم القارئ بالخضوع لنظمه الداخلية، وقصده العميق، ويثير في المتلقي إيحاءاته بطريقة منظمة، وموجهة ومقصودة"[45].

لكن هذا التحليل، -من وجهة نظر بحثية-، غير صحيح لأن القارئ بنظر أركون تربطه علاقة جدلية ومتجددة بالنصب حيث أن كل قراءة تنتجُ نصاً أو معنىً جديداً مختلفاً عن النص الأصلي. ولكن النص الأصلي يبقى مرجعية هذه الحركة، فهي تنطلق منه لتعود إليه، تصوغه في فهم جديد دون إلغائه وحذفه. فأي نص للتأويل لا يعتبر كذلك دون الارتباط بالنص الأصلي، وإلا أعتبر نصا مستقلا، ومتحيزا عن النص الأصلي.

د- التراث باعتباره أيديولوجيا

كما أن أركون ينطلق في قراءاته للنص القرآني من موقف شكي ارتيابي بوصف النص القرآني يمارس أيديولوجيات تخدم الجماعة الإسلامية من خلال بنية النص ذاته، وهذا الموقف موقف إحتجاجي يستخدمه أصحاب كلمنظومة فكرية تجاه الآخرين باعتبار أن فكرهم أيديولوجيا، أي زائفاً لا يعكس الواقع. فالماركسية اعتبرت الفكر البرجوازي أيديولوجيّةٌ زائفةٌ أي نقيض للعلم، وفي الوقت نفسه اعتبر الفكر البرجوازي الماركسية أيديولوجيةً مناقضةً للعلم، باعتبار كل منهما أن الفكر المعطى يخفي أهدافاً، ومصالح فئات اجتماعية أو سياسية.

لقد أسقط أركون هذا الفهم على التراث الإسلامي معتبره أيديولوجيا أي فكر مقنع لمصالح اجتماعية، وسياسية على اعتبار أن عمله وتحليله علمي، وعناوين العديد من كتبهتنم عن ذلك مثل "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، وتفسيره حسب وصفه علمي. إن استخدام المناهج العلمية الحديثة لا يدل بالضرورة على أن الخطاب علمي، بل الخطاب نفسه هو الذي يؤكد ذلك أو ينفيه، فالمفسِّرون عبر التاريخ الإسلامي استخدموا ما كان يُعرَف بزمانهم بالعلوم سواء اللغوية أم الأنساب، أم الجرح والتعديل، أم سلسلة الرواية وغيرها. فالعلوم الحديثة هي وليدة العصر فكيف نسائل العصور السابقة لعدم استخدامها؟.

يرى أركون أن الفكر الإسلامي يدور في دائرة تأويلية مغلقة تبدأ بالله مصدر القرآن، واللغة، والإرادة الفاعلة في التاريخ، لتعبر عن فهم التاريخ، والحياة، والفكر اعتمادا على هذا المصدر ليرتبط الفهم بالخلاص الأخروي أي تعود إلى الله. فالفهم والسلوك يهدفان إلى تحقيق مقصد الله أولا وأخيرا. ويطلق أركون على هذه العملية اسم (الحالة التأويلية) وهي حسب أركون "إن القارئ المؤمن بالنص الموصى به يعتبر ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله"[46]. أي إن مهمتها مقتصرة على الوصول إلى المعنى الأحادي للنص الذي أراده الله، وكما أراده، أي الوصول إلى مقصد المؤلف. وهذه المنهجية بهذا المعنى يسبق فيها الإيمان الفهم، فأنا أؤمن وأصدق بالنص أولا حتى أفهم مراد المؤلف، ما يسجن عملية الفهم ضمن سياج دوغمائي، ويغلق الباب أمام أي عملية نقدية للنص، وما تفرع عنه من نصوص تابعة. وحسب أركون فإن الدائرة التأويلية تقدم الفهم على الإيمان "أي نفهم لكي نؤمن، ونؤمن لكي نفهم"[47].

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32 12

فالحالة التأويلية تقود إلى تكرار مفرغ، ولا تنتج فهما جديدا في حين أن الدائرة التأويلية تنتج معناً جديداً، وفهماً جديداً. وحسب أركون فإن عملية الفهم مرتبطة باستخدام ترسانة العلوم الحديثة، ومنهجياتها.

يرى الباحث أن ربط عملية الفهم بالإيمان كما سبق دون تحديد لآليات أو معنى الفهم لا يخدم العملية الهيرمينيوطيقية التي يهدف أركون إلى تحقيقها. فالإيمان هو "إدراك شيئ ما على أنه صادق دون برهان"[48]. وإن الإيمان لا يمكن أن يعود للفهم، وليس بحاجة له. فالدائرة التأويلية ليست عملية إيمانية ذاتية، وهي في نفس الوقت ليست موضوعية أيخارجة عن ذات المؤول، إنما هي "تصف تفاعل حركة التراث، وحركة المؤول، فتوسع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما. فهي ليست فعلا ذاتيا، وإنما هي فعل ينبثق بما يربطنا بالتراث، فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، إنما نحن بالأحرى نتجه بقدر ما نفهم، ونشارك بتطوره، ومن ثم نحدده نحن. وعليه فإن دائرة الفهم ليست دائرة منهجية، إنما هي تصف عنصرا في بنية الفه الأنطولوجية"[49].

