

اعداد مكتبة الروضة الحيدرية

المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الكوفة . كلية الآداب - قسم الفلسفة

فلسفة الدين في فكر محمد أركون دراسة تحليلية

رسالة قدمها

جاسم علك شهاب الربيعي

إلى مجلس كلية الآداب - جامعة الكوفة - قسم الفلسفة

وهي من متطلبات درجة الدكتوراه في الفلسفة

بإشراف

الأستاذ المساعد

الدكتور سامي شهيد مشكور الميالي

٢٠١٥ م

١٤٣٦ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لِكَلِمَاتِ
رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ
رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾

حَمْدٌ لِلَّهِ

الآية (١٠٩)
سورة الكهف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

أبدأ أولاً بشكر الله تعالى الذي لولا عنايته وأطفاه لم تنجز هذه الدراسة.

ومن ثم فإن من دواعي الوفاء والإمتنان التقدم ببالغ الشكر والتقدير إلى أستاذي، الأستاذ المساعد الدكتور سامي شهيد مشكور ، لمتابعته الدقيقة وتوجيهاته السديدة التي كان لها أثرها الواضح في إتمام هذه الأطروحة بصورتها النهائية، وعلى ما تلقيته منه من دعم حفز همتي وشد من عزمي طيلة فترة العمل بهذه الأطروحة.

وكذلك أقدم شكري الجزيل لأساتذة قسم الفلسفة رئيساً وأعضاء هيئة تدريسية لما قدموه من مشورة علمية و ملاحظات فنية، كان لها أثرها في تيسير هذا العمل .

ولا يفوتني ان أقدم شكري أيضاً لملاك مكتبة الروضة الحيدرية لما أبدوه لي من تعاون طيلة مدة البحث ، والشكر موصول أيضاً إلى مكتبة جامعة الكوفة المركزية ، وكادر مكتبة كلية العلوم الإسلامية في جامعة كربلاء ، وكادر مكتبة العتبة العلوية والحسينية والعباسية ، وكادر مكتبة جامعة البصرة وبغداد والإخوة والأصدقاء الذين لم يبخلوا بكتبهم وجعلوها تحت تصرفي .

ويسرني أن أعرب عن فائق الامتنان والعرفان لأفراد أسرتي الذين شاطروني كثيراً من العناء في هذه الرحلة. وأبتهل إلى الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء ، إنه نعم المولى ونعم النصير.

فلسفة الدين

مقدمة

ان الفكر الفلسفي اليوم قد دخل كل جزء أو فرع من العلوم ، بعد ان كانت تنطوي تحته قبل استقلالها عنه،حتى يمكن القول الآن إن الفلسفة أصبحت جزءا لا يتجزأ من حياة الإنسان الفكرية.

وان فلسفة الدين ينظر إليها على إنها احد فروع الفلسفة ، وان هذا النوع من الفلسفة قد لقي رواجاً واسعاً في الدراسات المعاصرة ، وصار يأخذ مسارا على غير قواعد الدين وعلم الكلام ، وإنما يسير على منظور معرفي يحاكي الإنسان في إنسانيته والواقع بمقتضياته من خلال متعلقها الديني ، وان فهم دور الدين في حياة الإنسان فهما فكريا وسلوكيا ، وتأكيدا لذلك ، في ان لكل من الدين والفلسفة حركة فكرية تحاول كلا على حده وعلى طريقتها الخاصة، الوصول الى الحقيقة من خلال دراسة طبيعة المعرفة الدينية ، ومحاولة تحليل التجارب الإيمانية استنادا إلى البحث في منابعها وتجلياتها وأحوالها .

كما ان الدور البارز الذي تلعبه فلسفة الدين في الفلسفة المعاصرة يقوم ببيان المفاهيم الفلسفية المختلفة التي يمكن ان تتبناها وتتوفر عليها الأديان والمعتقدات الدينية المختلفة زادا نضوجا ، وكذلك زاد في فهم الحياة الروحية الفكرية للمجتمعات ، وتحليل ما تنطوي عليه المعتقدات ، ونوع الأدلة التي تستند إليها،كل ذلك كان هو الدافع الفكري لأن يقوم الباحث بتحليل لمفكر جزائري بارز تبني منهجا عقليا نقديا يستمد طاقته من مسارات فلسفة الدين الغربية في المرحلة الراهنة من وجودها ، الا ان النقص الواضح للعيان في الكتابات الأكاديمية حول ما كتبه محمد أركون ، في فلسفة الدين او الفكر الديني وفي نقد العقل الإسلامي يعد شيئا مثيرا يحتاج الى دراسة وتحليل والوقوف على أهم النتائج التي حاول ان يبرزها أركون في دراسته للفكر الديني او ما يسميه الظاهرة الدينية.

كان محمد أركون مفكر جزائري له توجه فلسفي نقدي ، فقد حاول ان يطرح موضوعات وقضايا إشكالية جادة وحيوية تمثل تحولات الفكر الديني في العالم المعاصر وفي كونها تحولات تثير كثيرا من الجدل ، ووسط ردود مناهضة له ، ومشككة في أفكاره طرح مشروعه المتمثل بالإسلاميات التطبيقية ، والذي ابتدأه بأسئلة من قبيل :كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند

المسلمين عامة وعند العرب خاصة ؟ ، وبسؤاله كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ وكيف ننقد العقل الإسلامي ، وكيف تتشكل العقائد الإيجابية والسلبية في الأديان ؟ وهي أسئلة كبيرة تتطلب الوقوف على خلفيته العلمية والفلسفية . وما حصل مع أركون هو أن تكوينه العلمي والمعرفي تندمج فيه عناصر تراثية مع إطلاع وافر على العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها . فقد توفر أركون على تأهيل أكاديمي في التاريخ الإسلامي، وفي قضايا التأويل ، والفلسفة الغربية الحديثة، كما بحث في اللاهوت المسيحي والتراث الفلسفي الإسلامي ، وعلم تاريخ مقارنة الأديان التوحيدية ، فضلا عن اطلاعه على الدراسات الفكرية حول القرآن الكريم والكتب المقدسة وقضايا الاستشراق ، وعلم السنن والسيميائيات ، وعلم السوسولوجيا، واثربولوجيا الدين ، وفلسفة الدين ، والاثربولوجيا وقد سعى أركون لتقديم الماضي بقناع تحديتي ، من خلال نقد وتحليل العقل الديني الإسلامي ، ونقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب، وبإصراره على ان التحديث ينبغي الا يقتصر على إعادة صياغة الكتب المتعارف عليها في الدراسة ، وإنما ينبغي ان يطال هذا التحديث بنية المعارف المدروسة ، فيصير الى إعادة بناء المعارف ذاتها ، ذلك ان المشكلة ليست مشكلة صياغة واستبدال عبارة ملغزة بعبارة واضحة ، كما توهم البعض ، وإنما بإطلاق عملية التفكير من خلال إثارة الأسئلة ، ومحاولة الإجابة بمنهجية ومستويات متعددة بعيدا عن تأثير الايدولوجيا، والعمل على نشر ثقافة الأنسنة في المجتمع واكتشاف أبعادها الناصعة في التراث العربي ، والبحث عن المعنى بمقاربة المسائل المدروسة من خلال تاريخ الفلسفة ومجالاتها ، والحرص على التحرر من النزعة الإيديولوجية ، وعلاقة الإسلام بالأخر، سواء أكان الآخر داخلياً أم خارجياً مختلفاً ، بروح شفافة ومرنة، تفتح على الجميع ، ونقد العنف والتحرر من الأغلال الفكرية ، وطرح وجهات نظر في فهم النص والتراث والخطاب الديني على بساط البحث والمناقشة .

اما التحدي الذي لاقاه محمد أركون فقد تمثل باعتراض بعض الناس عليه خاصة أولئك الذين يحتمون بالتراث . فهم عادة ما يستقزهم الدعوة الى النقد ، والدعوة إلى التحديث ، لأن الإنسان العادي بطبيعته يألف القديم ويحذر من الجديد ، خصوصاً اذا تعلقت مسألة التحديث بالفكر الديني، لأن الفكر الديني فكر يمتزج بالمقدس عند البعض ، ومن ثم انك حينما تنتقد الفكر الديني كأنك تطال ذلك المقدس، لذلك كان البعض يتحفظ على مثل هذا اللون من الفلسفة ، كون علاقة الفلسفة بالدين منذ نشأتها هي علاقة تقارب ، ومن ثم تعايشهما الدائم من اللحظة التي تبنت فيها الفلسفة كمجال من الوعي الإنساني والنشاط النظري ، والى الآن ، يظل الدين بالنسبة للفلسفة ليس موضوعاً للبحث فحسب ، هو موضوع قابل على ان يشكل لنفسه كيانا مستقلا على غرار ما هو قائم في فلسفة العلم وفلسفة الفن .

وعلى الرغم من قلة الدراسات عن فلسفة الدين في الوطن العربي ، فإنها بقيت مفتقرة إلى البحث عن شخصية عربية الأصل لها مشروع فلسفي نقدي حول الدين، وهذا ما يحاول الباحث النهوض به ، فأغلب تلك الدراسات كانت مطبوعة بطابع نقدي لشخصيات عربية لأن نشأة فلسفة الدين هي نشأة عربية ، وقد ارتأى الباحث أن لا يكون الطابع النقدي هو الغاية في دراسته بقدر ما يكون الهدف تحليل واستخراج موضوعات فلسفة أركان الدينية .

أما السبب الذي دفع الباحث إلى اختيار التحليل منهجا لفكر محمد أركون وموضوعاً لدراسته هو التفكير العقلاني النقدي لدى محمد أركون ، كونه خير منطلق معرفي ، فهو واحد من الذين جمعوا بين ميزتين : استيعاب التركيبة الضخمة للفكر الديني النقدي المعاصر من ناحية ، ومعرفته بتاريخ الدين الإسلامي وتشعباته وتعقيداته وثرعات إلهامه من ناحية أخرى ، فهو ، بتعبير آخر ، يصلنا من خلال فلسفته للظاهرة الدينية بالحركة النقدية الحديثة في الغرب ، وتبعاً لذلك تبدو ضرورة دراسة محمد أركون بشكل منهجي يراعى فيه مقتضيات البحث في مجال فلسفة الدين ، وسيتحدد هذا البحث بحدود الإطار الفلسفي ، الذي تم من خلاله النظر الى موضوعات فلسفة الدين ، وبناء على ان فلسفة الدين بحث من خارج الدين، لا من داخله، وهو ما ستكون فرضية هذا البحث مستندة اليه.

أما المنهج المعتمد في هذا البحث، فهو المنهج الوصفي التحليلي ؛ كون المنهج التحليلي يقوم على أساس تحليل النصوص ، وسبر أغوارها، والكشف عن دلالاتها.

ومما تجدر الإشارة إليه ان أغلب مصنفات أركون مترجمة عن اللغة الفرنسية ، وبعضها عبارة عن جمع لبحوثه ومقالاته وحواراته ومحاضراته ، لذا فالملاحظ عليها هو أسلوب السؤال والجواب ، مما تطلب توخي الدقة في عرض وتحليل آرائه ، وكانت الآلية في هذا البحث هي تتبع المسألة الواحدة وتفرعاتها في أغلب مصنفاته وكتاباته ومحاولة تحليلها.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمه إلى أربعة فصولٍ فضلاً عن المقدمة والتمهيد والخاتمة وملحق بالمصطلحات الخاصة بمحمد أركون وقائمة المصادر والمراجع .

أما التمهيد فقد كان بعنوان ؛دعوة إلى الإصلاح الفكري لمنهج النقد عند محمد أركون من خلال عدة نقاط ، أولاً : العرب هم رواد العلم والمعرفة ، ثانياً : الوعي المؤسس على النقد ، ثالثاً: نقد العقل تغيير للواقع ، وتلميحا لمن أطلق على أفكاره وبحثه مصطلح "فلسفة الدين" في الفكر العربي كجهود ومشاريع للإصلاح ، معتمدا في ذلك على آراء بعض الباحثين .

اما الفصل الأول والذي كان بعنوان " سيرة محمد أركون وتكوينه الفكري " ، في ثلاثة مباحث؛ فقد تناولت فيها حياته وتكوينه النفسي والأكاديمي في المبحث الأول ، و المبحث الثاني اعتماد أركون المنهجية المتعددة في بحوثه وأعماله النقدية والعلوم التي أفاد منها في فلسفته فيما اسماه فلسفة الظاهرة الدينية ، والمبحث الثالث ما تمخض عن هذه المنهجية التي اعتمدها لبناء مشروعه ومن أين استوحى فكرته، و المبحث الرابع تضمن مؤلفاته وبحوثه ومقالاته المترجمة الى العربية واللغات الأخرى .

لفلسفة الدين جذور فكرية في الفكر الغربي ،ارتأى الباحث أن يقدم عرضا لهذا الامتداد التاريخي في الفكر الفلسفي والإشارة الى تاريخ تشكلها ، و فرقتها وتمايزها عن العلوم والمعارف الأخرى ، والعلوم التي يوظفها فيلسوف الدين في مجال بحثه ، فقد تكفل الفصل الثاني بإيضاحه في ثلاثة مطالب ؛ المبحث الأول حقيقة فلسفة الدين ، والمبحث الثاني العلاقة بين الفلسفة والدين موجز تاريخي،المبحث الثالث موضوعات فلسفة الدين. أما الفصل الثالث والذي كان بعنوان "المسائل الفكرية والدينية عند محمد أركون " فقد تضمن ثلاثة مباحث ؛ درست في المبحث الأول مفهوم الدين عند محمد أركون ، وفي المبحث الثاني موضوعات فلسفة الدين عند محمد أركون ، وفي الثالث درست الإلهوية عند محمد أركون ، وإقراره بأنها فكرة صممها الأنبياء وطوروها بمرور الزمن ، وتكاملا مع الفصل الثالث احتوى الفصل الرابع والذي كان بعنوان "التشكيل البشري للدين عند محمد أركون" في ثلاثة مباحث أيضا ، الأول ؛ الوحي الإلهي – البشري عند محمد أركون . والثاني ؛ القداسة والتقديس عند محمد أركون ، وتاريخية النص الديني عند أركون كامتداد لاعتقاده بتاريخ الأفكار وتاريخ العقليات ، مما استند عليه من آراء ومفاهيم استوردها من فلسفة التاريخ الغربي ووظفها في الموضوعات والقضايا الأساسية في تفسير النصوص الدينية ، والتجارب الدينية وتجلياتها المختلفة في المجتمعات ، وبالاستعانة بالعلوم الإنسانية الحديثة ، والذي يوضح آراء وتبنيات أركون ونقده للتراث الديني ، بداعي الإصلاح والتحرر من الانغلاق الفكري ، وحتى لا تحصل القطيعة مع هذه العلوم في المستقبل كنمط من أنماط الخطاب الفلسفي المعاصر بشكله المعرفي بعيدا عن أي ممارسه إيديولوجية تجاه الأديان .

وبعد فإن هذا البحث هو جهد بما قدمه الباحث ، فما أصاب فيه فهو من فضل الله وحسن توفيقه، وما أخفقت فإنه من نفسي ، وحسبي أن أقول (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) (سورة البقرة: الآية: ٢٨٦) .

الباحث

تمهيد

دعوة إلى الإصلاح الفكري بمنهج النقد عند محمد أركون

أولا : العرب هم رواد العلم والمعرفة

ثانيا : الوعي المؤسس على النقد

ثالثا : نقد العقل تغييرا للواقع

تمهيد

دعوى إلى الإصلاح الفكري بمنهج النقد عند محمد أركون

أولاً : العرب هم رواد العلم والمعرفة

العطاء الفكري والثقافي العربي الذي تركه العلماء والفلاسفة العرب المسلمون لا يتجاهله واع بالتاريخ، كما ان الظاهرة الفلسفية عند المسلمين وتجلياتها العقلية والروحية متنوعة ، كذلك المنهجية الخاصة التي تميزها عن غيرها من الفلسفات والسبق في ميادين البحث العلمي ، وكان للدين (دور فاعل في تنشيط الأفكار وتفعيلها وترشيدها ، فالفكر الديني يغطي منذ القدم ولازال مساحة^(١) كبيرة فضلا عن تأثيراته الواسعة على الفكر الإنساني .

