العقل العربي الإسلامي بين الجابري وأركون
قراءة تحليلية نقدية معاصرة

حمادي النوي
أستاذ مساعد (أ)- جامعة طاهري محمد، بشار

المقدمة:

لا شك أن الفكر العربي الإسلامي قد تطور موضوعا ومنهجا، ويصدق هذا ما قيل عن المفكر المغربي محمد عابد الجابري (2010/1936م)، بالنظر إلى كثرة إسهاماته وتنوع ميادينها، فقد ساهم في خدمة الفلسفة التي ارتبط مساره بها وتحليل بعض القضايا الفكرية، وممن تميزوا بجرأتهم على مواجهة المشكلات التي كانت تطرح على الثقافة العربية بصفة خاصة وبإقدامهم على التنظير الذي يعتمد على الأعمال الشخصية للفكر، ويتمثل في دراساته حول الفكر العربي الإسلامي، وكذلك المفكر الجزائري محمد أركون (2010/1928م) الذي يحيلنا إلى علوم الإنسان والمجتمع في أعلى مستوياتها وأكثر نقاطها تقدما لكي نفهم منهجيته وكيفية دراسته للتراث الإسلامي والعلوم الإنسانية، إذ يطبقها على التراث العربي الإسلامي ويؤسس لما يعرف بالإسلاميات التطبيقية)، فهو من صنف أولئك المفكرين العقلانيين الذين يتحركون في فضاء الفكر الحداثي التنويري.

إن البحث في خصائص العقل الإسلامي أو تاريخية الفكر العربي الإسلامي قد يحيلنا إلى تفحص الأصول واللبنات الأولى، والسيادة العليا والمرجعية التي نستمد منها معقوليتنا ومنه: **هل استطاع كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون إعادة نقد وتحليل قراءة مفهوم العقل العربي الإسلامي وفق خطاب فلسفي معاصر؟**

في مفهوم العقل:

إذا تأملنا في مفهوم العقل وبعض المفاهيم الأخرى، نجد أنفسنا مضطرين إلى ضرورة استعراض بعضا منها، نظرا لأهميتها في موضوع بحثنا، فهناك جدلية قائمة في قراءة وتحليل هذه المفاهيم المختلفة من حيث المضمون، كمفهوم العقل والثقافة والبنية وعلاقة العقل بهما ومدى التداخل القائم بينهما، وربما لو قرأنا تراثنا الفلسفي العربي لوقفنا على جذور مفاهيمية كثيرة عن مفهوم العقل التي كانت قادرة على تطوير تصورات المفكرين المسلمين المعاصرين، فلدينا الفيلسوف (الفارابي950870/م) الذي رأى في"العقل أو القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن، فالعقل عند الفارابي يقال على أربعة أنحاء هي: "عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، والعقل الفعّال"[1].

أما (ابن سينا 370 هـ/ 980م -427 هـ /1037م) فيعرف العقل بأنه: "هذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد فهو لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر وهو يسمى الجوهر المبتدئ من المواد في كل جهة عقلا"[2]، ومن خلال هذا التمييز المعرفي يمكن القول أن العقل يعتبر أداة لإنتاج المعرفة، "أما العقل فهو، ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار"[3].

أما ابن رشد الذي يمثل العقلانية الإسلامية (520هـ/1126م-595هـ/1198م) فيعرّف العقل في قوله: "العقل نور روحاني تدرك به النفس الأمور الضرورية والفطرية"،[4] الممتد بأصوله العميقة إلى التصور اليوناني ابتداء من (هيراقليدس 475/535ق.م) و(اناكساوراس 500ق. م/428 ق. م) مرورا ب(أفلاطون عاش بين427 ق. م/347 ق.م) و(أرسطو 384 ق. م /322 ق. م) الذي نادى بمذهب مركزية الأرض للكون، وهو المذهب الذي استحوذ على جميع العقول، وأثنى أيضا على الإيمان بقوة العقل وبقوة المعرفة وقدرتها وصدقها الموضوعي.

الجابري والعقل الكوني:

إذا كان موضوع بحثنا له علاقة بمفهوم العقل في الفكر العربي الإسلامي، ينبغي الإشارة ولو بشكل وجيز إلى تعريف الجابري للعقل:" إنه الملكة التي يستطيع كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"[5].

من أجل هذا نجد صاحب كتاب بنية العقل العربي يحاول التخلص من التأريخ والنظر في العقل العربي لرفع فعل العقل إلى مرتبة الصدارة في الثقافة العربية الإسلامية، لكن يجب الانتباه إلى فكرة أساسية تتعلق بالضوابط التي تحكم هذه الرؤية التي تجيب عن مختلف الإشكالات المصيرية المطروحة، حين يكون عقلا منتظما أم عقلا ناظما، بعيدا عن كل القيود التي تعيقه أو تعرقل مصيره "لذلك اعتبر الجابري أن نقد العقل العربي، هو مرحلة مهمة من عملية التحضير لولوج الحداثة"[6].

من جهة أخرى ينبغي أن نشير إلى أن الجابري حافظ هو الآخر على فكرة(العقل الكوني)، الذي يعني "أنه واحد عند جميع البشر

بالتعبير الديكارتي"[7]، أي الملكة التي تشترك فيها كل الكائنات العاقلة، والتي تميز الإنسان العاقل عن غيره.

في السياق ذاته، نجد الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1650/1595م) في نسقه الفلسفي، قد جعل العقل مستقلا عن الطبيعة استقلالا تاما، لأن منطلقاته تختلف عن سابقيه، ومن بين هؤلاء نذكر على سبيل المثال الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون (1561 / 1626م) الذي اختزل موضوع "العقل في الفلسفة وتناول ثلاث موضوعات (الطبيعة والإنسان والله) على أن العقل أرقى من التاريخ، ولأجل تكوين العقل الجديد لابد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة "[8].

كذلك الإنجليزي توماس هوبز(1679/1577م) الذي ينظر للعقل من منطلقات فلسفية حديثة ومن وجهة نظر الماديين المحدثين: "والعقل المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم أفعل من التي يتوسل بها الفرد يجاهد وحده"[9].

فديكارت يؤمن بفكرة ثبات العقل ومطلقتيه والتمييز بين العالم الخارجي المتغير، "إنه يحاول العودة إلى تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة، بشكل لا يختلف عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الإلهية إقحاما يراد به حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والامتداد"[10].