كما أن عملية التأويل غير خاضعة لإكراهات السلطة السياسية أو اللاهوتية "فلا سلطة البابا العقائدية، ولا الاستعانة بالتراث يمكنها أن تحول دون عمل التأويلية التي بوسعها أن تدرأ عن المعنى المعقول للنص، كل ما يمكن أن يفرض عليه"[50].

يطرح نصرُ حامدُ أبو زيدٍ رؤيا للمعنى، مع بعض أوجه الاختلاف، في تناوله لعملية التأويل معتبراً أنَّ الهيرمينيوطيقا هي جهدٌ عقلي ذاتي لتفسير النص الديني الإسلامي من خلال إخضاعه إلى جملة من التصورات، والمفاهيم الفكرية الهيرمينيوطيقية والمرتبطة بتراث التفسير للنص الديني، وعلاقة المنطق الهيرمينيوطيقي بالإنسان، وعلاقة الوجود الإنساني بالوجود المتجلي من خلال منطق اللغة[51].

هـ- التأويل وفق العقل المنبثق

لذا استخدم أركون إستراتيجيات "العقل المنبثق الاستطلاعي" في مواجهة الفهم الأصولي ليعمل على كسر السياج الدغمائي، من خلال استخدام المنهجيات الأوروبية الحديثة من الألسنية، وأنثروبولوجيا، وتفكيك، وتاريخية، بهدف طرح آليات جديدة لفهم القرآن، والتراث الإسلامي، وتعرية البعد الأيديولوجي، ودور المخيال في تشكل العقل الإسلامي؛ لأن العقل المنبثق الاستطلاعي ينفي وجود عمل نقي خالٍ من شوائب اللامعقول، او عقل يتطابق مع الحقيقة. ويدعو أركون إلى نقد العقل الديني بكل تركيباته المعرفية (من أنظمة لاهوتية، وتفاسير، وتواريخ) "داعيا إلى تفكيكها، وتحويلها إلى ورشة عمل مثلها مثل الأنظمة، والاستراتيجيات المعرفية، والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث، ودافع عنها"[52].

والعقل المنبثق هو "الذي يتقيد بجملة قواعد حددها أركون كما يلي: "العقل المنبثق هو الذي يصرح بمواقفة المعرفية، ويطرحها للبحث، والمناظرة، محددا ما يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه، ونقده للمعرفة، ثم يقر بمحدودية هذه المرحلة، وحدودها معرفياً، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"[53]. أي إن ما يرفضه أركون هو الأنساق الشمولية بجميع تحليلاتها، وادعاء أي منهج بأنه الوحيد، والشامل، والكشف عن ما منع التفكير فيه، أو أبعد من دائرة الاستطلاع برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الإبستيمولوجية، والإكراهات التيولوجية، والسياسية، التي فرضها العقل الدوغمائي. وإن أركون يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات، وبقدر الإمكان دون استبعاد لأي سبب كان من خلال

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

موقف ينافي التبجيل الأيديولوجي لأمة، أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، وادعاء امتلاك الحقيقة من أي طرف، والاحتكام للعلم، وطرق إنتاجه، ونقض أحادية التأويل، أوالدفاع عن طريقة واحدة في التأويل بوصفها الطريقة الصحيحة، ورفض عدم تقبل الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة. بعبارة أخرى: تبني نظرية صراع التأويلات[54]. بمعنى: أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدغمائي المغلق، وما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف استحالة التأصيل، وأن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات، ومسلمات تتطلب التأصيل، والتأييد، والتحقق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف تاريخية كل تأصيل"[55].

وعليه فإن العقل المنبثق الاستطلاعي لا يهدف إلى بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِلة للحقيقة؛ لأن ذلك يعيدنا إلى تشكيل سياج دغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى للخروج منها، وبالتالي الإبقاء على المنظورات المتعددة المفتوحة لتجنب خطاب المنظور الوحيد، ويدخل في إطار البحث العقلي، الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع مستويات التساؤلات، والإشكاليات[56].

إن استخدام أركون لمفهوم "العقل المنبثق الاستطلاعي" يهدف إلى الانتقال لمنهجيات ما بعد الحداثة بمختلف تجلياتها، والمتمثلة بإلغاء الشمولية الفكرية، وإفساح المجال أمام جميع الشعوب بقدر متساوٍ بإثراء المعرفة الإنسانية، وذلك بالخروج على مفهوم المركزية الأوروبية الذي كرسه فكر الحداثة. واعتبار أن مكونات المعرفة البشرية مختلفة يمكن مقارنتها دون إصدار أحكام قيمة تشير إلى وجود فكر متفوق وآخر متخلف.

العقل الأستطلاعي المستقبلي مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر الذي لا يتبدل ولا يتغير، لهذا السبب يبدو شاردا أحيانا وغير واثق من خطواته، وكثيرا ما يتعثر ويشرد قبل أن يتوصل لأمر يقين أو حقيقة معينة يعيش عليها فترة من الزمن قبل أن تحل محلها حقيقة أخرى، ولا يوجد معنى معصوم لديه، لأن المعنى أيضا يتغير بتغير العصور والظروف، وبما أن العقل الاستطلاعي المنبثق الجديد لا يعتمد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فإنه أبعد ما يكون من الاستبداد والتوتاليتارية، إنه يعرف انه قد يصيب وقد يخطئ، وهو مستعد للتراجع إذا ما شعر أنه أخطأ، كما أنه يقوم بمراجعة نقدية لذاته كما يقطع مسافة معينة لكي يقيم السلبيات والإيجابيات ويصحح المسار إذا لزم الأمر.