ومن هؤلاء الفارابي^(*) ت ٣٣٩ هـ الذي له رأي لربط النشاط العقلي للإنسان بالمناخ والبيئة ، تحديدا لموقع النشاط والتأمل الفلسفي لدى الإنسان^(١) ، والتحليل^(**) لقضايا الطبيعة وما وراءها. بل إن آراء الفارابي في مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة التأكيد على النشاط العقلي والمعرفي في كتبه مثل " آراء أهل المدينة الفاضلة " و " السياسة المدنية " و "تحصيل السعادة " و " التنبيه على سبيل السعادة " ^(٢) بل يمثل (الفارابي مدرسة فلسفية خاصة في الثقافة الإسلامية،

(١) المؤمن، علي، الإسلام والتجديد؛ رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، تقديم محمد علي التسخيري ، دار الروضة، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ص ٦.

(*) أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي توفي في سنة ٣٣٩ هـ؛ من رجال الفكر والفلسفة في العالم الإسلامي ، ويوصف بأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، بعد أرسطو المعلم ، وتبرز أهميته في تاريخ الفلسفة الإسلامية في كونه أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام (ينظر ، الجبوري ، نظلة أحمد نائل ، الفلسفة الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد ، بغداد ، ط ١ ، ١٩٩٠ م ، ص ١٧٢ - ١٧٣).

(٢) ينظر ، السعيد ، د. حميد خلف علي ، اثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون " دراسة تحليلية مقارنة للأصول والمؤثرات الفلسفية الفارابية في الفكر الخلدوني ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م ، ص ١٨٩ .

(**) من الناحية التاريخية يعود الفضل في استخدام التحليل كمنهج الى سقراط ، اذ أكد أهمية تحديد المعنى في الألفاظ المستخدمة في مواجهة الاغاليط التي أوقع السوفسطائية الناس بها ، فكانت نظرية التعريف هي العمود الفقري التي استخدمها سقراط لتحديد المعنى ، وعلى الرغم من ان التحليل قد استخدم عند عدد كبير من الفلاسفة ضمنا الا أنه لم يتبلور بشكل علمي ودقيق الا عند فريجة (ت ١٩٢٥ م) (خليل ، د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف، دراسة وتحقيق وتعليق حسن مجيد العبيدي، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والأعلام ، بيروت - لبنان، ط ١ ، ٢٠١٠ م، ص ٨٤).

(٣) ينظر، عاتي ، إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية" نموذج الفارابي" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلاط، ١٩٩٣ م ، ص ٨.

والتي ظهرت على يد الكندي ١٨٥هـ - ٢٦٠هـ ، وبلغت ذروتها على يد ابن سينا(*) ٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ ؛ انها المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو المعلم الأول في الثقافة اليونانية، وقياسا عليه سمي الفارابي المعلم الثاني ومؤسس الفلسفة الإسلامية من قبل مؤرخي الفلسفة (١) وهكذا حاول ابن طفيل(**) وهو من أعلام الفكر الإنساني العربي في قصة "حي ابن يقظان" أن يفسر كيف يحصل الإنسان على المعرفة عن طريق التفاعل العضوي الواعي بين الإنسان والطبيعة دون معونة أحد من الناس ، معتمداً العقل وحده في ذلك (٢) ، كما (تتجلى النزعة الإنسانية (***) عند ابن رشد(****) في تقييم الإنسان ، وقيمه التي كان يدعو إليها

(*) ابوالحسين بن عبدالله بن سينا ٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ ؛ الطبيب المعروف ، وفيلسوف ، لُقّب بالشيخ الرئيس ، كان له تأثير واسع في الفكر عامة والإسلامي خاصة وعلى عدة قرون ومن ابرز مؤلفاته كتاب الشفاء ، كتاب النجاة ، كتاب الإشارات والتنبيهات (ينظر ، سبانو ، احمد غسان ، ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية ، دار قتيبية ، دمشق ، ط٢ ، ٢٠٠٠م ، ص ٦٥ - ٩٩)

(١) ينظر ، قراملكي ، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري،مراجعة عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط١ ، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢ م ، ص ٣٨ . (***) ابن الطفيل ١١٠٦م - ١١٨٥م ؛ ابو بكر محمد بن عبد الملك القيسي الأندلسي ، ولد في وادي أش قرب غرناطة ، اشتهر بالطب والرياضيات والشعر ، ووتولى منصب الحجابة " الوزارة " في غرناطة ، لم يصل من آثاره سوى كتاب واحد هو قصة " حي بن يقظان " أو أسرار الحكمة المشرقية (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، تقديم شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ، ط١ ، ج١ ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، ص ٣٣) .

(٢) ينظر، علي ، حنان ، دراسات فلسفية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٧م ، ص ٥٩ - ٦١ ، وينظر ايضا ؛ بن أحمد ، فؤاد ، الفلسفة والفشل عند ابن طفيل ، دار الهادي ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ، ص ٥٩ .

(***) النزعة الإنسانية ؛ الإنسانية تدل على ما اختص به الإنسان من صفات ، وأكثر استعمال لهذا اللفظ في العربية إنما هو للمحامد نحو الجود والكرم وغيرها ، والإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدال على ما تتقوم به ماهية الإنسان ، ولا يبلغ أعلى مراتب الإنسانية إلا بإخراج ما في قوته الى الفعل حتى يصبح انساناً كاملاً ، اما النزعة الإنسانية فإنها تعني أولاً ؛ الميل الى حب الإنسانية وعد الخير العام للإنسان هو الهدف الأسمى، وثانياً ؛ تنبيه الناس على عيوب المجتمع والشعور بضرورة إصلاح حالة الفقراء (ينظر ؛ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ذوي القربى ، المطبعة سليمان زاده ، قم ، ط١ ، ج١ ، ١٩٨٢م ، ص ١٥٨ ، وينظر ايضا ، وهبة ، مجدي ، وهبة ، معجم مصطلحات الأدب ، انجليزي - فرنسي - عربي ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ ، ص ٢٢٥) .

(****) ابن رشد ١١٢٦م - ١١٩٨م ؛ أبو الوليد محمد بن محمد ، ولد في قرطبة ، فيلسوف ، عهد إليه إصلاح القضاء في زمانه ، بث مبادئه الخاصة في الفلسفة التي ما لبث ان اعتبرت هرطقات تمس عقيدة الدين ، فاضطر للإختباء فترة من الزمن وأعيد الاعتبار له بعد فترة أخرى ، ويذكر " رينان" ان لديه ثمانين وسبعين رسالة أو كتابا في شتى الميادين ؛ مؤلفات فلسفية بحثة ، ومنطقية ، منها تهافت التهافت ، في العقل والمعقول ، شروح على الفارابي في مختلف المسائل ، في المقولات الشريفة (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج١ ، ص ٢٢-٢٤) .

والتي تتمثل في طلب السعادة للإنسان ، والحرية ، ومنزلة العلم ومكانته الإنسانية ، وبقدرة الإنسان على ارتياد أبعد الآفاق المعرفية وامتلاكها^(١)، والملاحظ ان القديس المسيحي توما الاكويني^(*) يقابل ابن رشد في العصور الوسطى وحتى نهاية هذه العصور كان العرب المسلمون متفوقين على المسيحيين الأوربيين وفقا للتسلسل الزمني لتاريخ الفكر^(٢) ، حيث الذروة في الإنتاج العلمي والفكري للعرب ، أي عندما كانت أوربا لا تزال تغط في نوم عميق " بدأ من ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي وانتهاءً بموت ابن رشد في القرن الثاني عشر ، وبحسب الدكتور " هاشم صالح " (قد لا يصدق المرء بسبب الوضع المتدهور والمزري الذي وصلنا إليه، كنا يوماً ما أساتذة لهذا العالم المتحضر الذي يهيمن علينا الآن ؛ أي أوربا والعالم الغربي بشكل عام ، قد لا يصدق ان فلاسفتنا وعلماؤنا كانوا قبل سبعة قرون فقط او "حتى ستة" يمثلون المرجعية العليا لكبار مفكري القارة الأوربية من أبليلار^(**) الى توما الاكويني الى عشرات غيرهم، وعندما أقول مفكرينا فاني أقصد الفارابي وابن سينا وابن رشد بشكل أساسي ، أقول ذلك وانا لا أتحدث إلا عن المجال الفلسفي فقط ، فكيف بي لو تحدثت عن المجال العلمي أيضا؟^(٣)، لان أرسطو وشروح كتبه دخلت عن طريق العرب الى أوربا، وحتى دراسة الأديان كان المفكر

(١) الخطيب ، عبدا لله ، الإنسان في الفلسفة " دراسة تحليلية " ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق – بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٢٦ .

(*) توما الاكويني ١٢٢٤ - ١٢٧٤م ؛ فيلسوف ولاهوتي من أصل ايطالي ، وفلسفته تسمى الفلسفة التوماوية تشترط التمييز بين العقل والإيمان ، وضرورة توافقهما ، من مؤلفاته ؛ الخلاصة في الرد على الأمم ، الخلاصة اللاهوتية، الشروح على أرسطو ،رسالة في مبادئ الطبيعة (ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط٣ ، ٢٠٠٦م، ص ٢٤١، وينظر ايضا ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٣٣٨ - ٣٤٠) .

(٢) الفكر ، احد العوامل التي أكد ها فلاسفة التاريخ في دراستهم لتطور التاريخ ، حيث (يتحدد المنهج التاريخي بثلاثة عوامل أساسية ، وهي :الزمان ، المكان ، الفكرة ...الفكرة عبر مقياس زمني أيضا تبدأ عند ظهور الفكرة (خليل ،د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف، مصدر سابق ، ص ٧٧)

(**) ابليلار بيار ١٠٧٩م – ١١٤٢م ؛ من اشهر فلاسفة العصر الوسيط الأوربي ، ولد في فرنسا ، ومن فلسفته ان هناك فرق كبير بين الفلسفة واللاهوت ولكن الأخير بحاجة دائمة الى معونة العقل والأسرار الدينية قابلة للفهم والتعقل ، من مؤلفاته ؛ في التوحيد والتثليث الإلهي ، اللاهوت المسيحي ، المنطق (ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، مصدر سابق ، ص ٤٢ ، وينظر ايضا ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٥٤) .

(٣) صالح ، هاشم ، مدخل الى التنوير الأوربي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، رابطة العقلايين العرب، بيروت – لبنان ، ط١ ، أيلول " سبتمبر " ٢٠٠٥م ، ص ٤٢ ، (ويذكر الدكتور فؤاد زكريا ؛ بدأ تراثنا العلمي في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية ، بداية قوية ناضجة سبقنا بها النهضة الأوربية الحديثة بقرون عديدة (ينظر ، زكريا ، د. فؤاد ، التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، دار مصر للطباعة ، مارس ١٩٧٧، ص ٦) .

ابن حزم الأندلسي (*) سبق بها أوروبا (حيث ان تاريخ الأديان لم يعرف في الغرب إلا منتصف القرن التاسع عشر) (1) وكانت هجمة الفلسفة والعلم العربي على الغرب في نهاية القرن الثاني عشر قد أثارت فيه حركة ثقافية حقيقية ، وأجبرت هذه الحركة أتباع الديانة المسيحية على ان يراجعوا أنفسهم وحساباتهم بعمق (2) .

ونشأ صراع بين الفكر الديني الغربي (***) آنذاك "بسبب النقد (***) له " ، والفلسفة حتى بدت كأنها غريبة عن الدين ، لذا حاول من تبنى شروح ابن رشد على فلسفة أرسطو في أوروبا الحد من هذا الصراع ، وذلك بالتمييز بين حقيقتين وهما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية والعلمية ، ومن ثم رفض القول بحقيقة واحدة هي الحقيقة الدينية ، وكان من شأن هذا الرفض أن أدينت الرشدية

(*) ابن حزم ٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ ؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ، ولد في قرطبة ، عالم وفيلسوف ، ظاهري المذهب ، كان يوفق بين القرآن والحديث ، والعقل عنده محدود يأتي بالدرجة الثانية بعد كلام الله تعالى ، من مؤلفاته ؛ الفصل بين الملل والأهواء والنحل ، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، أخلاق النفس (ينظر ، ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة، مصدر سابق ، ص ٢١ ، وينظر ايضا ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ١٦-١٧)

(١) مكي ، د. مهدي طه ، الله والعالم عند ابن حزم الأندلسي ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ، ص ٩ . ويضيف الدكتور "أحمد شلبي" في كتابه "مقارنة الأديان" ؛ ان من مفاخر المسلمين أنهم هم الذين ابتكروا علم مقارنة الأديان (ينظر ، شلبي ، د.أحمد ، مقارنة الأديان؛ اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط ١٢ ، ١٩٩٧م ، ص ٢٧) .

(٢) حيث مكنت الترجمة عن العربية من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لأرسطو ، ومن هؤلاء المترجمين الفريد الانجليزي الذي تعلم العربية بطليطلة وغيره كثير (ينظر للاستزادة ؛ كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، مصر ، ص ١٢٧ - ١٣١) .

(***) ويقصد هنا بالفكر الديني الغربي؛ مجموع اجتهادات الفكر الغربي في تصور الله وعلاقته بالإنسان ، وإما علاقة الله بالطبيعة فقد تدخل في الفكر الطبيعي وهي في كلتا الحالتين تصور الإنسان لعلاقة الله بالطبيعة ، ويتضمن الفكر وحده أي ميدان التصورات وليس ميدان الشعائر والطقوس والممارسات العملية إلا من حيث هو تعبير عن فكر، كما يعني الدين المباشر أي الحديث عن الله ، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ، وليس بالمعنى الفلسفي غير المباشر مثل المطلق أو المثال أو اللامتناهي الى آخر هذه المصطلحات التي تعبر عن الدين الفلسفي (حنفي ، د. حسن ، تطور الفكر الديني الغربي ؛ في الأسس والتطبيقات ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، معهد المعارف الحكمية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م ، ص ٧)

(***) النقد سمة أساسية في التفلسف ((وخير من يمثله أرسطو ، الذي مارس دور النقد على الفكر الفلسفي السابق عليه حتى أفلاطون ، والحق يقال ان النقد الفلسفي استمر مرافقاً لتاريخ الفلسفة ، بحيث أننا نجد ان كل فيلسوف يحاول بناء فلسفته لا بد ان يتعرض بالنقد للفلسفات السابقة عليه يبين مقدار النقص أو التناقض فيها ، ...لا بد لنا ان نميز بين النقد البحث الذي يشتمل على معارف معينة أي كان نوعها أو مصدرها ، والنقد الذي يتمثل بنقد الفيلسوف للمعارف المختلفة والعلوم على وفق قواعد ومبادئ منطقية معينة (خليل ، د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف، مصدر سابق، ص ٧٤))

اللاتينية (*) من قبل السلطة المسيحية الكنسية واتهم بعض من العلماء والمفكرين^(١) واضطروا للدفاع عن أنفسهم إزاء الإتهام بالكفر والهرطقة(**) بنصوص من الرشدية اللاتينية^(٢) .