مفهوم الثقافة:

إذا أردنا الوقوف على حقيقة مفهوم الثقافة، فالمفكر الجزائري مالك بن نبي (1905/ 1973م) يعرّف الثقافة في قوله: "أن الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أهم من ذلك أي تخص الحياة في مجتمع معين، كما تخص السلوك الاجتماعي، الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع"[11]، وهذا المفهوم نجده عند الإنجليزي إدوارد تايلور(1832/ 1917 م) الذي وضعه في كتابه (الثقافة البدائية) سنة 1871م، إذ نظر للمفهوم من بعديه الفردي والاجتماعي: "فهي ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والاعتقاد والفن والحقوق والأخلاق والعادات، وكل القدرات وأعراف أخرى اكتسبها الإنسان كفرد في مجتمع"[12].

فالثقافة ترتبط بالمجتمع الذي يعيش فيه الفرد، وثانيا بملكة الاكتساب والتعلم الإنسانية باعتبارها ظاهرة اجتماعية تساعد الكائن العاقل على التكيف مع واقعه انطلاقا من الرؤية التي تحدد مركز تفكيره، فهي ثمرة ما أنتجه الإنسان، أوهي طريقة الحياة في المجتمع أو سلوك إنساني رفيع، فهي التراث الفكري الذي تتميز به الأمم عن بعضها البعض.

مفهوم البنية:

لكن إذا حاولنا كذلك الوقوف على مفهوم البنية، فقد جاء في تعريف الفرنسي (أندري لالاند1867 /1963م) في معجمه الفلسفي: "البنية هي كل مكون من ظواهر متماسكة أو متضامنة، بحيث يكون كل عنصر فيها متعلقا بالعناصر الأخرى ولا يستطيع أن يكون ذا دلالة إلا في نطاق هذا الكل"[13].

فإذا تأملنا جيدا مع تحديد (الفرنسي لالاند) لمفهوم مصطلح البنية، فإن طابع الكلية يوحي لنا بالبعد المنطقي الذي يعني دراسة وتحليل الموضوع في إطاره الكلي، أي وفق عناصره ومكوناته المتضافرة التي بدورها تشكل كلا متكاملا، لأن الموضوع يشكل وحدة متفاعلة، مما يصعب فصل هذا الجزء عن بقية العناصر الأخرى.

لذا يعد الجابري من المفكرين الذين ساهموا في قراءة التراث والفكر العربي المعاصر خصوصا قراءة تحليلية نقدية، واستخدام آليات التحليل المنطقي لعملية النقد البعيد عن كل تحليل إيديولوجي، وتأسيس بنية منطقية في التعامل مع الفكر العربي المعاصر.

عقلانية الدين ونقلية العقل:

فإذا اتجهنا وفق هذا الطرح صار بإمكاننا تلمس بداية النظر العقلي لدى المسلمين وبالضبط في صدر الإسلام نفسه، حينما صار الاجتهاد بالرأي أسلوبا ضروريا في تعميم أحكام الشرع على الوقائع الجديدة، حيث يرى (ابن رشد) "أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ودعا إلى معرفتها بالنظر العقلي"[14]، فثمة دعوة لتعقل الخطاب الديني لتجاوز إشكالية العلاقة بين النقل والعقل، ويؤكد الجابري هذه المسألة في قوله: "فكرة أن الحكم الشرعي قلما يخالف الحكم الوجودي وهي الفكرة التي عبر عنها ابن رشد بقوله: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[15].

ويؤكد الجابري ذلك مدعما هذه الأطروحة الرشدية في قوله "أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين" [16]، وهنا يكون الجابري قد عمد إلى تفكيك بنية العقل العربي وقدرته على استيعاب كل القضايا والتحولات في الوطن العربي وبالخصوص المشكلات الفكرية التي تفلت من قبضة العقل لاكتساب رؤية جديدة واضحة المعالم حول القضايا التي تؤسس لفكر عربي يتماشى وخصوصية المجتمع العربي الإسلامي.

وإن كان أركون قد حاول هو الآخر إضفاء الطابع النقدي التحليلي على التراث وقراءته قراءة منطقية وعلمية خالية من الذاتية، وفي هذا يعر أركون في قوله:" يتطلب الأمر هنا جهدا كبيرا من أجل

تحرير الفكر الإسلامي طبقا للفكرة الباشلارية التي تقول بأنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة"[17].

فالعقل ليس مجردا قابعا في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فقد حاولا إحداث القطيعة الإبستمولوجية مع القراءات الكلاسيكية التي تفتقر إلى روح الخطاب الفلسفي العقلاني الذي ينهل أصوله الفكرية من بيئة خصبة تتميز بالتنوع والتعدد، وقد أحدثا هذه الطفرة لا من حيث الموضوع فحسب، بل من حيث المنهج الذي وصل إلى حد التجديد والموضوعية.

وبناء على ذلك يعبّر المفكر المصري (زكي نجيب محمود) في قوله عن أهمية الخطاب العقلي في المجتمع في قوله: "فكتبت بعنوان سلطان العقل في كتابي (مجتمع جديد أو الكارثة) أقول إن الظواهر التي يقال إنها تتحدى العقل، وإن العلم يقف حيالها عاجزا عن القليل، لم تكن أبدا من الدعائم التي تبنى عليها الحضارات، لا فرق في ذلك بين حضارة المسلمين إبان قوتها، وسائر الحضارات التي قامت وسوف تقوم، فلقد قامت حضارة المسلمين كما غيرها على واقع"[18].

الجابري وأركون وقراءة التراث:

الجابري والتحليل الواقعي للتراث:

يكون الجابري قد أدرك العلاقة بين التراث وواقعيته المشروعة والعمل على نقده وتنقيته من الإرهاصات الفكرية التي تنحدر من بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وفي هذا يقول: "إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي المعاصر"[19].

فالجابري الذي أظهر موقفه من بنية العقل وإخضاعه للتحليل المنطقي الذي يبتعد عن كل إيديولوجية واستخدام الآليات المنطقية، فهو يكتفي بإخضاع العقل للتحليل الواقعي الذي يستمد أطروحاته من ما هو موجود، وفي واقعية العقل العربي الإسلامي، "واضح أن الجابري يتبنى الأطروحة اليونانية متمثلة أساسا بالعقل الأرسطي في طريقته لفهم الواقع، وهو في الوقت ذاته يعد العقل اليوناني الأرسطي متحدا مع العقل الأوروبي العربي، فكلاهما يقومان على ما يطلق عليه النظام البرهاني، وكلاهما يجعلان من العقل مطابقا للحقيقة الواقعية أو الطبيعة"[20].