وفضلاً عن ذلك فإن أركون أراد الخروج من السياجات الدوغمائية للعلمانية والحداثة، والخروج على سلطة العقل الوحيدة التي تلغي المخيال، واللاوعي على الرغم من أهميتها في تشكيل الوعي والمعنى، وإعادة الاعتبار للأسطورة والدين، والتأكيد على الإنسان باعتباره مصدراللمعرفة بدلا منً الآلهة، وأن للعقل الإنساني وحده مهمة معرفة كينونة الإنسان، ومصيره، وكينونة العالم، وتحرر المعرفة الإنسانية من كل قولبة وتسييج.

ويرى أركون ضرورة إعادة ضبط العلاقة بين النص "Text" والتلقي "Reception" من منظور نقدي يشكل ظاهرة الوحي، ويربطها بمشروطيتها التاريخية، وتأكيد عدم إمكانية بلوغ المعنى النهائي للنص الديني، أن النص القرآني لا يمكن استنفاذ تأويلاته[57]. والثانية نقدية تناول من خلالها نقد العقل الإسلامي بمختلف تجلياته التاريخية والمعاصرة، الدينية والسياسية والمعرفية، كما تناول نقد المنهجية الإبستيمولوجية للاستشراق (الإسلاميات الكلاسيكية).

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32 14

و- النقد وسيلة لتحرير الفكر.

إن التفكير النقدي كما يوضحه هوركهايمر "يتضمن أنشطة مختلفة مثل التأمل الفلسفي والتحرر النقدي من الوثوقية الدغمائية التقليدية. فالتأمل النقدي يعني تفحص مدى صحة بعض الأنشطة البشرية. كما أنه يحررنا من وثوقية الموضوعية أو النظرة التي تذهب إلى أن موضوع المعرفة يعطى لنا باستقلال عن فاعلية الذات العارفة. أما التفكير النقدي بالمعنى السياسي فيحررنا من بعض أشكال الهيمنة الاجتماعية التي ترد فيها ثقافة تبريرية. وذلك عبر الكشف عن نشوءها التاريخي في الصراع الطبقي"[58].

ويهدف المنهج النقدي إلى تحرير الفكر من الرواسب التراثية والإكراهات الفيولوجية والسياسية والأيديولوجية وتجاوز المنهجية الوصفية السردية. وطرح جميع المسلمات الوثوقية للمسألة. وتعرية أصولها. وكيفية تكونها. وآلية عملها في التاريخ والمجتمع. وتحطيم وثنية الكلمات وتبديد المبهم عبر التفكيك والحفريات المعرفية. وتأسيس خطاب للاختلاف بمواجهة السلطة الميتافيزيقية. والتاريخ المفهوم ميتافيزيقاً. للوصول إلى معرفة أكثر دقة وموضوعية بالتاريخ والتراث والواقع الاجتماعي العربي الإسلامي المعاصر.

والفكر النقدي وثيق الصلة بالتنوير دائما لأن التنوير العقلي لا يكون ممكنا إلا بواسطة الفكر النقدي ونقده الذات الدائم. فالنقد الفلسفي هو عملية نقد العقل لذاته ولكن دون تدوير ذاتي للعقل. أي اعتبار ما ينتجه العقل وثوقيا وهو على عكس ذلك قابل للمسألة الدائمة وعرضة للخطأ كما الصواب. فالنقد يهدف دوما إلى رفض الواقع القائم والنظريات السائدة التي تعتبر أنها نهاية الصواب والحقيقة الأبدية. أي الوثوقية والإطلاقية ذلك بهدف إفساح المجال أمام الانبثاق حقائق ونظريات جديدة بناءا على تطور المعرفة والوعي الإنساني. وكذلك إلزام الواقع بالانسجام مع المعطيات الجديدة. وهذا هو ما يعرف بسرورة التقدم. إن الفكر النقدي يبحث في شروط الإمكان بالنسبة لأي ظاهرة أو نظرية وبيان الإمكانات المحتملة الأخرى.

ويمتاز الفكر النقدي بأن الجدل يقوم حول حقائق ومبادئ معروفة في المجال الذي أجريت فيه الدراسة أو على الأقل يتفق معها. إن الجدل يكون حول إشكاليات حقيقية علمية أو اجتماعية أو تاريخية وليس حول إشكاليات وهمية غير قابلة للتحديد والدرس. فوصف ظاهرة أو حادثة بالإطلاقية (اعتبارها مطلقة) يعني إخراجها من دائرة النقد. وكل ما يعتبر فوق تاريخي لا يمكن أن يكون موضوعا للنقد إلا إذا تم الكشف عن طبيعته التاريخية. فالمتعالي على التاريخ والواقع يدخل بالضرورة في إطار الخيال والمخيال غير القابل للنقد بالمعنى الموضوعي لغياب المعايير الوازنة لهذا النوع من الظواهر.

ويميز أركون بين العقل الدغمائي والعقل النقدي من حيث علاقتهما بالحقيقة. فالعقل الدغمائي يعتقد أنه قد توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية وانتهى الأمر. بينما العقل النقدي يعرف أنه مضطر في كل مرة إلى إجراء تعديلات على ذاته باستمرار. كما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاتية أي بوضع ذاته على محك البرهنة والصح والخطأ. وكذلك فهو مضطر إلى التخلي عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة. ثم ثبت له فيما بعد أنها خاطئة. ليس للعقل النقدي أي مزاعم في امتلاك الحقيقة بشكل مسبق"[59].