عندها واجهت المسيحية (تحديات كبرى ، وربما كانت موجة النقد العقلانية (***) التي تعرضت لها في القرن السابع عشر واحدة من تلك التحديات الكبرى التي قابلتها في تاريخها الطويل ، فهي لا تقل في خطورتها على التهديد في الوجود عن موجات العنف التي تعرضت لها في بدايتها، لكن المسيحية كانت تجد دوما في كل تحدٍ من هذه التحديات من يدافع عنها ويأخذ بيدها لكي تستمر في الوجود ، وكان ليينتز (***) من هؤلاء الذين عملوا بجدية للدفاع عن المسيحية بما

(*) الرشدية اللاتينية ؛ عرفت شروح ابن رشد في أوروبا في بداية القرن الثالث عشر بفضل ترجمات ميشيل سكوت وهرما الألماني ، وقد حدث صراع بين مفكري أوروبا حول التأويلات الرشدية لفلسفة أرسطو ، فقد كانت موضع نقد من "ألبرت الكبير" و"توما الاكوييني" من حيث معارضتها للعقيدة المسيحية ، ومع ذلك أصبحت التأويلات الرشدية أساسا لمدرسة فلسفية تمركزت في كلية الآداب بجامعة باريس ، ومن أبرز ممثليها "سيجر دي بربان" الذي ارتأى ان فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعي ، وقد أدانها أسقف باريس ستيفن تمبييه (ينظر، وهبه ، مراد ، المعجم الفلسفي ، دار المطبوعات الأكاديمية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٨م ، ص ٣٤٩).

(١) مثلا ؛ جاليليو ومارتن لوثر ، وكذلك المصلح يحيى هوس (١٣٧٠-١٤١٥) الذي اثبت سلطة الكتاب وحده، وتحدى الحظر الكنسي وكانت حركته وراء نشأة الشعور الباطني واكتشاف الحاجة الى الإصلاح ، بدأ بالدين ، وأوله تأويلا باطنيا عن طريق التشبه بصفات الله أو كما يقول الصوفية المسلمون إسقاط الأوصاف الإنسانية ، والتحلي بالأوصاف الإلهية (ينظر ، حنفي ، د. حسن ، تطور الفكر الديني الغربي ؛ في الأسس والتطبيقات ، مصدر سابق ، ص ٧٠-٧١)

(**) هرطقة ؛ كلمة يونانية الأصل كانت تعني الطائفة ، الحزب ، المدرسة الفكرية ، ثم تطورت دلالتها مع انتشار المسيحية فأصبحت تعني البدعة ، والردة عن الدين ، والكفر بالعقيدة القويمة ، وصارت مع الأيام تهمة خطيرة جاهزة للانطباق على كل مخالف للرأي (زيدان، يوسف ، دوامات التدين ، دار الشروق ، مصر - القاهرة ، ط١ ، ٢٠١٣م ، هامش رقم ١، ص٤٤).

(٢) ينظر ، موقع "حركة مصر العلمانية - منتدى ابن رشد" ، حركة الإصلاح الديني في مصر تهتم بإخضاع الدين للعقل ،

<https://docs.google.com/file>

(***) موجة النقد العقلانية ؛ يعرفها " كانت" بأنها " فحص حر " أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي ، وهذا الفحص ، عنده ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس ،(ينظر ، وهبه ، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٧٠٧) والعقلانية ؛ هي القول بأولية العقل وتطلق على عدة معان : الأول؛ هو القول ان كل موجود فله علة في وجوده بحيث لا يحدث في العلم شيء إلا وله مرجح معقول ، الثاني؛ هو القول ان المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبليية والضرورية لا عن التجارب الحسية ، الثالث ؛ هو القول ان وجود العقل شرط في إمكان التجربة ، الرابع ؛ هو الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة . والعقلانية أيضا عند بعض علماء الدين هي القول ان العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل (ينظر ؛ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٩٠-٩١).

(****) غوتفريد ويلهلم ليينتز ١٦٤٦م - ١٧١٦م ؛ فيلسوف ألماني ، درس الفلسفة والرياضيات والسياسة والدين وكان من أكثر رجال السياسة حذقا وحركة فعالة في عصره ، تأثر بفلسفة أرسطو ، ويؤمن بمقدرة العقل ووجود قوة ودينامية في الكون الذي يحتوي على وقائع فردية ، من مؤلفاته ؛ مقالة فلسفية حول الإدراك==

يجعلها قادرة على مواجهة موجة النقد العقلانية التي كانت علامة فارقة من علامات عصر العقل اعني القرن السابع عشر)^(١) .

إما في عصر النهضة ، وكما يشار في تاريخ الفلسفة ، بدأ من ذلك العصر أخذت أوروبا تتفوق فكريا وعلمياً^(٢)، وابتدأاً منذ النصف الثاني من القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر، حيث يمثل عصر النهضة مرحلة انتقالية بين مرحلتين واستمرارية أيضاً على كافة الأصعدة من فكرية وإجتماعية وإقتصادية وسياسية^(٣). حيث (بدأت المجابهة عبر عدد من المفكرين كان من أبرزهم العالم الفيلسوف روجر بيكون^(*) الذي كان مسيحياً مؤمناً لكنه طرح فكراً نقدياً عبر إعلانه أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق التي تعترض المعرفة وأهم هذه العوائق عند بيكون رواسب الجهل وقوة العادة والتبجيل المفرط لمفكري الماضي ، وأن أفكارنا الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة ، لقد كانت هذه الآراء المعول الأول في هدم لمعطيات فكرية في هذا العصر كانت سبباً في تخلفه الفكري ، هذا الموقف جعل من الكنيسة شيئاً شكلياً وأسهم في تحرير الإنسان من الأغلال الفكرية التقليدية الشائعة)^(٤) ، هذا النقد كان البوابة التي ولدت أهم حركة ميزت الفكر الفلسفي في تلك الفترة هي الدراسات الإنسانية التي اشتق منها مفهوم^(**) النزعة

==الإنساني انتقد فيه فلسفة لوك ، المونادولوجيا ، اليهودية أو تبرير وجود الله ، مبادئ الطبيعة والفضل الإلهي (ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، مصدر سابق، ص ٥٧٨ ، وينظر ايضا، الفا ، روني ايلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٥١-٢٥٢)

(١) الخشت ، د. محمد عثمان ، فلسفة العقائد المسيحية " قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ٧ .

(٢) حيث لم يشهد العالم الإسلامي منذ عهد المغول ، خمولا في علوم الطبيعة والرياضيات فحسب ، وإنما انقطع تماما عن التحولات التي شهدتها نقاط العالم الأخرى (كلشني، مهدي ، من العلم العلماني الى العلم الديني،ترجمة سرمد الطائي،مراجعة صادق العبادي، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٣م، ص ٣٧)

(٣) ينظر ، صالح ، هاشم ، مدخل الى التنوير الأوربي ، مصدر سابق ، ص ٦٧ – ٦٨ .

(*) روجر بيكون ؛ راهب انكليزي وفيلسوف ، انكب على توضيح العلائق بين الفلسفة واللاهوت ، وان الشرط الأول لتقدم الفلسفة هو تخليصها من الحواجز التي تعيق تطورها والحاجز الأخطر هو خرافة السلطة والتقليد ، من مؤلفاته ؛ في المنظور والبصريات ، السفر الأكبر، المختصر في الدراسات اللاهوتية (ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، مصدر سابق، ص ٢٢٤ ، وينظر أيضا، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣) .

(٤) الصوراني ، غازي ، الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الإسلامية حتى القرن الرابع عشر

<http://www.ahewar.org>

(**)المفهوم ؛ منطقياً هو مجموع الصفات او الخصائص الموضحة لمعنى كلي ، وعلى أساسه يقوم التعريف والتصنيف ويقابل الماصدق ، ويطلق على مجموع الصفات المشتركة بين أفراد صنف أو نوع واحد ، أو هو==

الإنسانية ، وولدت حركة الفلسفة الإنسانية (وكانوا يقصدون بها مجموعة من العلوم المترابطة بشكل عضوي والتي تشمل الاختصاصات التالية ؛ علم النحو ، والبلاغة ، والشعر ، والتاريخ ، والأخلاق ، واستكشاف الحضارتين اليونانية والرومانية من خلال مخطوطاتهما ، وقد سميت بالدراسات الإنسانية تمييزاً لها عن الدراسات اللاهوتية^(*) التي كانت تهيمن بشكل كلي على كل العصور الوسطى ، هذا لا يعني إنهم لم يكونوا يدرسون البلاغة والنحو والجدل في العصور الوسطى ، وإنما يعني إنهم كانوا يدرسونها من أجل فهم النصوص المقدسة وليس كغاية بحد ذاتها^(١) .

وتطور التركيز على الدراسات الإنسانية والنقد الفكري والإصلاح الديني والأخلاقي في العصر الحديث والتنوير الفلسفي أو (فلسفة الأنوار أو حركة التنوير؛ حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر تتميز بفكرة التقدم ، والشك في التقاليد ، ومعارضة الدين ، والإيمان بالعقل ، والدعوة إلى التفكير الذاتي ، والتفاؤل بتأثير التعليم في الإصلاح الأخلاقي)^(٢) ، أي بهدف السير نحو التقدم المعرفي والعلمي ، حيث أصبحت النظرة للمعرفة وللتفكير الديني على النقيض من الفكر الموروث منذ العصر اليوناني إلى الوسيط وبعده عصر النهضة ، لأن معظم الدراسات آنذاك تشترك في هدف معين هو دراسة الإنسان والإصلاح الديني والإيمان بالعقل ، إذ لم يغادر التفكير الفلسفي بحث وتحليل قضايا الدين والمقدس والإله ، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم فليس هناك فيلسوف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها ؛ إثباتاً أو نفياً ، وتأييداً لهذا مع الإشارة إلى

==مجموع الصفات التي يتكون منها ، اما المعنى الفلسفي للمفهوم ، فهو معرفة الشيء على وجهه ومنه مشكلة الفهم، أما عند الأصوليين فهو ما يقابل المنطوق ، في حين يعني الماصدق مجموع الأفراد او الموضوعات او الأنواع الداخلة تحت صنف او كلي ومنه ماصدق الألفاظ ويقابل المفهوم (مذكور ، إبراهيم ، المعجم الفلسفي ص ١٠٠ ،

(*) الدراسات اللاهوتية سواء فهمناها باللغة العربية أو أي لغة أوروبية تنطبق على علم الـ "كلام" انطباقاً تاماً وكانت وظيفة المباحث اللاهوتية جزءاً من وظيفة رجل الدين ، حيث المشكلة الرئيسية في كليهما هي الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبالإنسان ، بشكل ينبني على مقدمات دينية يستخدم لبيانها أو الدفاع عنها نوع من الحجج العقلية أو الحسية (ينظر، الالوسي ، د. حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ ، ص ٥٠)

(١) صالح ، هاشم ، مدخل إلى التنوير الأوربي ، مصدر سابق ، ص ٨٤ . وينظر أيضاً بخصوص الدراسات العلمية ؛ علي ، د. ماهر عبد القادر محمد ، مشكلات الفلسفة ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٣٦-٤٦ .

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢ ، ص ٥١١ .

موضوعات تخص موضوع البحث، هنا نشير الى ما ذكره الدكتور "حسن حنفي" في كتابه تطور الفكر الديني الغربي (وبالرغم من هذا التطور التاريخي للفكر الديني في الفلسفة الغربية إلا إن هناك موضوعات واحدة مستمرة عبر المراحل الثلاثة مثل الله ، والنفس ، والمعرفة والخلاص ، والخلود ، والثواب والعقاب ، وهي موضوعات تندرج تحت المباحث العامة للفلسفة^(١) ، ومن المعروف إن عصر التنوير قد وصف بأوصاف عديدة منها العقل وعصر العلم وعصر الفلسفة وعصر النقد^(٢) .

فيه الإنسان الذي غاب في الفكر الغربي على مدى قرون عديدة منذ فجر الفلسفة اليونانية الى القرن الثامن عشر أصبح في ذلك العصر موضع إهتمام الفلاسفة ، بعد ما لم يكن للإنسان نمط وجود خاص في التصور الكلاسيكي للمعرفة ، فالمعرفة لا ذات لها^(٣) ، وأصبح للإنسان علومه وللمعرفة علومها وللطبيعة علومها وللتاريخ مباحثه ولللدين اختصاصه ، حتى ظهر الحديث الإشكالي عن الفلسفة والذي أبعدها عن مدلولاتها ومعناها القديم وأصبحت (الفلسفة هي إبداع وتكوين المفاهيم ولم تعد الفلسفة معرفة " المبادئ الأولى " ذلك التعريف الإغريقي الأرسطي ، الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل وانعطافاته الكبرى)^(٤) ، كما وأدت الى خلق فكر جديد أو رؤية جديدة للعالم وأحداث جسام أهمها (أولا ؛ الاكتشافات البحرية والجغرافية الكبرى التي قام بها الأسبان والبرتغاليون والتي أدت الى إزدهار الحياة الإقتصادية في أوروبا ، وثانيا ؛ تطور النزعة الإنسانية ، وانتشارها في مختلف أنحاء أوروبا بفضل اختراع آلة الطباعة ، وثالثها ؛ الإصلاح الديني الذي كان الجميع ينتظرونه بفارغ الصبر)^(٥) .

(١) حنفي ، د. حسن ، تطور الفكر الديني الغربي ؛ في الأسس والتطبيقات ، مصدر سابق ، ص ٨ .

(٢) ينظر ، بغورة ، الزوواي ، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الانطولوجيا التاريخية دراسة نقدية ، دار الطليعة - بيروت ط١ كانون الثاني ٢٠٠٩ . مصدر سابق ، ص ١٥٤

(٣) ينظر ، إبراهيم ، د. زكريا ، مشكلة البنية أو أضواء على " البنيوية " ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ١١٦ .

(٤) صفدي ، مطاع ، جيل "دولوز" ما هي الفلسفة ، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص ٥ .

(٥) صالح ، هاشم ، مدخل الى التنوير الأوربي ، مصدر سابق ، ص ٧١ .

ثانيا : الوعي المؤسس على النقد

في تاريخ الوعي الغربي لتكوين علم الإنسان كوعي مؤسس على النقد ظهر بجلاء في عصر الأنوار بدعوى أن هذا العصر قد ركز على العقل وعدّه الحد الفاصل في تحرير البشرية ، كما فعل "روسو" (*) " عندما حلل الإجتماع البشري ونمطية التعاقد وانتقد الثقافة والحضارة التي عاصرها متهما إياها بإفساد الإنسان ، وهكذا كانت (تقاليد الأنوار في ما يخص تحديد الفكر إثبات العقل واستبعاد اللامعقول)^(١) ، ان سؤال النقد ما انفك يُطرح على الفلسفة ، وان الموقف النقدي في الفكر الغربي منذ العصر الحديث أصبح سمة للوعي الممنهج ، ولا يخفى على المشتغلين في مجال الفلسفة ، أن سمة النقد هي من السمات المهمة التي تخرج الفيلسوف أو المفكر من التقليد إلى الأصالة ، فلا شك أن أي فلسفة ما كان لها أن تخلد وتبقى لولا تسليحها بسلاح النقد، سواء كان النقد لما سبقها من الفلسفات ، أو ما كان معاصراً لها. مع ان النقد لم يفارق الفلسفة منذ ان ظهرت ، فان النقد لا وجود له إلا في علاقة مع موضوع آخر وحقيقة أخرى، ومن ثم فان النقد له أثره من حيث المنهجية الفلسفية^(٢) أو العلمية او السياسية^(٣) . كما اخذ اثره عند فلاسفة التنوير والتمكين من نشر رسالاتهم على المجتمع ، وليؤكد بان للعقل قدرة على نبذ الخرافات من خلال سيادة الإنسان على الطبيعة بمنهج النقد ، مع ان "ديكارت" (***) " قد أُطلقَ عليه "أبا الفلسفة الحديثة " والذي عدّ الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور

(*) جان جاك روسو ١٧١٢م- ١٧٧٨م ؛ كاتب وفيلسوف كتب باللغة الفرنسية من أسرة فرنسية مهاجرة ، ويمكن وصف فلسفته أصلحية، انتقدت المجتمع الذي وصفته بالظلم والجور والفساد ، وقد نظر روسو في محاولته الإصلاحية الى الإنسان نظرة تاريخية تطورية كونت محور فلسفته ،من مؤلفاته ؛ خطاب في أصل التفاوت بين البشر ، المحاورات ، العقد الإجتماعي (ينظر ، طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، مصدر سابق ، ص ٣٢٨ ، وينظر أيضا ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٤٩٨-٤٩٩) .