لقد كان البحث عن المعرفة اليقينية من أهم الدوافع التي دعت إلى ممارسة التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي من خلال النصوص الأصلية كالقرآن الكريم

والسنة النبوية (لعقلنة الدين و دينية العقل)، "فينبغي علينا التمسك بإسلامنا مع تحكيم العقل في فهم الواقع، وتفعيل المفاهيم اللغوية في ترجمة هذا التحدي من النظر إلى التطبيق"[21].

بهذا يكون تعريف العقل العربي وما يحمله من آراء وأفكار وتصورات حول قضايا الأمة والمجتمع من بين القضايا الفكرية، التي شكلت جوهر البحث والنظر في الفكر العربي الإسلامي انطلاقا من مقاربة مفاهيمية وبنية منطقية لا تحمل التأويل على حال.

لذا كانت تأملات الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي من بين المشاريع الفكرية الجديرة بالبحث والتأمل، من خلال قراءته لمفهوم العقل، في ظل الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، فحسب الجابري: "يتوصل إلى أن العقل العربي هو عقل معرفي، يرتبط بإدراك الأسباب، فالعقل العربي كان عقلا قيميا، فهو مرتبط أكثر بالسلوك والأخلاق" [22].

الرؤية التفكيكية لبنية العقل العربي الإسلامي ومراحله:

يكون الجابري قد عمد إلى تفكيك بنية العقل العربي وقدرته على استيعاب كل القضايا والتحولات في الوطن العربي، وبالخصوص المشكلات الفكرية التي تفلت من قبضة الفلسفات التأملية الماورائية المجردة التي أصبحت لا تساير فكر هذه المجتمعات، وتعمل على تخليصها من ما هو موروث، وقد تضمنتها بصفة خاصة الدراسة التي قدمت عن (ابن رشد 520هـ/1126م-595هـ/1198م) والدعوة إلى إحداث ثورة فكرية وقطيعة إبستمولوجية من خلال نقد العقل وفق الثوابت المنطقية ، فتأثير العقلانية الرشدية يبدو واضحا في تشكيل وبناء العقلانية الإسلامية، لان العلاقة بين الدين والعقل ليست علاقة تناقض بل تكامل واتصال، وفي هذا يقول ابن رشد في فصل المقال: "وواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[23]، فهذه الدراسات تعكس جميعها الرغبة في الاستجابة لحاجة ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر في تشكيل وصياغة رؤية جديدة، تخلصنا من الإشكالات التي وضعنا فيها الرؤى التي كانت سائدة في تراثنا، لذا عبّر الجابري في قوله: "ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم، إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ومع التحرر من هيمنة التراث، معناه التعامل معه، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وبصفة خاصة العقلانية والروح النقدية"[24].

كذلك نجد من المفكرين العرب المتأثرين بالفكر التنويري المفكر(حسن حنفي) الذي عبّر عن موقفه من هذه الفكرة حيث يقول: " أصبح العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ونورا فطريا يقود إلى الصواب، دون الاستعانة بوحي أو سلطة أو بمفكر عظيم سابق، كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلقان الواقع، ويمنعان من وصول العقل إليه... واستطاع العقل بمفرده التوصل إلى التوحيد العقلي الخالص، كما حدث عند المعتزلة من قبل، أصبح العقل أساس الوحي، ووضع الدين في حدود العقل وحده، كما فعل(كانط) فضاعت الخصوصية التي كانت تقترب في كثير من الأحيان من الغرور والعنصرية"[25]. إذا ما تفحصنا أيضا فلسفة الجابري التنويرية وموقفه من علاقة الماضي بالحاضر مؤكدا ذلك حيث يقول "نحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل، وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل"[26].

فقد سار التوجه الفكري للجابري بعد مرحلته الأولى نحو التخصص، فأصبح الموضوع الأساسي فيه هو البحث عن رؤية جديدة تتعلق بمستوى واحد من المستويات التي سلف لنا ذكرها، وهو التعامل مع تراثنا الثقافي بصفة عامة والفلسفي بصفة خاصة، وإذا كان الخطاب الغربي يعتبر لدى الجابري خطوة تمهيدية لنقد العقل العربي، فهذا معناه أن نقد العقل يصبح مهمة ضرورية، حيث يؤكد الجابري على ذلك: "إن غياب النقد في مشروع الثورة أو النهضة الذي نحكم به نحن اليوم، قد جعله على الرغم من كل الألفاظ والعبارات الجديدة التي نتحدث بها عنه، امتدادا لنفس المشروع السابق مشروع النهضة الذي لم يتحقق بعد"[27].

هكذا يكتشف الجابري أن نقد العقل العربي هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا من جهة، وللنظر في الكيفية التي يعالج بها العقل العربي القضايا والمشكلات التي تواجهه من جهة ثانية.

أهم المراحل والخطوات:

فالمرحلة الأولى التي مثلها كتاب الخطاب العربي المعاصر، وهذه المرحلة هي بمثابة تشخيص للأعراض، لأنه يقوم بنقد العقل العربي ومن هنا يجب علينا أن نمسك بهذا العقل في حال ديناميته، لذلك يقول الجابري عن دراسته للخطاب العربي: "إن هدفنا ليس بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه، ومنه تكون دراسة الخطاب العربي المنفذ والمعبر إلى نقد العقل الذي يصدر عن هذا الخطاب"[28].

وأما المرحلة الثانية وهي التي اتجه فيها الجابري إلى البحث عن جذور الخصائص التي لاحظها على الخطاب العربي المعاصر، وفقا للمنهج الذي أعلن عنه منذ البداية، من أن إدراك أي مشكلة يقتضي العودة إلى جذورها، فيبحث الجابري عن هذه الجذور في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ليجدها في مكونات العقل العربي الثلاثة المتصارعة (البيان والعرفان والبرهان)، وقد كان واعيا بجدية المهمة التي يقترحها علينا بالنسبة للفكر العربي المعاصر.

وفي المرحلة الثالثة والتي يمثلها الجزء الثاني من نقد العقل العربي، وهو الكتاب الذي يعنونه الجابري: ب (بنية العقل العربي) ويخصصه لفحص آليات النظم المعرفية الثلاثة وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي"[29].