إن التعالي لم يقف عند الآلهة القادر الخالق الواحد بل تعداه ليشمل الرسول والصحابة وكذلك أئمة المذاهب والمفسرين والتاريخ بمختلف واقعه. وكأن ذلك تشبه بالآلهة مصدر كل حقيقة والتماهي معه في اعتبار كل ما له علاقة بالإسلام فوق التاريخ ومقدس وبالتالي غير قابل

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

للنقد. ومن هنا جاء تأكيد أركون على تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينته حيث كان العقل يمارس آلية عمله بطريقة معينة ومحددة وبالتالي فلم يعد ممكن إسقاط مفهوم العقل وتحديدا منه العقل على القرآن(60).

سأحاول إجمال مفهوم العقل لدى أركون من خلال عرضنا السابق: فالعقل عند أركون ذو وظيفة إجرائية أي ما يهم أركون ليس ماهية العقل بل الآليات التي يعمل بها للوصول إلى المعرفة والحقيقة وأركون في مشروعه يقف أمام عقلين، العقل الإسلامي من ناحية والعقل الحداثي من ناحية أخرى، وهو دائم المقابلة بينهما للوصول إلى أحداث اندماج وانفتاح بينهما.

والمخيال تكوين غير محدد لمكونات متنافرة غير عقلية، أسطورية مما انعكس على مجمل النتاج الفكري العربي في مختلف الحقول الفقهية والتاريخية والتفسيرية والسياسية، وقد شكل المخيال منظومة سيميائية تشكل مجال عمل هذا العقل، ومرتبطة بالخالق المتعالي الذي حدد لها حدودها الأخروية والدنيوية، وبالتالي ارتبط الزمن الأرضي بالزمن الأخروي ضمن صيرورة مما وسع مساحة التنعالي لتشمل الرسول والحديث والتفسير والتتابع الفكري الإسلامي بمختلف تجلياته، فالله ليس الخالق بل المسير للكون، وبالتالي مهمة الإنسان مهمشة ضمن حدود الشرع.

ويشير أركون إلى قدرة المخيال على التجيش من خلال الخطابات الشاعرية للحركات السياسية الإسلامية السلطة وبالتالي الاستخدام الأيديولوجي لهذا المخيال لاشتراك الأيديولوجيا والمخيال في الخصائص الكوينية وهي معارضتها للعقل، أي لا عقلانية فيها وبالتالي أدى هذا الواقع إلى حدوث قطيعة مع الإسلام الكلاسيكية العقلاني إلى ما، ومع الحداثة وفكرها العقلاني باعتبار العقل أحد مرتكزات الحداثة والعلمانية، بالإضافة إلى أن الحداثة جعلت المرجعية الكونية في الإنسان بدل الله، أي أن الإنسان قادر على إدراك شؤون حياته بمختلف تجلياتها دون تدخل أي قوة غيبية.

وبالتالي فإن مشروع نقد العقل الإسلامي يعني معارضته أو عرضه على العقلانية الحداثية والعلمانية التي تنطلق من اعتبار أن للعقل أولية على ما عداه، بما فيه الوحي، وكذلك العقل النقدي الذي يعتبر أن كل شيئ قابل للنقد وأن النقد عملية متواصلة وبالتالي ليس هناك حقيقة مطلقة بل تبقى الحقيقة نسبية، وكذلك موقع العقل في العلوم الحديثة من البنيوية والأنثروبولوجية والسيسيولوجية والمناهج التفكيكية والحفريات المعرفية، كل هذه العلوم بمنهجياتها المعتمدة على الملاحظة والتجربة هي القادرة على إعطاء صورة واضحة للكون والإنسان والتاريخ وللمعتقدات وللمنهج التاريخي.

ز- العقل الاستطلاعي المنبثق:

لذا عمد أركون من خلال مفهوم الإسلاميات التطبيقية وإطلاق مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق، تجنيد كل هذه الترسانة المعرفية بهدف تأكيد تاريخية القرآن والتاريخ الإسلامي، وكشف التلاعبات التي تمت خلال تاريخه الطويل من قبل السلطة وعلماء الدين والفاعلين الاجتماعيين الذي أخفوا أهدافهم الحقيقية خلف أقنعة الأيديولوجيا وتزييفها للواقع الحقيقي من خلال دمج الحديث والفقه والتفسير والسياسة في المقدس، وإكسابها صفة التعالي على التاريخ، أي أسطرة التاريخ وتزييفه وإهمال المهمشين من القوى الاجتماعية وإلغاء تراثهم الفكري.