(١) التريكي ، فتحي و التريكي رشيد ،فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ١٩٩٢ م، ص ٦٩ – ٧٠ ، وأنظر أيضا ، شتراوس ، كلود ليفي ، الإناسة البنانية ، ترجمة حسن قببسي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨م ، ص ٣٣-٤١ .

(٢) غالبية الدراسات الفلسفية الرصينة قائمة على منهج بحث للتفلسف ومبادئ منطقية ، وأن الشيء الذي يجب ان نعرفه هو ان الغموض ليس بشيء من الفلسفة ، ولا كذلك الايجاز الذي لا يفهم فلسفة ، وليس وقوع الخصم في التناقض فلسفة ، وكذلك ليس التسهيل والتبسيط في العلوم فلسفة ، بل الفلسفة هي نشاط ذهني يتصل بمنهج معين (خليل ، د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف، مصدر سابق ، ص ٦٩) .

(٣) ينظر ، بغورة ، الزوواي ، ما بعد الحداثة والتنوير ، مصدر سابق ، ص ١٥٤ .
(***) رينيه ديكارت ١٥٩٦م- ١٦٥٠م ؛ فيلسوف ورياضي ، فلسفته متنوعة ؛ميتافيزيقية ، علمية ، مثالية ، وحديثة ، من مؤلفاته ؛ بحث حول العالم أو حول النور ، بحث في الإنسان ، المبادئ الفلسفية ، المقال في المنهج (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ٤٥١-٤٥٢) .

الفكر الأوربي^(١)، قد سبق عصر الأنوار في تحديد موقع العقل بالنسبة للذات المفكرة والذي (مهد السبيل إلى النزعة الإنسانية والنظرة الميالة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفي ورد كل شيء إلى الذات)^(٢).

ومع إيراسموس^(*) عبر مقولته الشهيرة " إن الإنسان لا يولد إنسانا لكنه يكتسب الإنسانية" وان "الأفكار العظيمة لا تموت " كل هذا جاء ردا على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية المتطرفة ، وكان من إيجابيات تلك الحركة تخليص المجتمع المسيحي من هيمنة السلطة الكنسية والدعوة الى ان تكون العلاقة بين الفرد وربه علاقة مباشرة لا تحتاج الى وساطة كما كان يريد رجال الدين ، وكان من أهم ما قدمه الفكر الإصلاحى مجموعة من المقولات ؛ كالتسامح وحرية الفكر والإيمان بالتقدم^(٣) ، كما ان التنوير^(**) لم يحصل فجأة في القارة الأوربية ، بل كانت معركة فكرية شرسة، وبعد مائة سنة من لحظة ديكارث يأتي الفيلسوف " كانت " والذي يشطر الفلسفة الحديثة نفسها الى شطرين^(٤) ، لكي يكمل القفزة الفكرية (أي لكي يمد سلاح الشك المنهجي على مجال الدين أو العقائد المقدسة أيضا ، يقول فيلسوف التنوير الأكبر؛ ان قرننا هو بشكل خاص قرن النقد الذي ينبغي ان يخضع له كل شيء ، وحده الدين محتجا بقداسته ، والتشريع القانوني متذرعا بجلالته ، يريدان ان ينفذا منه ، ولكنهما يثيران عندئذ الظنون والشكوك الحقنة حولهما ، ولا يمكنهما أن يستحوذا على تقديرنا الصادق لان العقل لا يقدم هذا التقدير إلا للأشياء التي تقبل بان

(١) ينظر، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت – لبنان ، بلا تأريخ ، ص ٢٠٨ .

(٢) يفوت، سالم ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٩ م، ص ١٢ .

(*) إيراسموس ١٤٦٩م – ١٥٣٦م ؛ ولد في روتردام بهولنده مستنيرا ، وقع في صدام مع رجال الدين في عصره ، كان يريد التوفيق بين روح النهضة والحركة الإنسانية الصاعدة في عصره من جهة ، وبين روح المسيحية من جهة أخرى ، وكانت النزعة الإنسانية هي التعبير الأدبي والأخلاقي عن عصر النهضة ، قدم ترجمة جديدة للإنجيل ، ومن مؤلفاته ؛ ثناء على الجنون (ينظر ، صالح ، هاشم ، مدخل الى التنوير الأوربي ، مصدر سابق ، ص ٩٩- ١٠٨).

(٣) ينظر ، المرهج ، علي عبد الهادي، وآخرون ، الإصلاح الديني ؛ إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، مكتبة عدنان ، دمشق – سوريا ، بغداد ، ط ١ ، ٢٠١١م، ص ١١-١٣

(**)التنوير كما يقول "كانت" يعني تحرير الإنسان من الوصاية التي يفرضها على نفسه ويقصد بالوصاية بأنها عجز الإنسان عن استخدام قدرته على الفهم دون توجيه من الآخرين .والتنوير أو ما يدعى بعصر الأنوار على الرغم من اتفاق الجميع على اعتباره ظاهرة أوربية أو غربية شاملة ، إلا إن الاهتمام غالبا ما يتجه إلى فرنسا وتحديدا في القرن الثامن عشر باعتبارها المكان الذي تبلورت فيه المؤشرات التنويرية وعناصرها واشتهر المنادون به والمنتقدون لما عده ، مثل مونتسكيو وفولتير وهو لباخ وديديرو ورو سو .(ينظر ؛ الرويلي ، ميجان، البازعي ، سعد ، دليل الناقد الأدبي ، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً،المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء ، ط ٤ ، ٢٠٠٥ ، ص ١٢٧)

(٤) ينظر، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

يطبق عليها الفحص الحر والنقدي^(١)، وكان هذا هو الرهان لتلك المعركة الفكرية التي جرت في أوروبا بأسم التنوير. ويشار الى ان "كانت" قد حدد التنوير بعلاقته بـ"قصور الإنسان"، وان هذا القصور مرتبط بعدم القدرة على توظيف العقل بسبب السلطة التي تمارس عليه، وتجبره على أن يبقى في حالة القصور بالإضافة إلى العجز عن اتخاذ القرار، دعا الى ضرورة رفع حالة القصور وتمكين الفرد من بلوغ حالة الرشد والنضج، وفي ثلاثة ميادين هي؛ الدين والقانون والعلم^(٢) ألفت فيها كتب مشهورة في مجال الفلسفة.

ثالثاً: نقد العقل تغييراً للواقع

من العلامات الفارقة في الفلسفة انها تتساءل عن كل شيء في هذا الوجود، وتمحص الادعاءات أو الآراء التي ينطوي عليها تفكير الإنسان منذ بدأ التفلسف^(*) الممنهج وتبنى المعتقدات المختلفة وتناقشها^(٣). كما لا شك ان الأحكام النقدية تقوم على قاعدة فلسفية اشمل واعم منها، ولا يتاح تحليل تلك الأحكام وتفسيرها، إلا بإرجاعها الى القاعدة الفلسفية التي تقوم عليها، (وإلا كانت النظرات الفلسفية تفتقر للشروط العقلانية المطلوبة)^(٤)، وفي كتاب ديكارت "تأملات في الفلسفة الأولى" فيه (حصرت الفلسفة دائرتها في الفكر فأصبحت تأليفا ذاتيا او نوعا من الفن، وانقسم المفكرون طائفتين: واحدة تأخذ بالعلم فتدرك الفكر الى حركة مادية، وأخرى تتحاز الى الفلسفة فتدرك المادة والحركة الى الفلسفة، وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة الى اليوم)^(٥)، ولذا برزت الإشكالات بعد "ديكارت" في الفلسفة والعلم والتي كرسها القطيعة مع

(١) صالح، هاشم، مدخل الى التنوير الأوربي، مصدر سابق، ص ١٥١-١٥٢، عن كتاب "كانت"؛

Kant, Critique de la raison, Aubier, Paris, 1997, p.65.

(٢) ينظر، بغورة، الزوواي، ما بعد الحداثة والتنوير، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(*) يذكر الدكتور طه عبد الرحمن ثلاث مستويات للتفلسف هي التفلسف العملي: وهو تفلسف يعتدق ضرورة اقتران النظر في نصوص السلف بالاستغراق في العمل، حتى تكون أحكامه ملتزمة طريقا في تحصيل مضامين هذه النصوص تستوفي كل شروط الإلتباع وملتزمة طريقة في تبليغ مضامينها تستوفي كل شرائط الإشارة، والتفلسف النظري: هو التفلسف الذي يعتدق صاحبه أن كل نظر قائم بشروط العقلانية المجردة، هو وسيلة كافية للاقتدار على استخراج مضامين النصوص الأصلية، والتفلسف النقدي: هو التفلسف الذي يعتدق صاحبه أن كل نظر عقلي مبني على تحليل معارفنا وتجاربنا المكتسبة ومقرون بالعمل، وهو وسيلة كافية للتمكن من استنباط معاني النصوص الأصلية (حمزة، محمد، الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، اطروحة دكتوراه بإشراف أ.م.د.ستار جبر حمود الأعرجي، جامعة الكوفة - كلية الآداب، ٢٠١١م، ص ٢٥٩)

(٣) ينظر، باجيني، جوليان، الفلسفة موضوعات مفتاحية، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق - سوريا، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٨.

(٤) الجابري، علي حسين، العقلانية العربية النقدية؛ قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٣٠١.

(٥) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص ٨٦.

مذهب اللاهوت الطبيعي^(*) الذي شكل لب العقائد الكنسية المقتنة ، وفرضت إعادة بناء الأدلة والبراهين التقليدية في الأمور الدينية^(١)، ومن ثم فكرة نقد العقل^(**) لدى " كانت " نتجت عن سؤال النهضة محصا لتراث العصور الوسطى ، وتقديم (نظرية فلسفية في الدين)^(٢) ، وحينها أكد ان العدو ضد فكرة الدين ليس العقل بل (عقيدة كنسية استبدادية ، وذلك انه من مصلحة العقل، على المستوى المدني ، ان يبقى الدين صالحا على الصعيد الأخلاقي ، لذلك لا يتردد "كانت" في الدعوة الى مواصلة استعمال الكتاب المقدس ، وبخاصة " الا تضعف قيمته عبر هجمات غير مفيدة أو عابثة، ولكن أيضا من دون ان نفرض على أي بشر الإيمان بذلك، بكونه أمرا مطلوباً للخلاص)^(٣) ، ولكن من خلال إعادة بناء العلوم ، و تحويل العقيدة الى فكر، والذي لا يعني تبرير العقائد ، وهذه الرؤية تجلت أيضا مع " هيجل"^(***) في "محاضرات في فلسفة الدين " ، فهو الذي كان له رؤية في العلوم الإنسانية ، وهو الذي تجرأ وقال ؛ محاضرات في علم الجمال ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، محاضرات في تأريخ الفلسفة ، .. الخ ، وكان له رؤية تاريخية أيضا لتلك العلوم ومنها فلسفة الدين أيضا ، سواء كان الدين المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي،

(*) احد أقسام علم اللاهوت ؛ حيث قسم إلى قسمين ؛ اللاهوت الديني أو الاعتقادي؛ المبني على الوحي اي على كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة ، أما اللاهوت الطبيعي؛ المبني على التجربة والعقل ، ويسمى أيضا بالإلهيات ، أو علم الربوبية ، أو الفلسفة الإلهية وموضوعه ، عند ليبنتز ؛ البحث في العناية الإلهية ، الحرية الإنسانية ، وأسباب وجود الشر ، والغرض من الرد على الملحدين ، والثبوتية (ينظر، صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج١، ص ٢٧٧) .

(١) ينظر ، السيد ولد أباه ، عبدالله الإصلاح الديني والتنوير الفلسفي ، <http://www.elaph.com> (**نقد العقل : منذ ما يقرب من ٢٠٠٠ عام كتب الفيلسوف الإغريقي أبو قراط " ان الفلسفة تبدأ من اكتشاف أسس الحكم على الأمور ، وهو الحكم الذي يتطلب عمق الفهم وسداد الرأي ودقة التقييم ، وما أروع حكمة فيلسوفنا الإغريقي ، فما خلص اليه يمثل قوام ما اتفق على تسميته حديثا بالتفكير النقدي الذي يعتبره البعض شرطا من شروط الارتقاء الإنساني ،... والتفكير النقدي ايضا ذو طابع تحليلي : اذ يفك التفكير النقدي الى عدد من المهمات الذهنية الفرعية التي تشمل ؛ تحليل الحقائق وتنظيم الأفكار والدفاع عن الآراء وعقد المقارنات والخروج بالاستنتاجات وتقييم الحجج وحل المسائل واتخاذ القرارات) علي ،د. نبيل ، العقل العربي ومجتمع المعرفة؛ مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول ، عالم المعرفة ، دولة الكويت ، ذو الحجة ١٤٣٠ هـ -ديسمبر ٢٠٠٩م، ص٢٢-٢٣)

(٢) كانت، إيمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحى المسكيني ، جداول للنشر والتوزيع، ط ١ ، لبنان ، شباط - فبراير ٢٠١٢ ، مقدمة المترجم ، ص ١١ .

(٣) المصدر نفسه ، مقدمة المترجم ، ص ٣١ .
 (***) جورج فلهام فريدريك هيجل ١٧٧٠م- ١٨٣١م؛ فيلسوف ألماني كبير ، وصاحب نسقي فلسفي محكم، وفلسفته توصف بالمثالية المطلقة، من مؤلفاته ؛ مبادئ فلسفة القانون ، والموسوعة للعلوم الفلسفية ، وفلسفة التاريخ ، وفيمينولوجيا الروح ، وموسوعته في علم الجمال ، ودروس في تاريخ الفلسفة ، وغيرها (ينظر، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق، ج١، ص٥٦٦).

للفهم لا التبرير لهذه الديانات بصرف النظر عن صحت العقائد ، حيث استطاع "هيجل " مثلا ان يحول "التثليث " الى منهج جدلي ؛ الموضوع – نقيض الموضوع – مركب الموضوع ، أي الأب – والابن – وروح القدس، بإعادة فهمه بطريقة فلسفية، ومن ثم كانت "فلسفة الدين" عنده قد حولت الدين الى فكر مثالي مطلق ، ومنه كان وصف فلسفة هيجل بأنها مثالية^(١) .

وهذه الفلسفة بعد تطورها (أضحت تحتل حيزا مركزيا في الدراسات المعاصرة بخاصة من منظور فروع المعرفة المختلفة " علم الاجتماع ، الانثربولوجيا ، فلسفة الدين ، الأخلاق" تقرأ فيها لغة فلسفية جديدة هي لغة الانفتاح على الدين والاعتراف بوجوده وبنماذجه في الفهم والتأويل^(٢) . ويذكر الدكتور "زكريا إبراهيم" في كتابه دراسات في الفلسفة المعاصرة في فقرة "فلسفة الدين " وهو يتحدث عن فلسفة وليم جيمس^(*) حيث عدَّ فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها فلسفة "كانت": (لا بد لنا أن نقرر أن ما يكون صميم الدين "في نظر جيمس " إنما الشعور الديني أو العاطفة الدينية ، فليست العبرة بالطقوس والفرائض ، بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة . والواقع ان الدين أمر شخصي في جوهره ، فليس المهم أن نعرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائده ، بل المهم أن نقف على ثماره ونتائجها ، فضلا عن ذلك ، فان الدين وثيق الصلة بالحياة ، لان كلا منا يحيا وفقا لمزاجه الخاص^(٣) .