وإذا كانت هذه هي المرحلة الأخيرة في الإنجاز، فإنها ليست في المشروع الفلسفي العام للجابري: "فهو يعلن أن الهدف هو تحرير العقل العربي من سلطاته المرجعية، وتغيير بنية العقل العربي التي عاقته في تحليل القضايا المطروحة أي ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية" [30].

أركون وقراءة التراث من خلال علوم الإنسان:

أما إذا عدنا إلى أركون فهو يحيلنا إلى علوم الإنسان والمجتمع لكي نطلع أكثر على منهجيته ودراسته للتراث الإسلامي، فرغم التنوع الفكري والمنهجي يكون أركون قد حاول هو الأخر قراءة التراث قراءة نقدية تحليلية، وإتباع التحليل المنطقي لعملية النقد الذي يبتعد عن كل تأويل إيديولوجي، والعمل على تأسيس بنية منطقية في التعامل مع الفكر الإسلامي المعاصر لتكوين رؤية منطقية شاملة حول المجتمعات الإسلامية التي تعيش هذه التبعية الفكرية والتخلف الحضاري، لذلك يقول أركون:"إن مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي وأنتروبولوجي في آن معا، إنه يثير أسئلة أنتروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ"[31].

يذكر الأستاذ(هاشم صالح) في كتاب نحو نقد العقل الإسلامي لأركون "أن مشروع نقد العقل الإسلامي"، إنه مشروع العمر وخلاصة الفكر، هذه العبارة لا تعني إطلاقا الهجوم على الإسلام كما توهم بعض السذج الذين يفهمون كلمة "نقد" بالمعنى السلبي فقط لأنهم يجهلون معناها الفلسفي العميق كما هو وارد عند (كانط)... كل التراث العربي الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم ينبغي أن يتعرض لغربلة عامة شاملة"[32].

على أساس أن أركون عاش في الغرب ويكون قريبا من الحضارة الغربية في التعامل والتعاطي مع المستجدات والتغيرات الحاصلة في هذه المجتمعات، لأن الإطلاقية والوثوقية الفكرية أصبحت مرفوضة اليوم في ظل التطور العلمي والفكري الذي عرفته المجتمعات البشرية في عصرنا هذا، فأزمة العقل العربي والإسلامي ليست جديدة حتى تكون قدرا مستبدا وخالية من أي حركة نقدية تقويمية، لان التحليل المنطقي للعقل سيقدم نتائج يقينية لا تحتمل الشك والتي تبنى عليها إستراتيجية تحرك العقل العربي الإسلامي في المستقبل.

لذلك حاول أركون الوقوف على إشكالية في غاية الأهمية تتعلق خصوصا بتوسيع الآفاق الثقافية والفكرية لنشاط العقل الإنساني، الذي يستطيع تجاوز السياجات العقائدية المشيّدة وجعله يتحرك وفق حرية فكرية تتجاوز كل أشكال التعصب الفكري والديني والإيديولوجي، وتحت عنوان (الاعتقاد وتكوين الموضوع الإنساني)، يقول أركون:

"لا يزال المؤرخون في مجال الفكر الإسلامي قليلين، وهم الذين يجرؤون على إرساء نوع من التحويل يمكّن من الدخول في آفاق تحررية للعقل، فحين تجف المنابع أو عندما تغور تماما، فإن هذا يغذي لدى الكثيرين من الباحثين نوعا من الوعي الهادئ الذي يستكين إلى ما يمكن تسميته "وثوقية" الأحداث المعلنة في الوثائق الجاهزة"[33].

فقبل الشروع في النقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، خصوصا إذا تعلق الأمر بتراث ثقافي وعقلي غني كالتراث العربي الإسلامي، لأن الحديث عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يفرض التعامل معه بكل موضوعية وصدق، وعدم اختزاله في علم دون آخر كتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي أو علم الكلام وفي كل هذا يتدخل العقل ويمارس فعله لذلك يقول أركون:" أنا أعتقد أننا نخسر كثيرا، إذا لم نرفق عملية النقد هذه بجرد فلسفي وجرد لاهوتي أيضا، بمعنى ينبغي تقديم بديل ذي مصداقية وإلا فإن الناس لن يتخلوا عن الماضي بمثل هذه السهولة"[34]. ولكن كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، لأن العقل هو من جملة ملكات يستخدمها الفكر، "ولهذا يفضل أركون استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل، فالعقل بحاجة إلى الذاكرة والخيال"[35]، ولأن العقل الذي كان يستخدمه الإمام (الحسن البصري) ليس هو العقل الذي كان يستخدمه (ابن خلدون)، وكذا أركون حيث يقول: "فالعقل ليس جوهرا ثابتا يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته أيضا"[36]، إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر. وقد تحدث أركون عن تاريخية العقل، أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق العقل، فالعقل الإسلامي ليس مجردا أو مطلقا يقبع دوما خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما.

إذا حاولنا تتبع مسار أركون الفكري نجد أن المنهجية التطبيقية، قد أثبتت فعاليتها خصوصا كونها تسير في اتجاه حركة البحث العلمي المعاصر نفسه، حيث أركون يشكل بدوره قطيعة في الفكر العربي الإسلامي " لقد حرر الإسلام من ذاته عندما وصل بالتحليل العلمي إلى أصل الأصول، أي إلى النص القرآني نفسه حيث طبق عليه أحدث المناهج الفكرية فأضاءه بشكل غير مسبوق"[37]، إن الفيلسوف الفرنسي فوكو(1926/ 1985م) ما كان ليحدث هذه الثورة الفكرية لولا انتباهه قبل غيره من الفلاسفة إلى أهمية علم التاريخ الحديث واستخدامه للكثير من أدواته ومصطلحاته، فكما أحدث الفلاسفة الفرنسيون ثورة ابستمولوجية ومنهجية داخل الفكر الفرنسي، فإن أركون أحدث ثورة داخل الفكر الإسلامي والعربي، أي على الفيلسوف أن يمارس العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إثراء تفكيره، وجعله يستمد غذاءه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل علمي وتجريبي.

فالفلسفة لم تكن قطاعا معرفيا منفصلا ومعزولا عن العلوم الأخرى، ما فتئت تسكن البرج العاجي أو سماء الميتافيزيقا التي تقف فيه فوق هموم الإنسان وقضايا المجتمع وتطلعاته نحو مستقبل أفضل، وإنما أصبحت مواكبة ومطلعة على الواقع، تدرس هذه القضايا بكل صرامة عقلية وبعيدة عن كل تعصب إيديولوجي أو مذهبي، أصبح الفيلسوف يشمر عن ساعديه وينخرط في المعركة كما يبحث جميع الباحثين، أصبح يلوث ساعديه برطوبة الواقع ولزوجة الماديات.