انطلق أركون في نقده للعقل الإسلامي من محاور عدة، فنقد العقل الفقهي والتفسيري والتاريخي. ففي مجال الفقه يعتبر أركون أن الاجتهاد كما تبلور في الفكر الإسلامي "هو فعل من

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى"[61]. وذلك خلافا لما يمارسه الفقهاء الذين يرون الاجتهاد إمتيازا حصريا لهم بهم فقط، ذلك لأنهم وحدهم القادرون على إلتماس كلام الله مباشرة، كما أنهم بإمكانهم أن يفهموا بشكل مطابق كل مقاصده العليا، ومن ثم يقومون بتوضيحها من خلال القانون الديني. إضافة إلى قدرتهم على إثبات القانون الإلهي الذي يخص الأحكام الشرعية التي تسير تفكير وسلوك المؤمنين الخاضعين لطاعة الله، وأن هذا الاحتكار للحقيقة من قبل الفقهاء جاء نتيجة الانتقال من الشفاهي إلى التدوين، حيث همش الغالبية المسلمة غير العالمة وتشكلت طبقة العلماء التي تحالفت مع السلطة لاستثمار النص المكتوب واكتساب شرعية الوصاية على النص بوصف فهمه واستخراج الأحكام منه. وهكذا تم توسيع المقدس ليشمل الحديث والسنة بالتصديق الذي تم على المشروعية العليا للسنة من قبل المشروعية العليا للقرآن، ودعم الثانية للأولى شيئ بديهي أو تحصيل حاصل[62].

ومن كلا المشروعيتين استمد الفقهاء مشروعيتهم من خلال (قال الله، وقال رسول الله) الاستشهاد بالنصين، واعتبار أنهم وحدهم أصحاب المشروعية في فهم النص واستخراج الأحكام، وبذلك أصبحنا أمام مشروعيات عليا ثلاث مترابطة مع بعضها البعض وتدعم بعضها البعض، فكما أن الفقهاء هم الذين أوجدوا النقدين للسنة والكتاب، فإنهم عادوا ليستمدوا قدسيتهم منها، فهذا العقل الفقهي كما مثله الشافعي ينمو ويترعرع داخل إطار مرونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة هي الأخرى على ذاتها (القرآن والحديث)، وإن هذا العقل الفقهي موجه منذ البداية القبض على المشروعية الإلهية العليا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته وعملياته، فيما تضيئها وتقودها[63]. أي أن إطار الثقافة الفقهي محكوما بالنص سواء في مسلماته أو استنتاجاته ويعتمد الفقه الإسلامي على ثلاثة أسس هي: علم الكلام واللاهوت، وإتقان اللغة العربية، والأحكام الشرعية، وأهمها اللغة العربية التي هي مركز العناصر الأخرى، لأنه هناك علاقة لغوية إجبارية ترتبط بين الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أو الأحكام من جهة ثانية والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن باللغة العربية من جهة ثالثة، بمعنى آخر لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية وذلك لأن القرين نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس[64]. وبالتالي فإن العقل الفقهي يحاول أن يشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالسنة للفكر ومطمئنا لسكون النفس ومغذيا للقلب ومنظما لشؤون المجتمع. ويشكل كل ذلك انطلاقاً من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين، ما قبله وما بعده، أي ما قبل لحظة النبوة ونزول الوحي وما بعده. وهذا الحدث يقسم التاريخ الدنيوي وتاريخ النجاة في الدار الآخرة إلى ما قبل وما بعد[65]. وهكذا ينتمي العقل الفقهي علما بمعنى التعرف على الشيئ بشكل عفوي أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البدهية الأبدية الخالدة تماما كالله مؤلفها وصانعها، إنها حقائق لا تدحض في نظر المؤمنين فالفقهاء هم الذين يحددون الأصول، يصفون عليها بواسطة التقنيات اشكلانية للاستنباط أصولا إلهية، والواقع أن هذه الأصول والأحكام مشلكة من الأعراف المجتمع التي خلع عليها رداء التقديس وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية أي المحافظة على نزاهة الوحي وكلياته، وبفضل هذه المؤونة أو المصحف الذي يقع في متناول كل يد يمكنهم أن يدمجوا في البنية العامة للنظام الأصولي، كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع من قبل التطور التاريخي[66].

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

فالحلول المقترحة للحوادث التي اعتنقتها السلطات السياسية-الاجتماعية مباشرة تجاه الحوادث إنما جمعها الفقهاء أصبغوا عليها الصفة الشرعية، وهؤلاء الفقهاء هم الذين افتتحوا عهد الأدب الحقوقي، وهذا العهد ينم عن أن الآراء المصوغة التي جاء بها الخلفاء الأوائل ثم الولاة وحكام الدولة الأموية كلها تستند إلى سوابق في القرآن وفي سيرة النبي بينما (في الواقع كانت هذه الأحكام القضائية تتعلق بأن واحد بالمسعى الفكري لكل واحد (الاجتهاد) وبالأعراف المحلية الحية، وضغط الوقائع الجديدة[67]. أي أن الأحكام وضعت أولا ثم تم اختيار خصوص تناسبها من القرآن والحديث بهدف إصباغ المشروعية عليها وليس كما يدعي الفقهاء أنهم درسوا النصوص أولا ثم قاموا باستنباط الأحكام والفارق كبير بين إجرائيين نفس الحالة الأولى اعتبر النص القرآني والحديث وسيلة تبريرية بينما في الإجراء الثاني اعتبر أساس للأحكام وبالتالي فإن ما قام به الفقهاء على حسب أركون هو التلاعب في مضمون النص لخدمة أهداف سياسية واجتماعية، وأداة لخدمة السلطة في إثبات مشروعيتها، وسلوكها تجاه القضايا العامة، فبالإضافة إلى أن الاستشهاد بالنص المقدس هو استخدام أجزاء وتفسيرها بما يخدم الأحكام الموضوعة مسبقا، وهذا تطور مع النص وإخراج معنى النص عن سياقه العام، وكذلك الإسناد إلى الله ما لم يقل من خلال عبارة قال الله أي كأن الفقيه يدعي أنه يفهم النص كما يقصد المؤلف من ناحية ويفهم ما أراد من النص، أي قصدية المؤلف بنفس درجة فهم المؤلف لها، وهذا تمويه حسب ما أرى لأنه لا يمكن لشخص أن يتقمص شخصية المؤلف ويفهم النص كما أراد، أو ربما أكثر مما أراد لأن المتلقي محكوم بواقعه الموضوعي زمانيا ومكانيا، وبقدراته العقلية وكذلك بإطاره المرجعي الذي اختاره وفقا لأسباب سياسية واجتماعية ومنهجية.