من هنا جاءت دعوى بعض المفكرين العرب للحديث عن قراءة نقدية عقلية حرة في قراءة المشاريع الفلسفية في التاريخ للإصلاح الفكري والتحديث الديني أو إرساء رؤية بديلة في المجال الذي بصده الباحث ، أي فلسفة مغايرة ومجددة معا للتراث العربي الإسلامي ، حيث لم يكتفوا بمجرد نقل النصوص الإسلامية القديمة دون ان يحللوها(من اجل تعرية فرضياتها الضمنية

(١) ينظر ، حنفي ، د.حسن ، ندوة بعنوان مستجدات البحث في فلسفة الدين " قراءة نقدية –مقارنة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسات وأبحاث ، تونس ، ١ مارس ٢٠١٤م ، <http://www.youtube.com>

(٢) بلعقروز، عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر، بيروت – لبنان، ط١ ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .
(*) وليم جيمس ١٨٤٢م - ١٩١٠م ؛ فيلسوف من أمريكا الشمالية والأخ "لهنري جيمس" الروائي الشهير ، من اسرة ايرلندية ميسورة ، بدأ التدريس في جامعة هارفرد ، له مؤلفات غزيرة وله مساهمة فعالة في النهضة العلمية الفكرية في أمريكا وأوروبا ، تأثر ببيرس ، ودافع عن البراجماتية ، من مؤلفاته ؛ مبادئ في علم النفس ، تنوعات الاختبار الديني ، البراجماتية ، إرادة الاعتقاد ومحاولات أخرى (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق، ج١، ص ٣٧٦)

(٣) إبراهيم ، زكريا دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، مصر ، بلاط ، يناير ١٩٦٨م ، ص ٤٧ .

ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية^(١) ونقدا للعقل ، كخطوة هامة في مضمار تغيير الواقع العربي وتحوله نحو (الطرق التي ينبغي ان يسلكها كل بحث مقبل يريد تجديد الفكر الديني والسياسي في المشرق العربي الإسلامي)^(٢) ، التي تلح على استخدام العقل والاستعانة به ، وتلح على ضرورة الفهم والتماسك المنطقي العقلاني ، بل من هنا نفهم سبب تكرار وكثرة المناقشات الدائرة حول التوافق بين "العقل والإيمان" ، او "إشكالية العقل والدين" او " عقلانية المعتقدات الدينية " او العقل والوحي "^(٣) .

ولا بد من الإشارة الى ان النقد ازداد شدة وضراوة مع رواد مدرسة فرانكفورت^(*) ، ووصل الى حد التفرد في إدانة جذرية صارمة لا رجعة فيها ولا مثيل في تاريخ الفلسفة^(٤) . من هؤلاء مثلا "برهان غليون" قد ميز بين النهضة والحداثة إذ يقرر أن (الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي ، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربية دون تمييز إلى المجتمع العربي . وليست جميع هذه الأنماط دلائل حقيقية على الحضارة ، أو ليست جميعها من جوهر الحضارة وأسسها . فالنهضة كمنظورية في الولوج إلى الحضارة تحدد أولويات وتصيغ إذا صح التعبير استراتيجية للعمل الجماعي ، وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في هذه الحداثة وبين الصالح والطالح منها ، فتعزل بذلك الحضارة أو ما هو حقيقي فيها ، عن الثقافة الغربية ذاتها ، أو عما بقي من الثقافة الغربية القديمة فيها ، وما لا يتماشى مع الثقافة العربية أو

(١) أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، مركز الإنماء القومي، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م ، ص ١٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٣) ينظر ، جعفري ، محمد ، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين ، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ ، ص ١٥ .

(*) مدرسة فرانكفورت ؛ مدرسة فلسفية غربية معاصرة او تعرف ايضا بالنظرية النقدية ، قامت منذ نشأتها في الثلاثينات من القرن العشرين بنقد جذري لمشروع التنوير بما هو رمز للحداثة الغربية ، هذا ما يظهر بصورة جلية في كتاب "جدل التنوير" الذي كتب بالتشارك بين ماكس "هوركهايمر" ١٨٩٥م- ١٩٧٣م، وزميله ثيودور أدورنو ١٩٠٣م- ١٩٦٩م، ويعتبر هذا الكتاب بإجماع الباحثين المختصين أهم نص ممثل لهذه المدرسة وخاصة لجيلها الأول، وتنوعت كتابتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية " الكانتية ، الهيغلية ، الماركسية ، الفرويدية" ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة (ينظر، بومنير، دكمال ، النظرية النقدية ل مدرسة فرانكفورت ؛ من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر- الرباط - لبنان ، ط١ ، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ص ٩- ص ١١) .

(٤) ينظر، حنفي ، جميلة ، وأخريات ، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي ، منشورات ضفاف، دار الأمان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر- الرباط - لبنان ، ط١ ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م، ص ٧٤ .

مع جوهر هذه الثقافة^(١) ومن هنا فإن النهضة كمنظريّة، ما هي إلا محاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة والداخلية حتماً إلى الحياة العربية. ومن الطبيعي أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحداثة، إضافة إلى المعايير العقلية، إلى معايير اجتماعية وأخلاقية، لذا طرح العرب على أنفسهم بعد احتكاكهم بالغرب السؤال التالي: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا رغم كفره وإيماننا، وما هو السبيل المؤدي إلى النهضة؟ وكانت الإجابة بحسب أحد الباحثين أربعاً:-

١- بالعودة إلى فكر الإسلام وتعاليمه الأولى، " الإصلاحية الإسلامية " وبرز ممثليها عبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني^(*)؛ حيث كان الهم الشاغل في عملهم النهوض بالواقع المتخلف عبر التجديد في فهم الإسلام وإعادة قراءة نصوصه، بالإضافة إلى الاستفادة من الأفكار المتقدمة والنظم المتطورة في الحضارة الغربية، ووهم بعملهم هذا قد تميزوا في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر عما قامت به حركات الإسلام السياسي بـ" الإحيائية الإسلامية " التي ظهرت منذ ثلاثينيات القرن العشرين وما بعدها، وترى هذه أن الإسلام نظام متكامل، فهو غير محتاج إلى الحضارة الغربية، ومن أهدافهم الحفاظ على الهوية من الاختراق الثقافي الغربي^(٢).

٢- بالأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية الحديثة ومناهجها، وبرز من يمثلها الطهطاوي.

٣- باعتناق الماركسية وتطبيقها، وبرز من يمثلها شبلي شميل.

٤- بالسعي إلى الوحدة العربية والقومية والاشتراكية وبرز من يمثلها الأرزوني الخ^(٣). ومنه تفسر الكتابات (في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمه وعلومه، بلا تمييز بين وجوه

(١) غليون، برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، ط١٩٨٧، ٢م، ص ١٨٤.

(*) الافغاني، محمد جمال الدين بن السيد صفقر الحسيني ١٢٥٤هـ، ولد في بيت شرف وعلم، في قرية أسعد آباد ببلاد الافغان، ويتصل نسبه بالسيد علي الترمذي المحدث، تلقى مبادئ العلوم العربية والعقلية والتاريخ والشريعة والتصوف والفلسفة، واتمها في سن الثامنة عشر من عمره، ومن أعماله؛ جريدة العروة الوثقى ١٨ عدداً (ينظر، رزيدان، جرجي، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط١، ٢٠١٢م، ج٢، ص ٦٨-٧١)

(٢) ينظر، الكيلاني، شمس الدين، الجماعة وتحولاتها في فكر رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٤٥.

(٣) ينظر؛ بو ملحم، الدكتور علي، أزمة الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ٧٢.

الغرب الحضاري ، والمعرفي ، والتقني ، والثقافي ، والتاريخي ، والسياسي ، والإستعماري^(١)، مع ان المعطيات الحديثة في العلوم الإنسانية ، ومختلف العلوم الأخرى أهم مكاسب العصر ، وكل ما أنجزه علماء الغرب من تقدم إنما هو ثمرة سعيه لامتلاك العلم الحديث وتطور مناهجه ، والمثابرة المتواصلة للتنمية والتطوير ، بينما في بلادنا ينتشر التخلف ونفتقد العلم ، ونستهلك لما ينجزه غيرنا ، (والحقيقة إن الإسلام جاء بنظرة للعلم ، لم نرتقي إليها نحن المسلمين في سعتها وافقها وقيمتها وعظمتها ، ومن يطلع على مكانة العلم في مقدمة النصوص الدينية ، يكشف أسرار وكنوز حضارة عالم الإسلام ، التي نظر اليها العالم بإعجاب واحترام وتقدير في زمن ازدهارها، اما في هذا الزمن فنكتشف مدى البعد الذي يفصلنا عن تلك النظرة ، ومدى التخلف الشامل والمستعصي الذي أصابنا ، مقارنة بقيمة العلم ومكانته في عالم الإسلام)^(٢) . والمفكر العربي أعاد صياغة علاقاته بالفكر الأوربي ، ونظر في تجربته الماضية بهذا الفكر ، ببناء منهجية^(*) على مستوى كبير من التوازن والاستقلال كما (قدمت للعلوم الإنسانية مجموعة من المناهج والمفاهيم ، التي اختطها الفلاسفة وطبقوها في فلسفاتهم)^(٣) ، من قبل ، وعلى قاعدة معيار الدين والعقل ، قوامها الوعي والعقل النقدي، واخذ من الدين الذي يرسم لنا حدود الثوابت والمطلقات ، والعقل الذي يرسم لنا حدود المتغيرات والنسبيات ؟ نعم من المفكرين من رفع عن نفسه رهبة الفكر الأوربي والافتتان والانبهار الشديدين ، وسحر التقدم والحدثة الذي وصلت إليه المجتمعات العلمية الواعية ، وخاض غمار اكتشاف الذات، والعودة الى الهوية (لاسترداد الشخصية العربية او الهوية العربية والإسلامية)^(٤)، والخروج من التيه والجهل ، والثقة بالنفس ، واستقلالية الفكر، والوقوف على ارض ثابتة بجذور عميقة ممتدة في التاريخ ، والقيام من جديد .

كالجهد الفكرية والفقهيّة التي قام بها السيد "محمد باقر الصدر" والتي تميزت بالأصالة

(١) الرفاعي ، عبد الجبار ، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط٢ ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م ، ص ١٣٣ .

(٢) الميلاد ، زكي ، محنة المثقف الديني مع العصر ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٦م ، ص ٥٥ .

(*) ومن أبرزها منهج الجدل ومنهج النقد والمنهج التاريخي والمنهج الحدسي والمنهج الاستقرائي والمنهج الاستدلالي والمنهج التحليلي والمنهج الرياضي (خليل ، د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف ، مصدر سابق ، ص ٧٠).

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٤) الرفاعي، عبد الجبار، حوار محمد أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤٧-٤٨، مصدر سابق، ص ٤٣

والمعاصرة والتنوير^(١) في كل مجال (من التراث موقف مغاير للمألوف ، فقد استدعى مكوناته وحلل بنيته، واستبعد كل ما هو تاريخي أنتجته المرحلة استجابة لظروفها الضاغطة ، وأبقى العناصر الصالحة لبناء حاضر إسلامي زاهر بالمنجزات على صعيد الفرد والمجتمع والمستقبل يستجيب لطموحات الرسالة الإسلامية في سيادة القيم الإسلامية ، ولهذا انتقل الفكر الإسلامي ، على يده ، نقلة نوعية أهلته لدخول الواقع بكفاءة عالية)^(٢) ، وما دام المسلمون يعيشون في عالم متغير يفرض عليهم تحديات مختلفة تطالبهم أول ما تطالبهم بالتجديد ، وكل ما يتطلبه العالم الإسلامي المعاصر ، من صياغات عملية وفكرية ، ولذا تأتي جهود الشيخ محمد مهدي شمس الدين كشخصية طرحت أيضا دعوة الى التجديد في عدة مؤلفات منها (كتاب "التجديد في الفكر الإسلامي" يقدم مساهمة نوعية ، اذا لم نقل بأنه يدخل في باب الفتوحات الفكرية التي لم يسبق اليها وربما حاذر الآخرون الدخول فيها ، انها الشجاعة في إطلاق الرأي والموقف)^(٣) .

وكجهود الدكتور طه عبد الرحمن والذي على الرغم من إسلاميتها إلا انه عدّ متمردا على الأطر الإسلامية التقليدية في الطرح ، وهذا ما أدى إلى عدم الارتياح لفكره من الذين لا يعجبهم مذهبه في التفكير^(*) ، وهو يرى أن طرحه ينتمي إلى حقل " فلسفة الدين " ومساهمة في النقد الأخلاقي ، يقول (إنّ ما نكتبه يدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية ، إذ لم ينشأ هذا النوع من التفكير في أوروبا نفسها إلا في القرن السابع عشر... وقد أطلق على هذا الباب الفلسفي الجديد اسم "فلسفة الدين")^(٤) وهذه الممارسة الفلسفية كونها تتناول في بحوثها موضوعات ذات طابع ديني وقيمها فيلسوف الدين وان لم يكن يؤمن بدين معين . والباحث في عموم الفكر الفلسفي الحديث يدرك ان

(١) ينظر الى أهم الانجازات ومشاريع الصدر الدينية والاجتماعية والسياسية (كاظم ، د. رائد جبار ، الإنسان في الفكر العربي والإسلام المعاصر؛ محمد باقر أنموذجا ، بيت الحكمة ، العراق – بغداد ، بلا ط ، ٢٠٠٩م ، ص ٢٤) .
(٢) الغرباوي ، ماجد، إشكاليات التجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط ١ ، ٤٢١ هـ - ٢٠٠١م ، ص ١٢٤ .
(٣) شمس الدين ، آية الله الإمام الشيخ محمد ، التجديد في الفكر الإسلامي ، دار المناهل اللبناني ، بيروت- لبنان ، ط ١ ١٩٩٧م - ١٤١٨هـ، مقدمة الناشر ، ص ٧ .

(*) ويشير إلى أسباب رفض فكره عند إتباع هذا الاتجاه بسببين رئيسيين: الأول: انه حدد مفهوم الدين بما لا يتفق مع مذهبهم فيه، فهم يجعلون فهم الدين في جملة شعائر جامدة ناظرين إليه بعين العلم، بينما هو يجعله جملة أخلاق حية ناظراً إليها بعين العمل، بحيث صارت قيمة الشعيرة مردودة إلى قيمة الأخلاق التي تثمرها، الثاني ؛ انه اتبع في بسط هذا الفكر منهجاً لا يأخذون به، فهم يعرضون أقوالهم في صورة تقارير مفككة يزينونها بشواهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ويحشونها بأقوال بعض المفسرين والمحدثين، حتى يتعظ بها وينهض للعمل بها من هم أصلاً يؤمنون بهذه الشواهد، في حين يعرض هو أقواله في صورة استشكالات واستدلالات يأخذ بعضها برقاب بعض على طريقة الفلاسفة، مستوفياً طريقة العقلانية الحديثة. (حمزة ، محمد ، الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن ، مصدر سابق ، ص ٢٤٥ ، وينظر ايضا ، عبد الرحمن ، طه، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ط ٣ ، ٢٠٠٦م ، ص ٢٢٦) .

(٤) عبد الرحمن ، طه، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية ، المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

نوعاً من التفكير الفلسفي نشأ في أوروبا في التاسع عشر الميلادي ، في فترة اليقظة الغربية ، وقد أطلق على هذا النوع من التفكير الفلسفي الجديد مما طرحه الدكتور طه عبد الرحمن ، والدكتور حسن حنفي اسم "فلسفة الدين" (بل يقرر حسن حنفي انه لا توجد دراسة واحدة لفلسفة الدين نمطية وتعدد بتعدد الحضارات حتى يمكن القول ان لكل حضارة فلسفة دين) (١).