أركون من التمرد الفكري إلى رفض الفصل بين الفكر والسلوك:

يكون أركون قد تأثر بأبي حيان التوحيدي حيث يقول عنه: "أبو حيان التوحيدي هو أخي التوأم هو أخي الروحي، أخي في الفكر... أحب هذا الإنسان أحبه كشخص، لأني أجد فيه صفتين من صفاتي الشخصية نزعة التمرد الفكري، أي رفض كل إكراه يمارس على العقل أو الفكر، ورفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي"[38]، لأن التمرد يدفع من وقت لآخر لإحياء الحركة الثقافية والحضارات.

لقد كان هذا الرجل واسع الذهن منفتح العقل يملأ الحلقات الفلسفية، وقد اعترف أركون بأهمية هذه الشخصية في حياته الفكرية، فقد عاش تجربة فكرية وثقافية وأخلاقية هائلة ومريرة، وهذه التجربة معاشة اليوم من قبل بعض المثقفين العرب والمسلمين في العالم

الإسلامي، "وقد وضح علاقته بالشخصيات الفكرية الماضية كابن رشد مثلا، فنحن لا نستطيع أن ننكر أنه قد ناضل وجاهد من أجل القضية التي كان يؤمن بها... بالطبع أتبعه في شيء واحد هو فضوله المعرفي والفلسفي"[39].

أركون وعلاقته بالفكر الأوربي:

فعلى الرغم من أن الإسلام له حضور قوي في أوروبا لتواجد الملايين من أبنائه، فأركون يولي أهمية عالية للفكر الأوروبي إلى درجة أن الإسلاميين يتهمونه بالتبعية للغرب، كون أغلب بحوثه مركزة على قضايا الفكر العربي الإسلامي وليس الغربي الأوروبي، فالإسلام كحضارة وثقافة هو جزء من العالم المتوسطي والعالم الغربي تاريخيا.

أما عن إهمال وتجاهل المثقفين عن تجربة الإسلام بصفتها إحدى التجارب العالمية الكبرى، فهم يفكرون داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الديني، وقد كانت محاولة أركون جادة عندما أراد أن يدرس كل الأنظمة اللاهوتية الدينية التي عاشت عليها البشرية أزمانا طوالا في الماضي وسيطرت على مظاهر التفكير البشري، أي محاولة المقارنة بينها وبين (العقل المعلمن) (في المفهوم الأركوني)، وهذه العملية تبدو من أهم المهام المطروحة علينا اليوم، أما عن النزعة الإنسية التي رافقت عصر النهضة في أوربا وتر سخت في عصر التنوير منذ إعلان حقوق الإنسان والمواطن على يد الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789م، التي جاءت منادية بحقوق الإنسان التي تعتبر من أكبر إنجازات الثورة الفرنسية، وكان شعارها: (الحرية، المساواة، والمؤاخاة)، حين ثارت ضد كل أشكال العنف والاستبداد الذي يمارس ضد الإنسان والإنسانية جمعاء، رغم أن الإسلام قد شرّع لحقوق الإنسان وأبرز مكانته في الوجود، وقد عبّر عن ذلك أركون في المحاضرة التي ألقاها في القاعة التاريخية لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية أثناء الاحتفال بالذكرى المئوية للثورة الفرنسية عندما استشهد قائلا: "إن هذا الإعلان قد بلور من قبل كبار علماء المسلمين وأساتذة القانون وممثلي مختلف حركات وتيارات الفكر الإسلامي"[40].

أركون والنزعة الإنسية:

رغم أن أبا حيان التوحيدي(320هـ/414هـ 922/1023م) في الفكر العربي الإسلامي قد كرّس (كتابه الإمتاع) المؤانسة لدراسة الإنسية العربية في القرن (الرابع الهجري/العاشر ميلادي)، فهل أركون يدعو حقيقة إلى مشروع إنساني جديد أو ما يسمى بالإنسية الجديدة في الفلسفة الأركونية؟ لأن الإنسية الشكلية السطحية قد لا تؤتي ثمارها عندما تتغلغل داخل سياج عقائدي مغلق لا يتلاءم والواقع الذي يعيشه الإنسان، فهي لا تقيم أي مقارنة بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة السامية والممارسات السياسية القائمة، وفي هذا الإطار يعبّر أركون قائلا: "فلا يكفي أن نقول نحن إنسيون، نحن مع النزعة الإنسية والإنسانية، حتى نعتبر الإنسان أكبر قيمة في الوجود، وهناك جملة رائعة للتوحيدي تقول:(الإنسان أشكل عليه الإنسان)" [41]، كيف يمكن أن نصالح الإنسان على أرض الواقع، فقد جاء الإسلام بميتافيزيقا ربانية تكرّم وتخاطب الإنسان أنه خليفة الله في أرضه، وتجعله في أسمى المعاني والقيم المثلى التي تجعل منه كائنا متعقلا ومتحضرا، يملك القدرة على التفاعل والتكيف مع مختلف المستجدات.

إذا كانت النزعة الإنسية التي تقوم على احترام الإنسان واعتباره أسمى ما في الوجود، فإن أركون يصرح قائلا: "فهذه النزعة لا تعتبر حكرا على أوروبا والغرب، بل متأصلة في التراث العربي الإسلامي"[42]، فكل مفكر يريد أن يضيف شيئا في تاريخ الإسلام ويزيد من عظمة الفكر الإسلامي يتهمونه، و هذا ما حصل في الماضي وما زال يحدث في الحاضر، فقد طفر أركون طفرة معرفية جديدة في ساحة الدراسات العربية والإسلامية.

الآليات المنطقية المستخدمة في نقد وتفكيك بنية العقل العربي الإسلامي:

إن الأداة التي استخدمها كل من الجابري وأركون لإنجاز مشروعهما توحي بالاختلاف والتنوع، إذ نجد أن الجابري قد أعلن منذ بداية مشروعه عن تبنيه للإبستمولوجيا واعتماد النقد الإبستمولوجي بغية تفكيك العقل العربي والكشف عن مكوناته، وهنا نود الوصول إلى خلاصة أوردها الجابري حول طبيعة البحث الابستمولوجي مشيرا إلى الصيغة الإيديولوجية فيقول: "إن الإبستمولوجيا تدرس وتنقد وعي الإنسان بالعالم، بما فيه هو نفسه، وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية... الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا لواقعه العام، ومن هنا تلك الصيغة الإيديولوجية التي لا بد أن يتضمنها، صراحة أو ضمنا كل بحث ابستمولوجي" [43].