نقد المشروع الأركوني:

1- أعاد أركون استعمال العقل الأداتي، مع أنه نقد هذا الاستعمال في العقل الإسلامي الفقهي والأصولي، وأنكر عليه مقدرته للوصول إلى الحقيقة (فهو ينفي وجود عمل نقي خالي من شوائب اللامعقول أو عقل يتطابق مع الحقيقة).

2- حام أركون حومة كبيرة حول موضوعه، إلا أنه لم يقتحمه ولم يجرؤ على المساس بالنص المقدس (القرآني) تفسيراً وتفكيراً إنما اكتفى بتفسير صورتين منه (الفاتحة-المائدة).

3- يحاول أركون الخروج من المركزية الأوروبية، ليقع بمركزية ما بعد الحداثة الأوروبية المنشأ والمركز ويستعمل العلوم الغربية الأوروبية في عمله ليعيد للمخيال واللاوعي والأسطورة والدين أهميتهما، وتأكيده على الإنسان كمصدر للمعرفة بدل الإلهية، وأن للعقل الإنساني مهمة معرفة كينونة الإنسان ثم في أمكنة أخرى وربما لمجاراة المتدينين يتحدث عن الوحي الإلهي، وعن اللحظة الأولية للوحي ومن ثم المعرفة الإلهية.

4- من الواضح أن أركون مع نقده لمركزية العقل ينقد المركزية الأوروبية وزمن الحداثة والعلمانية، ويتطلع إلى حداثة ناعمة وعقلانية تضم المخيال في جنباتها واللاوعي جزء منها، ولا تنكر الأسطورة والدين[68]. لم نصل في الوطن العربي إلى العقلانية الكاملة، ولم يستطيع تناول التراث بالعقل والمنطق بعد،فكيف نتخطاهما إلى زمن جديد (ما بعد حداثي) قبل أن نمر بالحداثة ذاتها.

5- مثالية أركون تجعله يغيّب كل سبب مادي أو اقتصادي أثّر ويؤثّر في بناء العقلية التراثية والدينية والعلمية، فلكل مرحلة من المراحل التي مر بها التراث وطريقة تفسيره أساس

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

مادي اقطاعي أو سلطاني أو زراعي يمكن أن يساعدنا في معرفة العقلية التي أنجبته وفسرته.

النتائج

هكذا انتقل الفقه الإسلامي من الإطلاق المعتمد على الرأي والاستحسان والاستصلاح والاختلاف إبان مرحلة التكوين الابداعية التي سبقت تشكيل المدونات الرسمية المغلقة للقرآن والحديث النبوي، وتأليف الأعمال الكبرى التي تشكل الأورثذكسيات السنية والشيعية والخارجية المتمثلة بكتب الأئمة المجتهدين لمؤسسي للمذاهب الإسلامية المذكورة.

لذا استخدم أركون إستراتيجيات العقل المنبثق الاستطلاعي في مواجهة الفهم الأصولي ليعمل على كسر السياج الدغمائي، من خلال استخدام المنهجيات الأوروبية الحديثة من الألسنية، وأنثروبولوجيا، وتفكيك، وتاريخية[69]، بهدف طرح آليات جديدة لفهم القرآن، والتراث الإسلامي، وتعرية البعد الإديولوجي، ودور المخيال في تشكل العقل الإسلامي؛ لأن العقل المنبثق الاستطلاعي ينفي وجود عمل نقي خالي من شوائب اللامعقول، او عقل يتطابق مع الحقيقة.

ويدعو أركون إلى نقد العقل الديني بكل تركيباته المعرفية (من أنظمة لاهوتية، وتفاسير، وتواريخ) "داعيا إلى تفكيكها، وتحويلها إلى ورشة عمل مثلها مثل الأنظمة، والاستراتيجيات المعرفية، والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث، ودافع عنها"[70].

والعقل المنبثق هو "الذي يتقيد بجملة قواعد حددها أركون كما يلي: العقل المنبثق هو الذي يصرح بمواقفة المعرفية، ويطرحها للبحث، والمناظرة، محددا ما يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه، ونقده للمعرفة، ثم يقر بمحدودية هذه المرحلة، وحدودها معرفياً، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"[71]، أي: رفض الأنساق الشمولية بجميع تجليلاتها، وادعاء أي منهج بأنه الوحيد، والشامل، والكشف عن ما منع التفكير فيه، أو أبعد من دائرة الاستطلاع برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الإبستيمولوجية، والإكراهات التيولوجية، والسياسية، التي فرضها العقل الدغمائي، وإخضاعها للتاريخية مقرا بحدوده، ونهاياته، وشمولية المصادر، والوثائق، ومناقشات العلماء حول الموضوعات التي يعالجها، ويهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات، وبقدر الإمكان دون استبعاد لأي سبب كان من خلال موقف ينافي التبجيل الإديولوجي لأمة، أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، وإدعاء امتلاك الحقيقة من أي طرف، والاحتكام للعلم، وطرق إنتاجه، ونقض أحادية التأويل، والدفاع عن طريقة واحدة في التأويل بوصفها الطريقة الصحيحة، ورفض عدم تقبل الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة، بعبارة أخرى: تبني نظرية صراع التأويلات[72]. بمعنى: أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدغمائي المغلق، وما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف استحالة التأصيل، وإن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات، ومسلمات تتطلب التأصيل، والتأييد، والتحقق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف تاريخية كل تأصيل"[73].