فلسفة الدين التي تتوسل بسلطة العقل للتفكير في ذات الإنسان المتدين ، أي النظر الإنساني في قضايا الدين ، وهذا ما نجده أيضا في الممارسة الفلسفية في جهود الدكتور محمد أركون ، والتي تُعد أكثر جرأة في مجال فلسفة الدين بمنهج التفكير النقدي للعقل ، والحق ان فكرة نقد العقل تبدو مقاربة غريبة عند "كانت" ، وسيشير الباحث الى أسماء بعض القراءات الحداثية* للنص الديني في مطاوي البحث القادم أنشاء الله تعالى.

والتي من أبرزها ما طرحه محمد أركون في عدد غير قليل من المؤلفات والبحوث النقدية ، ما اصطلح عليه في كل مؤلفاته : (فلسفة الظاهرة الدينية ؛ الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية .. نقدية لكل البحوث) (٢) والقضايا الدينية والموضوعات فيها ليس فقط في الفكر الإسلامي ، وإنما أيضا في الفكر الغربي الأوربي ، لان الفكر الديني برأي أركون لا يزال سجين الاكراهات التقليدية ، وبالإستعانة بالعديد من العلوم ، بهدف تجاوز الكثرة النظرية (٣) ، وبحسب ما توصل إليه (بان الفلسفة واللاهوت يستفيدان كثيرا من تطبيق مناهج العلوم الإنسانية عليهما ، فان العلوم الإنسانية يمكن ان تستفيد أيضا من التساؤلات التي تطرحها الفلسفة واللاهوت) (٤) ، وبمنهاج (يدعو الى التلفيق بين مناهج متعددة وليس منهاجا أحاديا) (٥) ، لكي يؤسس ما يجذب وصفه أركون بـ (ممارسة

(١) ينظر ، حنفي ، حسن ، ندوة بعنوان مستجدات البحث في فلسفة الدين " قراءة نقدية -مقارنة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسات وأبحاث ، تونس ، ١ مارس ٢٠١٤ www.youtube.com.
(*الحداثية :نسبة لمصطلح الحداثة ؛ وقد عرفها "اندرية لالاند" في معجمه الفلسفي من حديث ، عصري، Moderne, لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية او الدينية ، ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني و بمعنى انفتاح وحرية فكرية معرفة احدث الوقائع المكتشفة او احداث الأفكار المُصاغة ... وخفة،انشغال، بالدرجة حب التغيير لاجل التغيير ، ميل الى الاهتمام بالانطباعات الراهنة ، بلا حكم على الماضي ، وبلا تفكر فيه)لالاند ، اندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية معجم فلسفي ، عويدات ، بيروت - باريس ، ١٩٩٦م، مج ٢، ص ٨٢٢

(٢) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ٢ ط ، ١٩٩٦م ، ص ٢٧٢.

(٣) ويصفها أركون بالصرامة النظرية ، ينظر؛ المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .
(٤) أركون، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٩م ، هامش المترجم ، ص ٩٤ .

(٥) الرفاعي ، د.عبد الجبار، حوار محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥ - ٤٦ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، السنة الخامسة عشر ، ٢٠١١-١٤٣٢هـ ، ص ٣٠ .

تفاعلية او تداخلية (*) جديدة لفلسفة الظاهرة الدينية...تتمثل في فتح حقل معرفي تُدرس فيه اليهودية والمسيحية والإسلام على قدم المساواة ، وسوف تتم هذه الدراسة بمعونة المصادر الضخمة والمعلومات العديدة (١) عن طريق تفكيك أنظمتها اللاهوتية التقليدية (٢) .

لذا تعددت الرسائل البحثية حول تطبيق هذه المنهجية التي اقترحها أركون تحت إشراف الاساتذه الأكاديميين على هذا الاتجاه واعتبروها خطوة لا غنى عنها في سبيل النهضة الإنسانية (٣). مما حث أركون الى الإشادة بما كتبه الدكتور " عبد المجيد المشرفي" في هذا المضمون ، كما أشاد من قبل بالدكتور (نصر حامد أبو زيد بأنه أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات (**)) الحديثة الأكثر ايجابية على القرآن(٤)، بينما سعى أركون الى يكون هدفه (الأساسي من كتابة تاريخ نقدي للنص القرآني هو ان نتوصل الى النسخة الشفهية التي لفظها محمد {صلى الله عليه واله وسلم} بالعربية لأول مرة لهذا النص ، نقول ذلك على الرغم من ان هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقرب منها بقدر الإمكان(٥)، بل هدف أركون بحسب قوله (الى تحريك هذا الفكر وإحداث ما يحتاج اليه اليوم من تجديد وتحول وإبداع واطلاع على آفاق بديعة من المعرفة ، لم يخطر وجودها او إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء (٦).

(*) يشار هنا ان الدكتور طه عبد الرحمن أعتد " المنهج التكاملي في قراءة التراث، إذ ينظر للتراث على انه حقل واحد تتداخل فيه العلوم والمعارف، فكل علم لا ينفك عن التأثير في غيره من العلوم، وذلك عن طريق تداخلها الذي يأخذ عدة صور منها: التداخل الداخلي، والتداخل الخارجي، والتداخل الابتدائي، والتداخل الإجرائي. ويأتي في سياق هذه النظرة التكاملية عدم التفكيك بين مضمون التراث والآليات المساهمة في إنتاج هذا المضمون، فلا تكون المعرفة التراثية دقيقة إذا فصلت المضمون عن آلياته، وأيضا يأتي ضمن هذه الرؤية التكاملية دراسة التراث في محطات الإخفاق والنجاح فكلاهما يسهمان في التحقق من صدق فرضياتنا." (حمزة ، محمد ، الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن ، مصدر سابق ، ص ٢٤٥)

(١) أركون، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٠٥ .
(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ١٠١ .
(٣) وهنا يشار الى الرسائل التي ألقت بإشراف الدكتور عبد المجيد المشرفي في جامعة تونس (ينظر، المالكي ، عبدالله بن محمد ، منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي ، رسالة ماجستير ، إشراف عبدالله بن محمد القرني ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى ، كلية الدعوة وأصول الدين ، ١٤٣١ هـ ، ص ٤-٥)
(**) علم الألسنيات ؛ دراسة الظاهرة اللغوية في جميع جوانبها ،وهي دراسة علمية نشأت حديثا ، من خلال تفكيكها الى مجموعة من الأجزاء التي تتكون منها والتي قدمت تطورا جديدا حول إعادة تنظيم دراسة اللغة ، وعلم اللسانيات الواسع والمتطور بشكل رائع له موقعا متميزا بين الدراسات التي انصبت على منجزات العقل ونتاجه،أما علاقة اللغة بالفلسفة فلارتباط التفكير الفلسفي باللغة فالمقولات الفلسفية مرتبطة باللغة مثلا ، وحيث لا يمكننا فهم الأنظمة الفلسفية إلا عن طريق اللغة ، فالعلاقة تصبح واضحة بين الفكر واللغة ، تلك العلاقة الجدلية التي انتقلت الى الفلسفة فكثير من الفلاسفة المعاصرين وظفوا فلسفاتهم على شكل مفاهيم لغوية مثل "فتجانشتاين" (ينظر ، الميساوي ، د . خليفة ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، مصدر سابق ، ص ٢٦- ٣٠) ، وأركون يبين ان ثمة فرقا جذريا بين اللسانيات قبل ظهورها وبعد نظورها ويعد نفسه من الاتجاه الالسنوي الذي ظهر بعد الستينات (ينظر ، أركون ، د محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٢١).

(٤) أركون، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(٥) أركون ،محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، دار الساقي ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١١م ، ص ٢٠٤ .

(٦) أركون ،محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القوم ، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠٢٠م ١٩٩٦م ص ٧

يدعي محمد أركون انه شخص أزمة التصور (الذي يختص به الفكر العربي الإسلامي درسا، ثم نقدا، اذ طالب بضرورة مرور الفكر العربي الإسلامي في مراحل تطوره النقدي بالأدوار التي مر بها الفكر الغربي بغية تحصيل الحداثة التي هي قدر محتوم عليه)^(١) ، وهو يجعل من "قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"^(٢) محور مشروعه الفلسفي ذاته ، " نقد العقل الإسلامي" وفي موضع السؤال لأركون بماذا يقصد بهذا العنوان فيجيب بأنه؛ (أقصد إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم.... أقول بأني أميز بين ثلاث أو أربع مراحل أساسية؛ أولاً : مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي ، ثانياً: مرحلة العصر الكلاسيكي ، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري، ثالثاً : مرحلة العصر التكراري والاجتراري "أو ما يدعى بعصر الانحطاط " ، رابعاً : مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن)^(٣) ، ويؤكد بأنه توقف كثيراً في أبحاثه عند المراحل الثلاث الأولى لأنها هي المراحل التي تأسس فيها الفكر الإسلامي وتبلور وترسخ^(٤) . و(الانخراط في البحوث الاستكشافية للتراث^(*) الإسلامي، فهذا برأيه هو الطريق الوحيد نحو التحرير الفكري والمنتظر والمؤجل باستمرار)^(٥) بأسلوب النقد^(**) والتناسق الفلسفي والالتزام الفكري فيها.

(١) حنيفي، جميلة ، وأخريات، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، مصدر سابق، ص ١٦٩
(٢) عنوان كتاب من مؤلفات محمد أركون ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط٢ ، كانون الثاني " يناير" ، ٢٠٠٠ م .

(٣) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط٢ ، كانون الثاني " يناير" ، ٢٠٠٠ م ، ص ٢٨٣ .

(٤) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٨٣ .

(*) التراث العربي كله ، يقصد به أركون وجميع ما كتب فيه ، يدخل في إطار ما يسمى الذهنية الثقافية والفكرية الخاصة بفترة من فترات التاريخ ، وهي ما يسميه الفترة المتوسطة ، الفضاء الذهني المتوسطي ، بمعنى ان جميع المفاهيم والمناهج والبنىات والمواقف الاستمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل والذهن البشري، كل ذلك أصبح ينتمي الى فترة من التاريخ ألغتها الحداثة ، والحداثة لها مراحلها (ينظر ، الرفاعي ، حوار محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥ - ٤٦ ، مصدر سابق ، ص ٣٧) .

(٥) أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١١ ، ص ٢٢٢ .

(**) أسلوب النقد الفلسفي بحسب الدكتور ياسين خليل يشترط فيه (مجموعة من القواعد والشروط ، هي :
أ- يجب بيان ما في الفكر الفلسفي الآخر من فجوات أو هفوات أو أخطاء أو تناقض أو عدم انسجام من خلال منهج فلسفي واضح يتبناه الفيلسوف

ب - يشترط في الفيلسوف الناقد ان يكون على معرفة دقيقة بالمنهج الفلسفي للخصم والنتائج المترتبة على تطبيق المنهج ومعاني المفاهيم الواردة في الفكر الفلسفي ، ليكون النقد في حدود فكره الفلسفي موضوعياً لحد ما ...

ج - يشترط في النقد ان يكون الفيلسوف واعياً لما يحصل عليه من نتائج فلربما تكن النتائج في آخر المطاف معارضة لما يعتنقه هو .

د- يشترط في الفيلسوف الناقد ان يكون على معرفة دقيقة بشروط التعريف والقواعد المنطقية ... ليكون النقد واضحاً في التمييز ، سواء كان النقد موجهاً الى مفهوم أساس أو ثانوي ، أو الى مبدأ أساس أو ثانوي أو غير ذلك (خليل د. ياسين ، الفيلسوف والتفلسف ، مصدر سابق ، ص ٧٥) .

لكن (تبدو البنية (*) الخارجية للعقل الإسلامي هامة بالنسبة الى أركون لأنها تحقق له أهدافا، لعل أبرزها إلحاق الإسلام بالأديان التي شهدت العلمنة ثم السعي الى إخضاعه لنفس ما خضعت له، ومن ثم إصلاح الفكر الإسلامي على أسس ثورية بمعنى تأسيسية . لأنه يعي جيدا ان إصلاح الفكر الإسلامي ليس مطلوبا لذاته، بل هو مجرد سبيل الى تحقيق النهوض الحضاري . ولذلك لا يوجد لديه الخوف نفسه الذي نجده عند من يرى في الطريقة التي أصلح بها الغرب فكره الديني خطرا على الفكر الإسلامي . انه على العكس من كل هؤلاء يرى أن تجديد الفكر الإسلامي على الطريقة العلمية الغربية خير ضمان لهذا الفكر بان ينعم بالعز والفخر والتقدم (1).

ولما كان من ضرورات البحث الأكاديمي التعرف على سيرة المفكر وحياته ومرجعياته الفكرية ومنهجه ومؤلفاته ، كان الفصل التالي للتعريف به وبمشروعه ، كما سيبدو مشروع أركون وكأنه استكمال للمشروع الغربي الحدائي ، من خلال توسيعه ليشمل الإسلام لان (وحده الغرب استطاع ان يتجاوز المرحلة الدينية كرويا للعالم أو كأيديولوجيا للوجود بدأ من القرن الثامن عشر، وهكذا أمكن التحدث عن الخروج من الدين ، أي من المسيحية في المجتمعات الغربية الحديثة ، وأصبح الدين قضية فردية أو شخصية فقط) (2) ، ويريد أركون من خلال مشروع نقده للعقل الإسلامي أن يصل إلى عقلنة الدين وحقيقته ، و(نقد العقل الإسلامي هو التعمق في نقد مفهوم الحقيقة ما تسمية الثقافة البشرية ، الحقيقة ، لان البحث عن الحقيقة أساسي في الثقافات الشفاهية وفي الثقافات المكتوبة ، أساسي لبناء الوضع البشري ، ولنقد طرق البناء للوضع البشري، ولنقد جميع الطرق التي يأخذ بها البشر، ويدفعها ، ويفرضها على البشر ، حتى ينتهي الى ما سبسميه ويطلق عليه بلغته مفهوم الحقيقة ، ونقد العقل الإسلامي هو البحث عن هذا كله) (3) ، واستشهد أركون بما حاول ان فعله الفيلسوف "كانت " بعدّه أبرز من كتب في فلسفة الدين في عصره ، ومؤلفه الشهير " الدين في حدود مجرد العقل " بحسب ما ذكر في مجال فلسفة الدين (4) ، كونه عمل على نقد سلطة الكنيسة

(*) البنية ؛ "في تعريفها البسيط نسقا من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة ، وبناء على هذا التعريف الذي يربط مفهوم البنية بالتصور العقلي بين الأشياء وبالبحث عن القوانين المنطقية التي توفر للمادة تماسكها ووحدتها ، " فان البنية ليست وجودا عيانيا او تجريبييا قابلا للقياس انما هي بناء نظري للأشياء يسمح بشرح علاقتها الداخلية وبتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات (الفجاري ، مختار ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥م ، ص ٧٩ ، بتصرف ونقل عن زياد، د. معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، مج ١ ، ط ١ ، ١٩٨٦ م ، ص ١٩٨).

(١) الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مصدر سابق ، ص ٨٠-٨١

(٢) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٢٣٦ .

(٣) الرفاعي، حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤٧-٤٨، مصدر سابق، ص ٤٧-٤٨ .