أما أركون فقد سلط مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة على التراث العربي الإسلامي، والتطرق للمقدس والمستحيل التفكير فيه، مستعينا بالألسنية والأنتروبولوجيا الإسلامية، طارحا الأسئلة التي تنقب عن الفكر وتحثه على رفض التقوقع والتزمت والعمل بالعقل النقدي، لذلك نحاول الاعتماد على مقاربة بين هذين المفكرين في ما يجمع بينهما وما يفرق بينهما، وما يربط بينهما من علاقة.

وقبل الوقوف على حقيقة هذه المقاربة ينبغي أن نتساءل عن الآليات المنطقية التي اعتمد كل منهما في نقدهما للعقل العربي والإسلامي.

أما الآلية الأولى فتتمثل في قياس الشاهد على الغائب، نجد أن(ابن خلدون) قد استخدم هذه الطريقة للاستدلال على أرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي والتي استقرأها بالنظر إلى العمران البشري.

وأما الآلية الثانية فتتشمل في تأثير علم المنطق على علم أصول الفقه الذي يمثل كيفية تعقل أحكام الشرع ويبحث في القواعد التي نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية والتفصيلية، والغرض منه هو فهم وتعقل العقيدة الإسلامية، لأن امتداد العقلانية الأرسطية للفكر الإسلامي لم يقتصر على استخدام القياس الأرسطي في فهم المشكلات الفلسفية والمعرفية فقط، بل توسع إلى دائرة العلوم الشرعية، وهذا يظهر جليا في منهج (الإمام الشاطبي 538 هـ/590 هـ) المحقق في مقاصد الشريعة الإسلامية، والذي أدرك أن الغاية منه هو تغطية أحكام الشريعة للواقع الحضاري الإسلامي وعقلنة نصوص الوحي وترتيب هذه المصادر حسب التشريع الإسلامي.

لكن ما يهمنا نحن هو كيف نظر كل منهما لهذين المسألتين؟ نجد الإجابة في منهج كل من الجابري وأركون عندما استخدما التحليل المنطقي لنقد العقل العربي والإسلامي وتنقيته من الرواسب الفكرية التقليدية التي أدت إلى تحجر وتقوقع العقل حول قضايا رجعية لا تخدم المسلم في التكيف مع العصر ومسايرته لتقنيات البحث العلمي والتكنولوجي، لان النقد لا يعنى الهدم بل البناء، وهذا يحيلنا بدوره إلى الإبستمولوجيا الباشلارية (أي باشلار 1962/1884 م) التي اعتمدت التحليل والنقد لإعادة بناء الفكر المعاصر وجعله أكثر ليونة وتقدما، والتي تأسست على(فلسفة الرفض وإحداث القطيعة الإبستمولوجية)، ويتجلى "مفهوم القطيعة الإبستمولوجية عند باشلار أن الفكر الإنساني عرف تحولات جذرية وعميقة، وذلك من خلال انتقاله من الإشكالية قبل العلمية إلى الإشكالية العلمية"[44]، وهنا يظهر تأثير هذه العقلانية المعاصرة وامتدادها للفكر العربي الإسلامي خصوصا عند الجابري وأركون وكذا المنهج البنيوي المعاصر.

لكن إذا تتبعنا هذه المقاربة المنهجية بينهما نجد أن الجابري لم يهتم بالظاهرة الدينية ولا تجليات الوحي ولا الدور الذي قام به الرمز والخيال والمدهش كما فعل أركون، لكنه كان يشتغل على نصوص تراثية تدخل في صلب ما أنتجه العقل الإسلامي، في حين نجد أركون قد عمد إلى الفصل بين العقل العربي والعقل العربي الإسلامي وبين المشرقي والمغربي، ومن أبرز ما يفصل مشروع أركون عن مشروع الجابري هو التصنيف الثلاثي للعقل العربي الذي وقف هذا الأخير عنده في ابستمولوجياه وأن النظام البرهاني قائم على القياس الأرسطي الذي يفيد اليقين.

كذلك لم يقم أركون كالجابري بتقسيم أنظمة العقل أو إجراء تفضيل فيما بينها، لكنه حاول أن يخضع العقل الإسلامي بمجمله لمشروعه النقدي، دون أن يهدف إلى إضعاف العقل وإنما إلى إخراجه من السياج الذي انغلق داخله، " محمد أركون استبق كل ذلك عندما انخرط في التحليل النقدي الراديكالي للمشكلة التراثية التي فشل المثقفون العرب ليس فقط في حلها وإنما في تشخيصها"[45]، هذا بالإضافة إلى أن أركون كان حريصا في عمله على البحث حيث لم يعط أهمية إلى الجانب الإبستمولوجي في عمله، والبحث في عالم يتم التفكير فيه، وما يميز أيضا منهج أركون عن الجابري هو التصوف، فالجابري يرى أن التصوف الإسلامي قد غرق في بحر المجردات وبالخصوص عندما ادعى المتصوفة أن مشاهداتهم هي بمثابة الحقيقة في مقابل الشريعة.

التحليل المنطقي ونقد العقل الغربي:

تجدر الإشارة في سياق هذه المقاربة بين مشروعي نقد العقل العربي الإسلامي، التساؤل هل الفكر العربي المعاصر في تحليله لبنية العقل العربي الإسلامي اعتمد على التحليل المنطقي وتوظيفه وفق آليات منهجية دقيقة وواضحة المعالم؟ مثلما اعتمد مفكرو الغرب في تحليل العقل الغربي والبحث عن الوسائل الكفيلة بالمعرفة، كالألماني ايمانويل كانط (1724 / 1804 م) من خلال ابستمولوجياه محققا في قدرة العقل وإمكانياته والتمييز بين عالم الفينومان أي الظواهر المحسوسة والنومان أي الميافيزيقا، فالعقل بإمكانه أن يدرك القضايا والمشكلات التي تحدث في الزمان والمكان، أما عالم النومان فيفلت من قبضة العقل، ومنه يسلم كانط بوجود الله والحرية وخلود النفس، لذلك نجد(كانط) "لا يعني مجرد النقد، ولكنه يريد النقد التحليلي، فهو لم يهاجم العقل الخالص، بل كان يرجو أن يظهر إمكانياته"[46].