لذا فإن العقل المنبثق الإستطلاعي لا يهدف إلى بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصِلة للحقيقة؛ لأن ذلك يعيدنا إلى تشكيل سياج دغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى للخروج منها، وبالتالي الإبقاء على المنظورات المتعددة المفتوحة لتجنب خطاب المنظور الوحيد،

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

ويدخل في إطار البحث العقلي، الفكر الإفتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع مستويات التساؤلات، والإشكاليات[74].

إن استخدام أركون لمفهوم العقل المنبثق الاستطلاعي يهدف إلى الانتقال لمنهجيات ما بعد الحداثة بمختلف تجلياتها، والمتمثلة بإلغاء الشمولية الفكرية، وإفساح المجال أمام جميع الشعوب بقدر متساوي بإثراء المعرفة الإنسانية، وذلك بالخروج على مفهوم المركزية الأوروبية الذي كرسه فكر الحداثة، واعتبار أن مكونات المعرفة البشرية مختلفة يمكن مقارنتها دون إصدار أحكام قيمة تشير إلى وجود فكر متفوق وآخر متخلف.

وكذلك الخروج من السياجات الدغمائية للعلمانية والحداثة، والخروج على سلطة العقل الوحيدة التي تلغي المخيال، واللاوعي على الرغم من أهميتها في تشكيل الوعي والمعنى، وإعادة الاعتبار للأسطورة والدين، والتأكيد على الإنسان كمصدر للمعرفة بدل الآلهة، وإن للعقل الإنساني وحده مهمة معرفة كينونة الإنسان، ومصيره، وكينونة العالم، وتحرر المعرفة الإنسانية من كل قولبة وتسييج

الهوامش:

1- ابن منظور، (1997)، لسان العرب، "ط2"، "ج9"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ص.326

2- هيغل، (1986)، محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح، القاهرة: دار الثقافة، ص.98

3- المصدر نفسه، ص.108

4- أفلاطون، (1966)، محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص.88

5- محمود، زكي نجيب، (2004)، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ص310-.311

6- كتاب النفس لأرسطو، فقرة 48 ب.

7- وهي عند أفلاطون الصور الخالدة للأشياء التي سماها مُثُل أو أفكار، ووحد بينها وبين الوجود، وهي لا تتوقف على الزمان والمكان، والعالم الحسي هو نتاج "المُثُل" و"المادة" وهو يُشغل مكانة متوسطة بينهما.

8- ضاهر، عادل، (2001) أولية العقل، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ص.34

9- المصدر السابق، ص.37

10- نفس المصدر السابق، ص.63

11- نفس المصدر السابق، ص.57

12- الغذامي، عبد الله، (2011) الفقيه الفضائي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص.66

13- ج. فاردنبرغ، (1994) إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ترجمة: أبو البكر باقادر، مجلة الاجتهاد، ع24، ص.143

14- التريكي، فتحي، (1998)، العقل والحرية، تونس: تبر الزمان، ص .44

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

15- أرتور سعد بيف وتوفيق سلوم، (2000)، الفلسفة العربية الإسلامية (المشائية الشرقية)، (ط2)، بيروت: دار الفارابي، ص.137

16- الدارينى، فتحى، (1988)، دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر، (الجزء الأول)، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ص 24-.25

17- النجار، عبد المجيد، (2005)، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط3)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ص.59

18- أركون، محمد، (1991) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص.17

19- أركون، محمد، (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص.107

20- المصدر السابق، ص.91

21- نفس المصدر السابق، ص.96

22- نفس المصدر السابق، ص.95

23- أركون، محمد، (1993) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الساقي، ص.128

24- أركون، محمد، (1982) الفكر العربي (ط1) ترجمة: الدكتور عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ص 58.

25- حرب، علي، (2003) نقد الحقيقة، (ط3) بيروت: المركز الثقافي العربي، ص.27

26- الزركشي، (د.ت)،البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، بيروت: دار المعرفة، ص:5-.9

27- شرفي، عبد الكريم، (2007)، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، "ط1"، الجزائر: منشورات الاختلاف، ص:.23

28- عبود، علي، (2015)، بقايا اللوغوس (دراسة معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية)، "ط1"، بيروت: منشورات ضفاف، ص .108

29- أركون، محمد، (2001) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ص.109

30- أركون، محمد، (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، ص.108

31- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.121

32- المصدر نفسه، ص.122

33- أركون، محمد، (1996) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص81-.85

34- أركون، محمد، (2001) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.123

35- عبد اللطيف، كمال، (2001) العرب والحداثة السياسية، بيروت: دار الطليعة، ص.92

36- عبد اللطيف، كمال، (1994) قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت: دار الطليعة، ص.101