(٤) الخشت ، د. محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بلا ط ، ٢٠٠١ م ، ص ٥١ ، ولكن الخشت ينبه ايضا؛بانه ليس من الصواب ما ذهب إليه "ميخائيل انوود" ، من ان تاريخ=

المسيحية ودعا الى تخليص المسيحية مما علق بها، مما حفز أركون على السير في نفس النهج ، وهذه عبارة أركون (نعلم ان مسألة الحدود الفاصلة بين الدين والأيدولوجيا^(*) قد تعرضت لنقاشات ومجادلات كثيرة ، وليس ذلك فقط منذ أن كان "كنط " قد حاول بلورة مفهوم "الدين ضمن حدود العقل المحض" أي عقلنة الدين)^(١). كما انه يحاول ان يعمق آفاق الفهم والمعقولية إلى ابعد حد ويدفع بها الى نهاياتها القصوى (هذه المعقولية التي تخص المؤمن وغير المؤمن بنفس الدرجة وهذه هي الطريقة العلمانية في طرح المشكلة وهي تحاول ان تعيد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله)^(٢)، وكما حاول الدكتور "محمد عابد الجابري" في نقد العقل العربي ولكن لم يدمج لفظ "الإسلامي" في نقده للعقل ومع ذلك يذكر احد الباحثين عنهما (أن المنجزات النظرية التي ما فتئ هذان المؤلفان يقدمانها في باب قراءة التراث العربي الإسلامي تفتح الطريق أمام محاولات أخرى تتجه نحو القصد نفسه، تفكيك آليات عمل العقل العربي للتمكن من التخلص من أولياته الذهنية العتيقة التي ما زالت تهيمن على الفكر العربي)^(٣) ، بينما يشير باحث آخر بان مشروع محمد أركون يرتكز (بشكل أساسي على تفكيك بنية العقل العربي الإسلامي، والبحث عن آلية اشتغاله وإنتاجه نمطاً خاصاً من المعرفة، يريد أن يتوقف عند كل المبادئ والبداهيات التي سيطرت على هذا العقل ، وتحكمت بعمله خلال فترة طويلة من الزمن)^(٤) ، ولا يظهر

=فلسفة الدين يستهلها "ح. ل. فون موزيم" ١٦٩٤م- ١٧٥٥م ، اللاهوتي الألماني بكتابه " المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد " عام ١٧٤٧م الذي يشير إليه هيجل في "وضعية الديانة المسيحية " ، وطوره تلميذه "هردر" ، والمستشرق الألماني ح. ف. كلوكر ، و ف. ل. جراف سترلبرج الذي كتب " تاريخ ديانة يسوع – المسيح " عام ١٨٠٦م – ١٨١٨م ، ويعتقد أنوود أن " شلايرماخر " أعطى دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال في كتابه " أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المتقنين " ١٧٩٩م ، إننا لا بد ان نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التي تقول انه لا بد ان تكون هناك ديانة ، واحدة فحسب ، وان ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل ، فهذا الرأي طرحه "أنوود " غير دقيق ؛ لان ما أشار إليه لا يعدو ان يكون كتابات لاهوتية ، وليست في فلسفة الدين بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى لا يُعد "ديفيد هيوم " مؤسساً لفلسفة الدين ، لان أعماله وان كانت تتناول بعض جوانب فلسفة الدين ، فإنها لا ترقى الى مستوى النقد الديني لكي تشكل عملاً نسقياً متكاملًا في فلسفة الدين .

(*) الأيدولوجيا ؛ منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية ، وقد يكون محتواه دينياً أو اقتصادياً أو فلسفياً ، وبعض الأيدولوجيات مثل الشيوعية والاشتراكية تنسب الى نظم اقتصادية وسياسية (حسية) ، د. مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن - عمان ، ط ٢٠١٢م ، ١٤٣٣هـ ، ص ١٠٦).

- (١) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٢٣٦ .
- (٢) أركون ، محمد ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٩٦م ، ص ٨١.
- (٣) بن عدي ، يوسف ، قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١١م ، ص ١٠٧.
- (٤) ابي نادر ، نائلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط ١ ، حزيران – يونيو ٢٠٠٨م ، ص ١١٩

أية مرونة بالنسبة الى الجمود في شتى النواحي ، اذا أردنا ان نقارب الحقيقة مقارنة علمية نقدية، والباحث يشير الى وجود مفاهيم أو موضوعات وظفها أركون ضمن منظور فلسفة الدين، تؤدي بنظر أركون إلى عقله نوع من الإيمان وفهمه ، و(الإيمان الباحث عن التعقل)^(١) كما يزيد الفرص في اكتشاف المنفذ المؤدي إلى الإصلاح ، لكن ليس على الطريقة الأسطورية^(*) ، التبريرية، وإنما يكون ذلك بمساعدة المرونة التي تتحلّى بها المعرفة الايجابية ونقد السلبية وفق منظور أركون^(٢) ، والتحليل باعتباره فعالية فلسفية تستهدف من حيث الأساس توضيح المعاني وإزالة الغموض التي في العبارات والقضايا على اختلافها ، وبيان مرجعياتها ، فد(المهمة الأساسية المطروحة علينا اليوم هي إعادة الاعتبار للمنظور المعرفي الذي أسسه فلاسفة العرب والمسلمين ، ثم فرض النقد الفلسفي داخل نطاق الفكر العربي الإسلامي من جديد)^(٣) بالمعنى الفلسفي لكلمة نقد بحسب أركون .

وتجدر الإشارة انه لا يبدو مفهوم التجديد الديني من المفاهيم الواضحة ، وعلى الرغم من كتابات الباحثين في مجال التجديد لم يُلاحظ شيء مهم في بيان حقيقة التجديد ، بل ان كتاب المفكر الإسلامي "محمد اقبال" يحمل عنوان " تجديد الفكر الديني في الإسلام " ومع ذلك لم يبين فيه معنى التجديد ، وربما يعزى ذلك الى ان من ادعوا التجديد بحسب احد الباحثين ، قليلا ما نظروا الى ما قاموا به من خارج ، وان الحديث عن المراد بالتجديد وأسبابه ودوافعه ومناهجه وأدواته يتطلب رؤية من زاوية خارجة عن إطار مجال التجديد نفسه^(٤) .

كما لا بد من إيضاح يتعلق بالفرق بين الإصلاح والإحياء والتجديد من أنواع التغيير على الفكر

(١) أركون ، محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(*) الأسطورة ؛ والأساطير قصص كبرى أنتجتها كل حضارة لتقدم من خلالها مفاهيمها الأساسية ، ولتصوغ من خلالها رؤى تفسر الكون والاجتماع الإنساني ، بالقول بل بالغ بعضهم ولا تكاد تخلو حضارة من أساطير بارزة بها وتميزها عن غيرها، وقد تكون هذه الأساطير خيالية بدرجة كبيرة ، ولا ترتبط بالواقع الثقافي برابطة مباشرة ، لكنها أيضا قد تستند لبعض الوقائع التاريخية ، وتتضمن بعض الأسماء والأمكنة والأحداث الحقيقية ، ثم تنتسج حولها قصصا لا صلة لها بالواقع (حسيبة ، د . مصطفى ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق، ص ٦٠) .

(٢) ينظر، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ .

(٤) ينظر ، قرشي ، فردين ، تجديد الفكر الديني في إيران ، ترجمة علي الموسوي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٨م ، ص ٧٨ .

الديني ، فالإحياء هو عملية إعادة الحياة لجانب متروك من الفكر الديني وذلك بتسليط الضوء عليه وإخراجه من حالة الإهمال والتجاهل الى حالة الاهتمام والتفاعل ، اما الإصلاح فهو عملية تهذيب الفكر الديني من الأمور الدخيلة عليه والخارجة في حقيقتها عنه ، وعلى هذا فان الحد الفاصل بين الإحياء والإصلاح وبين التجديد ، بان كلاً من الإحياء والإصلاح يعتمد على رؤى سابقة للنص الديني ، اما التجديد فيرتبط بتقديم رؤى جديدة وفهم جديد للدين والقضايا الدينية^(١).

وينظر الباحث ان "أركون " أعطى الأولوية للمسؤولية الفكرية على المسؤولية الأخلاقية ، بل حتى الروحية ، من أجل فهم وإعادة تقييم كل ما لم يعد صالحاً بنظره ، والإبقاء على العناصر الايجابية التي يمكن استخدامها في البناء الجديد، لذا هو بلور مفاهيم وأدوات ، أبدع في تطبيقها ، إلا انه انطلق من خارج الرؤية الدينية والأطر الإسلامية التقليدية ، وهو ينسجم في ذلك مع مفاهيم فلسفة الدين وأنساقها المشهورة^(٢) ، إذ تُدرس المفاهيم الدينية من الخارج ، وقيمها فيلسوف الدين وان لم يكن يؤمن بدين معين ، فمن هو محمد أركون وما تكوينه الفكري وما هي مرجعياته الفكرية ؟ .

(١) أركون، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) كما سيأتي في الفصل الثاني أنشاء الله تعالى .

الفصل الأول

سيرة محمد أركون وتكوينه الفكري

المبحث الأول: حياته وسيرته الشخصية

المبحث الثاني: المنهج والمرجعيات الفكرية

والفلسفية

المبحث الثالث: المشروع التجديدي

المبحث الرابع: المؤلفات والبحوث

الفصل الاول : سيرة محمد أركون وتكوينه الفكري

توطئة

لا شك أن المفكر محمد أركون هو أحد المسهمين في إضاءة فضاء الفلسفة والفكر عبر إسهاماته المتعددة والعبارة للاختصاصات ، لذا نتعرض بالحديث عن سيرة الجزائري المولد والشخصية المعاصرة ، وذلك بتفصيل القول عن حياته ومؤلفاته وأساتذته ومنهجه وتكوينه الفكري ، والإشارة إلى آخر ما ترجم من الكتب من إبداعاته وأفكاره وفلسفته ونقده ، والمنهجيات المتعددة التي وظفها ، وطبقها في مشروعه المعروف بالإسلاميات التطبيقية (١٩٧٢م) في جامعة السوربون^(*) ، كالمناهج النقدي والتفكيكي والتأريخي ، مستعينا بعلم الإنسان والمجتمع ، وقد ارتفع من الدراسات النقدية والتاريخية ورصد الظواهر إلى وضع مشروع على وفق معايير فلسفية ، متبعا أساليب معترفا بها في الغرب بحسب رأيه ، كما طرح كثير من الأسئلة والإشكاليات المهمة من خلال فكرة النقد ، لينتقل بعدها إلى التفكير في هذا النقد (بمعنى آخر سوف نقد الحداثة والقداثة في أن معا لكي نفتح الطرق المسدودة ونستكشف الحلول الفكرية الممكنة)^(١) ، في علميته ، ومنهجيته ، بمعنى القيام بمهمة نقد النقد، فكان لا بد من الإطلاع على أهم معالم السيرة الذاتية لمحمد أركون وأبرز مؤلفاته ، ومصادر فلسفته وفكره في الفكر العربي ثم في الفكر الغربي ، ومشروعه الفلسفي .

المبحث الأول:حياته وسيرته الشخصية

ولد محمد أركون سنة ١٩٢٨ بقرية " كابيلي " ، كما يؤرخ لنفسه(في منطقة في الجزائر ، منطقة القبائل ، منطقة يعيش فيها الناس خارج السلطة السياسية ، حتى فرنسا التي كانت في الجزائر ما كان لديها وجود عندنا ، ليس هناك فرنسي في منطقة جبلية ، جبال مرتفعة عالية تصل الى ٤٠٠٠ م ، ولدت في قرية ارتفاعها ١٢٠٠م عن مستوى سطح البحر ، كنا في منطقة لا يدخلها أحد ، المنطقة امازيغية ولغتها امازيغية ، واللغة الامازيغية ليست لها حروف هجاء)^(٢) ، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بدولة الجزائر ، وهو من

(*) يصرح أركون أن أول مقالة ومحاضرة ألقاها في باريس في جامعة السوربون ؛ عبرت عنها بـ ؛ "من الإسلاميات الكلاسيكية الى الإسلاميات التطبيقية" في سنة ١٩٧٢م ، وهو مفهوم جديد وما أستعمله احد الى اليوم، وما نافسني فيه أحد (ينظر، الرفاعي ،عبد الجبار ،حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛العدد ٤٧- ٤٨ ، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد ، ٢٠١١- ١٤٣٢هـ ، ص ٤٣) .

(١) أركون ؛ محمد،نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق،ص ٢٧٣ .

(٢) الرفاعي ،عبد الجبار ،حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛العدد ٤٥- ٤٦ ، مصدر سابق ، ص ١٨) .

أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، كما ان العائلة تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني ، وتمثل قرية "توريرت ميمون" الى جانب ست قرى أخرى " بني يني " ، وهي نفسها قرية مولود معمري ، وفي هذه القرية قضى طفولته ومراهقته ، وبدأ وهو في عمر سبع سنوات يتعلم اللغة الفرنسية في المدرسة الابتدائية ، حيث توجد مقالة يتحدث فيها عن السيرة الشخصية، وقد ظهرت أول مرة في كتاب جماعي بعنوان؛ "الأدب والظاهرة الشفهية في المغرب الكبير تحية الى مولود معمري" (١) . وعنوان المقال هو " مع مولود معمري في توريرت ميمون من الثقافة الشفهية الى الثقافة العالمية " Aves MOULOUD MAMMERI a Taourirt Mimoun, de la culture orale a la culture savante وهي المقالة التي ظهرت من جديد في كتابه Humanisme et islam combats et propositions وطبع ٢٠٠٥ م (٢) ، ويذكر انه (اقتنيت منذ صغري نوعا من الثقافةأمي لا تقرأ ولا تكتب ، أبي خرج من أجل ان يعمل ، ذهب الى منطقة وهران غرب الجزائر ، بالقرب من المغرب) (٣) ، ويقول أيضا(أنا نفسي شخصا إحدى نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له " المجتمع القبائلي الجزائري " فأمي وأخواتي وعماتي لا يعرفن العربية ولا الفرنسية ، مثلهن في ذلك مثل الكثيرات من الجزائريات والمغربيات) (٤) .

تعلم أركون العربية بعد خروجه من منطقة القبائل، وقبل (سن السابعة عشر لم أكن أعرف العربية اطلاقا ثم تعلمتها ؛ ربما مع شيء من السهولة لأنني كنت اسمعها في الشارع ، تعلمتها في الكتب) (٥) بعد التحاقه بالمدرسة الثانوية في "وهران" من جهة غرب الجزائر ، بالإضافة الى معرفته اللغة الفرنسية ، حيث انتقل بين ثانويتين وهما "ارديون ولاموسيير" وفيهما أمضى دراسته الثانوية ويصفها أركون بأنها(فرنسية علمانية*) أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة ، وكنت

(١) ينظر، مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ؛ مقاربات فكرية ، منشورات الاختلاف ، دار الامان ، الرباط - الجزائر - بيروت ، ط ١ ، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م ، ص ٢٣ ، عن

MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et Islam combats et propositions, librairie philosophique J. VRIN, Paris,2005,p 295

وهو الكتاب الذي ترجمه وقدمه د. محمود عزب ؛ بعنوان الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ١ ، كانون الثاني (يناير) ٢٠١٠ ، ص ٨ ، ص ٢٨٥ . وقد أحال أركون الى سيرته الذاتية في كتابه الآخر ايضا " قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟" (ينظر ، أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ، مصدر سابق ، ص ٣٠)

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٣) الرفاعي ، عبد الجبار ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛ العدد ٤٥ - ٤٦ ، مصدر سابق، ص ١٨ - ١٩ .

(٤) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوربا ، الغرب ، رهانات المعنى وارادات الهيمنة ، ترجمة وإسهام هاشم صالح ، مصدر سابق، ص ١٢٢ .

(٥) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ؛ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، ترجمة جمال شحيد ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق- سوريا ، ط ١ ، عام ٢٠٠١ ، ص ١٦٧ .

(* مفهوم العلمانية واسع جداً وضيق جداً في آن ، فهو واسع لأنه يعني في تحليل أولي الأنظمة التي تحترم =

بعيدا عن كل مكتبة عربية (١)، كما يقول انه (عندما خرجت من المنطقة القبائلية لالتحق بالمدسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية ، كان علي من جهة ان أتعلم العربية واكتشف المجتمع الناطق بالعربية وليس بالبربرية ، ومن جهة ثانية كان علي ان اكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر) (٢).

ثم التحق محمد أركون بجامعة الجزائر ، حيث حصل (١٩٥٢ م) على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي ، كما حصل على دبلوم الدراسات العليا حول " الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين " ، كما اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية " الحراش " بالجزائر التي كانت تعرف باسم " ميزون كاريه " maison carree (٣) .