فحسب كانط (1724 /1804م) "أن شروط تعقل المعرفة، أي دفعها إلى أقصى شمول

ممكن وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، هي الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أي استعمالها استعمالا تنظيميا

محايثا، مما يعني أنّ ثمة استعمالا غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط المعرفة النظرية"[47].

لذلك جاء (هيجل 1831/1770م) ليحلّل الجدل الديالكتيكي وفق نسق منطقي محكم حيث يقول: "فعمل الفكر المنطقي ينطوي على لحظات ثلاث: اللحظة المجردة وهي خاصة بالفاهمة التي تعزل التعيّنات، اللحظة الديالكتيكية وهي خاصة بالعقل السالب حيث ينبثق التناقض، اللحظة النظرية وهي خاصة بالعقل الموجب حيث يتم الارتفاع إلى التأليف"[48]. كذلك (هوسرل1859/ 1938م) الذي استطاع أن يؤسس فلسفة معاصرة قوامها المنهج الظواهري، ومن الناحية الفلسفية "فالظوهرية تعني الواقع الذي يقصده المرء بواسطة الشعور"[49]، فثورة (هوسرل) على الفلسفات السابقة جعلته يعيد بناء البيت الفلسفي قصد استنطاق الأشياء بوصفها معطيات ذاتها، وفي السياق ذاته يقول (هوسرل): "وجدت في نفسي بداهة ما هي بداهة أنه يجب علي قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ماهوية تكون الصورة الوحيدة التي تحقق أو يمكن أن يتحقق بها علم فلسفي هو الفلسفة الأولى"[50].

أما (فتجشتاين1889/1951م) الذي جاءت شهرته في الفكر الفلسفي المعاصر من كتابه على وجه الخصوص (رسالة منطقية فلسفية)، وجعل من التحليل هو الحجر الأساس الذي أرسى عليه فلسفته، وكان(فتجشتاين) ينوي نشر مصنف منطقي فلسفي الذي يحتوي على مقاربة للفلسفة تنسف إمكانية التفلسف وتعيدها إلى نقطة الانطلاق"[51].

ففلسفة (فتجشتاين) تكون أشبه بالثورة على الفلسفة التقليدية، و(راسل1872/1970م) الذي يعد بحق من أعلام الفكر الفلسفي وإمام التحليل المنطقي المعاصر، فالفلسفة العلمية عنده هي جهد عقلي متواضع يرفض التورط في إقامة مذهب ميتافيزيقي، ومعالجة المشكلات الفلسفية عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقي، "وتتضح لنا من تأكيده على ضرورة توافر الطابع العلمي للفلسفة، ورفض أي محاولة يقوم بها الفلاسفة لبناء انساق فلسفية على غرار ما تذهب إليه الميتافيزيقا التقليدية"[52].

و(غادامار1900/2002م) الفيلسوف الهيرمينوطيقي الذي سار على خطى الوجودي (مارتن هايدغر 1889/1976 م) الذي قام بنقد الهيرمينوطيقيا التي تبحث عن منهج يعتمد على عملية الفهم في نقد العقل الغربي الأوروبي بصفة خاصة، يمكننا أن نكتشف ذلك في قوله: "وعليه وجدت من جانبي، المنطلق الأول في نقد المثالية والمنهجاوية اللتين ميزتا عهد نظرية المعرفة"[53].

فالتحليل إذا يعمل على تقديم نتائج يقينية لا تحتمل الشك والتخمين، لتحديد حركة العقل العربي الإسلامي في المستقبل، حيث نجد أن نقد العقل العربي الذي اعتمد على تحليل إيديولوجي لم يدرك نتائج يقينية مثلما هو الغرب، لأن العقل العربي الإسلامي ظل يتخبط في إشكاليات أكثر تعقيدا كالتخلف والانغلاق الثقافي.

فنقد العقل عند الجابري لا يعني الرفض بل معناه النهضة، فهو أن النظام البرهاني هو النموذج، الذي يدعو إلى عصر جديد يعيد الحياة إلى النظام البرهاني الذي أسس على وفقه الفكر الحديث والمعاصر الغربي، معتبرا أن العقل هو السلاح لبداية عصر جديد. كما نجد الجابري يرى أن الحضارات الثلاث أنتجت العلم، بل التفكير في العقل، وقد اعتمد في نقده للعقل على عدد من المفاهيم الفلسفية والمنهجية الغربية، كمفهوم العقل (المكوّن والمكوَّن) عند لالاند(1867/1963م)، ومفهوم القطيعة الإبستمولوجية عند (باشلار)، والأركيولوجيا عند (ميشال فوكو1926/1985 م). ومن خلال حديث الجابري عن العقل الإسلامي وتركيبته الداخلية وكيفية نشأته وطرائق اشتغاله في التاريخ والمجتمع، خلص إلى أن هذا العقل تحول إلى عقل صلب ومغلق على ذاته، وهذا لنزع صفة العقلانية عنه.

لكن(أركون) ينطلق هو الأخر من منظور نقدي متفتح قائم على تصور معين للعقل الإسلامي، قائم على منهج تفكيكي دريدي أي نسبة إلى(جاك دريدا1930 /2004 م)، "لأن الخطاب الفلسفي الدريدي خطابا مفككا من حيث إنه يرمي إلى إعادة النظر في الخطاب الغربي الميتافيزيقي الذي تجاوزه العصر وتجاوزته الحقيقة، لكن(جاك دريدا) يرفض مركزية العقل"[54]. لذلك استخدم أركون كل الأدوات في إطار مشروعه الفكري الذي يسميه الإسلاميات التطبيقية، والذي يهدف إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية مع الدراسات التقليدية الإسلامية، التي توصف بالرؤية السكونية والتي تستخدم المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية، حين تجاوزها التطور العلمي، ومنه يقول أركون: "إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبتت، كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية ومؤكدة"[55].

الجابري وأركون وإعادة بناء العقل العربي الإسلامي:

تجدر الإشارة في سياق هذه الدراسة بين مشروعي نقد العقل العربي الإسلامي إلى مفهوم القطيعة المعرفية والمفاضلة التي أقامها الجابري بين المشرق والمغرب، فالقراءة التي قام بها الجابري للتراث العربي الإسلامي تميزت بوقوفه عند نقطة مفصلية تكمن في إبراز الاختلاف بين التجربة الفكرية التي عرضها المشرق العربي التي

وصلت في الأخير إلى ما أسماه (العقل المستقيل) وبين التجربة الفكرية التي تجلت في المغرب العربي وأدت إلى تأسيس النظام البرهاني وجعله ركيزة لابد منها، لذلك يرى الجابري: "يبقى البرهان كنظام معرفي بقي متميزا، منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدوها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام"[56].