37- المصدر نفسه، ص.101

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

38- وجيه قانصو، العمليات الحاضرة والمغيبة في فهمالنص الديني، قضايا إسلامية معاصرة، ع45-46، 2011، ص.106

39- المصدر نفسه، ص.106

40- أركون، محمد، (1992) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال) (ط2) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي. ص.150

41- وليد عطاري، تصور هبرماس للحقيقة، مجلة جامعة دمشق، مجلد 14، ع4، 1998، ص.150

42- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.29

43- وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص، ص.151

44- أركون، محمد، (1987) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي. ص.166

45- وجيه قانصو، الفعاليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص، ص.108

46- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.134

47- أركون، محمد، (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي. ص.280

48- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، (1980)، الموسوعة الفلسفية، (ط2)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص.70

49- غادامير، جورج هانز، (2007)، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، الجماهيرية العظمى، دار: أويا، ص.402

50- المصدر نفسه، ص.383

51- أبو زيد، نصر حامد، (2003)، فلسفة التأويل، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص.6

52- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص .87

53- المصدر نفسه، ص.12

54- المصدر نفسه، ص.14

55- المصدر نفسه، ص.15

56- المصدر نفسه، ص.15

57- حرب، علي، (2005)، نقد النص، (ط4)، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص .69

58- وليد عطاري، تصور هبرماس للحقيقة، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الانسانية والتربوية، مجلد 14، العدد4، 1998، ص.146

59- أركون، محمد، (2004) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، (ط3) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة. ص133-.134

60- أركون، محمد، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص.212

61- أركون، محمد، (1991) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.، ص.17

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

62- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص.107

63- المصدر السابق، ص.91

64- المصدر السابق، ص.96

65- المصدر السابق، ص.95

66- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص.128

67- محمد أركون، الفكر العربي، ص.58

68- الطوالبة، محمد عبد الله، (2016)، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، (ط1"، عمان: الآن ناشرون وموزعون، ص .209

69- المصدر السابق، ص .53

70- أركون، الأصولية واستحالة التأصيل، ص.87

71- المرجع السابق، ص.12

72- المرجع السابق، ص.14

73- المرجع السابق، ص.15

74- المرجع السابق، ص15.

قائمة المصادر والمراجع:

أرتور سعد بيف وتوفيق سلوم، (2000)، الفلسفة العربية الإسلامية (المشائية الشرقية)، (ط2)، بيروت: دار الفارابي.

أرسطو، كتاب النفس، فقرة 48 ب.

أركون، محمد، (1982) الفكر العربي (ط1) ترجمة: الدكتور عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات.

أركون، محمد، (1987) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي ومركز الإنماء القومي.

أركون، محمد، (1991) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، (ط1)، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (1992) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد (فيصل التفرقة إلى فصل المقال) (ط2) ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (1993) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد، (1996) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد، (1999) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ط2) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

Jerash for Research and Studies Journal ???? ??? ?????? ?????????, Vol. 23 [2022], Iss. 2, Art. 32

أركون، محمد، (2001) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (2004) قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، (ط3) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد، (2009) نحو نقد العقل الإسلامي، (ط1) ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

أفلاطون، (1966)، محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

التريكي، فتحي، (1998)، العقل والحرية، تونس: تبر الزمان.

ج. فاردنبرغ، (1994) إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية، ترجمة: أبو البكر باقادر، مجلة الاجتهاد، ع24.

حرب، علي، (2003) نقد الحقيقة، (ط3) بيروت: المركز الثقافي العربي.

حرب، علي، (2005)، نقد النص، (ط4)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

الداريني، فتحي، (1988)، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، (الجزء الأول)، دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

الزركشي، (د.ت)، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، بيروت: دار المعرفة.

أبو زيد، نصر حامد، (2003)، فلسفة التأويل، (ط 5)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

شرفي، عبد الكريم، (2007)، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، "ط1"، الجزائر: منشورات الاختلاف.

ضاهر، عادل، (2001) أولية العقل، بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع.

الطوالبة، محمد عبد الله، (2016)، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، (ط1"، عمان: الآن ناشرون وموزعون.

عبد اللطيف، كمال، (1994) قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت: دار الطليعة.

عبد اللطيف، كمال، (2001) العرب والحداثة السياسية، بيروت: دار الطليعة.

عبود، علي، (2015)، بقايا اللوغوس (دراسة معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية)، "ط1"، بيروت: منشورات ضفاف.

عطاري، وليد، تصور هبرماس للحقيقة، مجلة جامعة دمشق، مجلد 14، ع4، 1998.

غادامير، جورج هانز، (2007)، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، الجماهيرية العظمى، دار: أويا.

https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol23/iss2/32

الغذامي، عبد الله، (2011) الفقيه الفضائي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

قانصو، وجيه، العمليات الحاضرة والمغيبة في فهم النص الديني، قضايا إسلامية معاصرة، ع45-46، 2011.

لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، (1980)، الموسوعة الفلسفية، (ط2)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

محمود، زكي نجيب، (2004)، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق.

ابن منظور، (1997)، لسان العرب، "ط2"، "ج9"، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النجار، عبد المجيد، (2005)، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط3)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

هيغل، (1986)، محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح، القاهرة: دار الثقافة.