فكل محاولة للنهوض بالحضارة الإسلامية المعاصرة يجب أن ترتكز على نموذج مستمد من التراث، لكن ليس غريبا أن يتحقق ذلك مع (ابن رشد 520هـ/1126م-595هـ/1198م) في مجال الفلسفة، و(ابن حزم الأندلسي384هـ/456هـ) و(الشاطبي 538هـ/590هـ) فيما يخص علم أصول الفقه والتشريع الإسلامي. ولم يتفق أركون مع الجابري في حديثه عن القطيعة، وإنما على توسيع دائرة هذا المصطلح لمزيد من الاستفادة وتسليط الضوء على الطبقات التاريخية المتراكمة، فهو لا يرى أية قطيعة بين المشرق والمغرب أو بين البرهان والبيان والعرفان، ولم ير أركون أية قطيعة حقيقية بين الفكر الديني والعقلي، أو على صعيد استخدام العقل.

فالمهم عند أركون هو كيف استوعب العقل الإسلامي الفكر اليوناني، وتفاعل معه من خلال المناظرات والمناقشات الخصبة والإنتاج الفكري القيم الذي وصل إليه، أي المناخ المنفتح على النقاش والحوار موازاة مع الانغلاق والقطيعة التي ستحدث في المرحلة التالية للعصر الإسلامي الكلاسيكي المبدع، مرحلة الاجترار والتقليد، ويشير أركون إلى استمرارية الخطاب الديني السائد حاليا في القرن العشرين، لأن رؤية العالم والإدراك والمحاجة والتأويل هي نفسها، إذ يقول الجابري في خاتمة كتابه بنية العقل العربي: "لماذا لا تملأ ساحتنا الثقافية بقضايا تراثنا لها علاقة باهتمامات شعوبنا، اهتمامات النخبة والشباب والجماهير قضية اللغة وتجديدها وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الفكرية والسياسية الملتصقة بها، أضف إلى ذلك نتائج قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر تراثنا بها"[57].

الخاتمة:

إن الإيمان بقوة المحاجة وأهميتها هو الشرط المسبق لكل بحث فكري جاد وهادف، مما يجعل من العقل ليس ملكة للمعرفة فحسب، وإنما أداة فعالّة في التعاطي مع المشكلات الفكرية والفلسفية على وجه الخصوص، فتحليل العقل العربي الإسلامي ونقده في الفكر العربي المعاصر، وإعادة صياغة مفاهيمه وفق آليات منطقية محكمة يعمل على استخدام العقل وتكييفه مع المجتمع العربي الإسلامي، إلا أن الجابري وأركون أحدثا ثورة فكرية وقطيعة إبستمولوجية في الثقافة العربية الإسلامية، فإعادة قراءة العقل ونقده تعد خطوة هامة نحو التجديد والمعاصرة وعدم الركون إلى الماضي واجتراره، فقد استطاع كل منهما تأسيس فكر عقلاني حداثي وفق منطلقات نقلية عقلية.

الهوامش:

1. أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل ، تحقيق موريس يوبيج، بيروت، 1938، ص12 .
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة ، بيروت، 1982، ص 84.
3. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5 ، مارس 1994 ، ص9.
4. محمد أمان بن علي الجامي، العقل والنقل عند ابن رشد ، ط3، ص 13 .
5. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، مارس 2009 ص 15 .
6. أبو نادر نايله، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 2008 ، ص55 .
7. جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر عبده الحلو، منشورات عويدات ،بيروت باريس، ط4 ، 1988 ، ص 9 .
8. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986، ص 46-47 .
9. المرجع نفسه، ص 56 .
10. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط 10، مارس 2009 ص 21.
11. مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984، ص 13 .
12. محمود الذاودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية،دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006 .
13. عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1993، ص 16 .
14. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الأول، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص 123 .
15. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، يونيو 2009، ص 125 .
16. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاص، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، مارس 1994، ص 154 .
17. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998 ،ص 56.
18. زكي نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 122 – 123 .
19. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص 20 .
20. يحي محمد،نقد العقل العربي في الميزان، دراسة مطارحات نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابدالجابري، أفريقيا الشرق، المغرب، 2009، ص 220 .

21. منصور عفيف، الحوار الفكري مجلة تصدر دوريا عن مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، العدد 9 جوان 2007 ص 77-78.
22. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، مارس 2009، ص 29- 30.
23. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986، ص28.
24. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 ، 1990 ، ص 43 – 44 .
25. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1990،4، ص 43 .
26. من مقدمة كتاب الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ص269.
27. محمد عابد الجابري ، مصدر سابق، ص 272.
28. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية بيروت، دار الطليعة، 1982 ، ص177.
29. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985، ص 584.
30. المصدر نفسه، ص 585.
31. [1]محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص 151.
32. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، يوليو 2009، ص 6 .
33. محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ،ترجمة وتقديم محمود عربن دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط1 ، يناير 2010 ،ص 137.
34. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999 ص 319.
35. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب 3 شارع زيغود يوسف الجزائر1993، ص232.
36. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ،ص 237 .
37. محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أبريل 2011 ، ص 14 – 15 .
38. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 250.
39. المصدر نفسه، ص253.
40. محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، مقال بمجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62 -63، 1989 ص 110.
41. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 259 .
42. المصدر نفسه، ص260.
43. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994 ص 48.
44. غاستون باشلار، تكوين الفكر العلمي، ص 131 ، فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دارالهدى والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د.ط،2002 ، ص 170.
45. محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطباعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أبريل 2011، ص 17.
46. ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بروت، ط6، 1988، ص333 .
47. ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت،(د.ط)، (د.ت)، ص 7.
48. رينيه سروّ، هيجل والهيجيلية، ترجمة أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 15.
49. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 20.
50. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958، ص 173 - 174.
51. لو دفيك فتغشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، عبد الرزاق بنور ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 13.
52. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 100.
53. هانز غادامير،فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف،ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجوائر، ط2006،2،ص 61.
54. فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دارالهدى والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2002، ص 185.
55. محمد أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء بيروت، ط 2، 1996، ص 9.
56. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، يونيو 1986، ط9 أغسطس 2009، ص 384.
57. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 590.