ويصف أركون أحوال أساتذة جامعة الجزائر في ذلك الوقت حيث يقول (لان أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن هناك أية بنية ثقافية ، كانت الصحراء ، لقد تعلمت على يد شخص يشبه " هنري بيريس " الذي كان مربياً ممتازاً ، لقد كان معلماً قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية الى وضعنا، مع العلم ان الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وان الحرب ستشعب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة ١٩٥١) (٤)، ولكن أركون يؤكد بان علماء الدين في ذلك الحين استبعدوا المجتمع البربري الذي نشأ فيه عن عاداته وجذوره ، لان موقف هؤلاء العلماء كان مليئاً بالقهر والصد ، فلذلك رفضهم ، كما رفض المستعمر وكل شيء يدور حوله (ماذا أقول عن العرف ؟ انه يتضمن كما هو الحال في التراث الإسلامي ، أشياء قديمة بالية يجب أن تخضع للنقد نفسه) (٥) .

لقد أثرت شخصية " هنري بيريس " في أركون عدة سنين بتكوينها رؤية خاصة للدراسات

=حرية الضمير ، بمعنى ان تلك الأنظمة تفترض أن الدولة ليست ملكاً لفئة من السكان ، وإنما هي للجميع ، للشعب " laos باليونانية " ، من دون أدنى تمييز بين الأفراد تبعاً لتوجهاتهم في الحياة . وهو ضيق ، اذا كان التعبير نفسه والمعركة ضد الكهنوتية التي يحيل إليها ، يعكسان بقوة مدلولاً في التقليد الفرنسي يتضمن ، بالإضافة إلى تأكيد الحرية الدينية ، مبدأ فصل الدين عن الدولة (هارشير ، غي ، العلمانية ، ط ١ ، دار المدى ، دمشق ، ٢٠٠٥ ، ص ٥) .و يعرف احد الباحثين ؛ العلمانية بأنها نزعة استقلالية بشرية انبثت على انسلاخ عن سيطرة المفاهيم الدينية المسلطة على الإنسان ، وهو رد فعل منطبق أساساً على الفكر الكنسي الذي اضطهد العلماء وأهل الرأي المخالف (القاسمي، فتحي ، العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً ، الدار التونسية، تونس، ١٩٩٤ ، ص ١٣٧) .

(١) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ؛ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، المصدر السابق ، ص ١٦٨ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧ .

(٣) ينظر، مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٢٣ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤ .

(٥) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ؛ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ١٦٩ .

العربية والإسلامية ونمط من السلطة الأكاديمية للاستشراق^(*) ولم تتغير هذه الرؤية إلا بعد ذهابه الى باريس واكتشافه لـ "مدرسة الحوليات^(**)" وممثليها، ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر، حيث لم يكن يقدر على التصريح بأي شيء، ويصف الوضع قائلاً (كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة، وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون منعها والتضييق عليها الى أكبر حد ممكن^(١)). وتجدر الإشارة ان أركون يقر بأن شخصيتين كان لهما أثر في نفسه، غير شخصية "هنري بيريس" بل ويقارن ظروفه بهما:

١- "ابن خلدون ١٣٣٢م - ١٤٠٦م"^(***) الذي ولد في بيت علم وأدب عربي وعندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة كبيرة، لذا أركون يتحسر لفقدائها (فقد نشأت في الجزائر أبان الأربعينات والخمسينات، ولم احظ بمثل تلك المكتبة، لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء حكم

(*) الإستشراق؛ هو " واقع معرفي مارسه أوربا على الشرق، حتى قبل ظهور كلمة مستشرق لأول مرة بالإنكليزية في ١٧٧٩م ثم بالفرنسية في ١٧٩٩م وقيل تبني الأكاديمية الفرنسية لكلمة استشرق في ١٨٣٨م وكان النشاط الواسع للإستشراق والذي يمتد لقرون " قد اثر في تكوين الثقافة العربية في العصر الحديث كل التأثير، حتى غدا من الصعب أن نتصور التنوع الشديد في مباحث " الإستشراق " وطرقه ومناهجه وأساليبه، فضلا عن أهدافه وأغراضه ومناحيه إضافة الى تحديد المفاهيم جميعها التي أشاعها سلبا وإيجابا بشكل عفوي وعن قصد (ينظر؛ حميش، د. سالم، الإستشراق في أفق انسداد، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط ١، ١٩٩١، ص ٧) (وينظر ايضا؛ الأعسم، د. عبد الأمير، الإستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر، مجلة الإستشراق، ١٩٨٧م، دار الشؤون الثقافية، العدد الأول، كانون الثاني، ص ١٤).

(**) مدرسة الحوليات؛ نشأت ١٩٢٩م في إطار مجلة الحوليات الإقتصادية والإجتماعية في فرنسا التي أسسها "مارك بلوك" و "لوسين فيفر"، إن أسلوب مدرسة الحوليات في كتابة التاريخ هو أسلوب أفقي، إذ بين "فيفر" طبيعة هذا المنظور الأفقي بقوله: إن يكون التاريخ شاملاً يعني انه يهتم بكل الفعاليات البشرية، أي بكل ماله أهمية في وجود الإنسان ونشاطه وأذواقه وأزياءه. لقد أكد فيفر على إن التاريخ الجديد يجب أن يحرر نفسه من الوثائق وما تفرضه من تحديات وان يكون منفتحاً لكل مكتشفات وطرق العلوم الأخرى كالجغرافية والاقتصاد، وعلم الاجتماع وعلم النفس.. الخ (ينظر؛ الملاح، الدكتور هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٤٨٠-٤٨٥) (ويعود الفضل في تطبيق برنامجها الغني على الشرق الإسلامي الى المؤرخ "كلود كاهين" أسهمت مدرسة الحوليات في إبعاد أركون من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ، لأنها تنتقد التوقف فقط عند المنهجية الفلولوجية والتاريخية والاكتفاء بتطبيقها، أي تلك النظرة التي يكمن همها كله في البحث عن الأصول الماضية للأفكار الحاضرة " انها منهجية خطية مستقيمة ممتدة من الماضي الى الحاضر والبحث في أصول الأفكار وتأثيراتها عبر التاريخ (ينظر، أركون، محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي؛ جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط ١، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م ص ٦٠، ص ٦١)

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٢٦٤.

(***) عبد الرحمن ابن محمد ابن خلدون ٧٣٢هـ - ٨٠٨هـ؛ من عائلة اشبيلية هاجرت الى تونس درس اللغة والفقه القرآن على والده، عاش حياة صاخبة وتقلب مع العهود وأولياء العهد منتصراً ومنقلباً على الضعيف حتى حظ به الرجال أخيراً في القاهرة حيث تولى التدريس في الأزهر، من مؤلفاته؛ كتاب العبر ومن ضمنها "مقدمته"، وديوان المبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، وتعد مقدمته دائرة معارف عقلية وفنية وتاريخية ولغوية وفلسفية (ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، مصدر سابق، ص ٢١، وينظر ايضا، الفا، روني ايلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مصدر سابق، ص ١٩-٢٠)

الجمهورية الفرنسية الثالثة وكنت بعيدا عن كل مكتبة عربية لقد اختلف الأمر ، كان علي ان أقاتل وحدي^(١) . اما عن جهة التأثير فيذكر بأنه وجد في كتابات ابن خلدون عناصر مهمة في دراسة المجتمع ، وتفسير أسباب التغيرات الاجتماعية ، والقوى التي تحرك حياة الناس وأصل الدولة والقانون والسياسة ، وما يدرس الآن في علم السوسولوجية^(*) ؛ العلم الذي يرد كل شيء إلى المجتمع ، واستكشاف التحولات في حياة الإنسان^(٢) .

٢- "مولود معمري" ابن القرية التي ينتمي إليها أركون في إشارة إلى عائلة لها مكانة مرموقة في "توريرت ميمون" أي التي ولد فيها ، ويذكر أركون ان شخصية "مولود معمري" تنتمي إلى عائلة غنية ، ذات سمعة جيدة ، ليس فقط في القرية (وإنما في كل الدوار ، في السنوات ١٩٤٥م-١٩٥٢م المثقف اللامع والأنيق والمحبوب في القرية ، وكان له الحظ انه درس في باريس وحصل على شهادة ليسانس في الآداب الكلاسيكية ، وسافر إلى المغرب ، لقضاء فترة إلى جانب عمه "الوناس" ، فكان معلما ، وكان أبوه هو أمين القرية ويمثل الذاكرة الجماعية للقرية ويحظى بمكانة كبيرة في دوار بني يني^(٣))

وأركون يروي ما حدث في قريته بعد تخرجه سنة ١٩٥٢م من جامعة الجزائر بشهادة "ليسانس" في اللغة والأدب العربي حيث شعر إنه بالإمكان لأول مرة أن يعوض عن المعوقات الاجتماعية التي كان يتسبب فيها وضعه آنذاك بان (كان عوضني اني اعرف لغة هي العربية ، واني أستطيع قراءة مصادر الدين الحق)^(٤) أمام عائلة معمري في قريته ، وتتمثل هذه الحادثة في إنه ألقى محاضرة في "نادي ريفي" حول ظروف المرأة الريفية ، ولكن الذي حدث ان أمين القرية "إدريس معمري" وهو والد "مولود معمري" نهره بشكل عنيف لأنه لم يطلب منه الإذن بمخاطبة أهل "بني يني" ، وان أركون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائته للعائلات الدنيا ، وهو بذلك خرق قواعد القرية القائمة والذي شفع لمحمد أركون هو كون والده معروف بسلوكه القويم ، حيث كان لهذه الحادثة أثر عميق في شخصية ومسار أركون الفكري بحسبه، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية^(٥) ، كما ان هذا لم يقصر من همته رغم قلة حيلته والسبب يقول أركون (أنني

(١) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٦٨ .
(*) أي العلم الذي يهتم بدراسة المجتمعات والمجموعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية (بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، منشورات الزمن ، الرباط - الدار البيضاء ، ط ١ ، ٢٠١٠م ، ص ٢١٨)

(٢) ينظر، أركون ، د. محمد ، لوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٦م ، ص ١٩٠ .

(٣) أركون ، محمد ، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ .

(٥) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ . وينظر ايضا ، هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٦٩ .

شغوف بقراءة الكتب ، لأنها تعلمك أشياء لذيذة فكرياً ومحركة^(١). والمحطة الأهم بنظر أركون هي انتقاله الى فرنسا في (١٩٧٥ م) عندما سجل بحثاً "لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل" ولكن اندلاع الثورة والعمليات العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع ، عندها أشار عليه المستشرق الفرنسي "ريجيس بلاشير^(*)" في السوربون بتسجيل مشروع بحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" لنيل درجة الدكتوراه، وهو البحث الذي نال به تلك الشهادة^(٢)، ويذكر أركون ان استماعه الى دروس هذا المستشرق كان السبب الذي جعله يصمم على تركيز أبحاثه على ما كان قد دعاه (بـ "الحدث القرآني" تمييزاً له عن "الحدث الإسلامي"، وقد نتج من ذلك أول كتاب لي بعد أطروحتي عن الانسية العربية ، وكان بعنوان "قراءات في القرآن" (١٩٨٢م)^(٣).

وبعد ذلك دخل الجامعة الفرنسية في جامعة السوربون كأستاذ لتأريخ الفكر عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً، منذ حصوله على درجة الدكتوراه سنة ١٩٦٨م ، ثم عمل أستاذ زائر في كثير من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة، كما عمل باحثاً مرافقاً في برلين سنة ١٩٨٦ وفي عام ١٩٩٣م شغل منصب عضو مجلس إدارة في إحدى معاهد الدراسات الإسلامية في لندن^(٤) ، ثم تقاعد وكانت وفاته في سنة ٢٠١٠م على أثر مرض عضال^(٥) وودع (الى مثواه الأخير في مقبرة الشهداء الملاصقة مباشرة للمسجد ،...وعلى بعد خطوات من مفكر كبير آخر هو محمد عابد الجابري^(٦)) في الدار البيضاء ، انه مزدوج الثقافات متعدد اللغات ، ويرصد كل

(١) الرفاعي، عبد الجبار ، حوار مع محمد أركون ،مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛العدد ٤٥ - ٤٦ ، مصدر سابق، ص ٣٨. (*ريجيس بلاشير ١٩٠٠م- ١٩٧٣م؛مستشرق فرنسي، قضى دراسته الثانوية في مدرسة فرنسية في الدار البيضاء وفي عام ١٩٣٦م حصل على دكتوراه الدولة من جامعة باريس برسالتين؛الأولى عن شاعر عربي من القرن الرابع الهجري وهو" أبو الطيب المتنبي" ، والثانية ترجمة فرنسية لكتاب "طبقات الأمم" لصاعد الأندلسي ، شغل منصب مدير معهد الدراسات الإسلامية الملحق بجامعة باريس ١٩٥٦م ، ومن كتبه ؛ تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس الهجري ثلاثة أجزاء ،ترجمة القرآن {الكريم} الى الفرنسية ، مع مقدمة طويلة وتفسير قصير ، وقد رتب القرآن الكريم وفقاً لما ظنه انه ترتيب نزول السور والآيات ، وفي طبعة أخرى واسعة الانتشار عاد الى الترتيب الأصلي الوارد في المصحف عام ١٩٥٦م وفي ١٢٣٩صفحة ، وصنف كتاباً صغيراً لخص فيه أبحاث المستشرقين الذين كتبوا عن حياة النبي (بدوي ، د.عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٣ ، تموز "يونيو" ١٩٩٣م ، ص ١٢٧).

(٢) ينظر ، هالبير، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ،مصدر سابق ، ص ٧

(٣) أركون ،محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٠٤ .

(٤) ينظر ، هالبير، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ،مصدر سابق ، ص ٧ .

(٥) الرفاعي، عبد الجبار ، حوار مع محمد أركون ،مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛العدد ٤٧- ٤٨ ، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٦) (أركون ،محمد، تحرير الوعي الإسلامي ؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح ،دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط١ ، نيسان " ابريل " ٢٠١١م ، مقدمة المترجم ، ص ١٣ .

جديد في مجال الفكر الفلسفي والتاريخي والديني في الغرب ، وأنجز كثير من الأعمال الفلسفية والفكرية والتأريخية باللغات الفرنسية والانكليزية وباللغة العربية "بدرجة ضئيلة جدا"، وما لاحظته الباحث حول مؤلفات أركون أن كتبه مجموعة من الأبحاث ذات طابع إشكالي في مجال الدين والتاريخ، والفلسفة ، والسياسة ، والأخلاق وأغلبها باللغة الفرنسية ، والانكليزية ومقدمة للبعض المترجم منها بالعربية ، وبشكل عام فإن كتبه هي عبارة عن مجموعة من الأبحاث والدراسات تدور حول إشكاليات ونقد عقلي وديني تاريخي وفلسفي ، وهي إشكالية دراسة الفكر الديني دراسة نقدية ، وبمناهج غربية حديثة من أجل التعرف على التيارات الإنسانية والعقلانية في التراث الديني والعربي ، يقول أركون (نحن بحاجة الى إعادة استكشاف لتلك الحقبة المبدعة من تاريخنا من أجل التعرف على التيارات الإنسانية والعقلانية في تراثنا ، فتراثنا ليس كله أصوليات متزمتة أو ظلاميات فكرية متحجرة كما تزعم وسائل الإعلام الغربية أو قسم كبير منها، تراثنا كان منارة للبشرية في فترة من الفترات ، وحضارتنا كانت أعظم الحضارات لعدة قرون ، وأنا أفتخر بان أسلافي هم أشخاص من نوع المأمون والنظام وأبي العلاء المعري وابن المقفع وحنين بن اسحاق وجابر بن حيان وأبي بكر الرازي وابن الطفيل وابن باجة والتوحيدي وابن سينا وابن عربي وعشرات الآخرين ، وبالتالي فتراثنا تراثان او وجهان ككل التراثات البشرية ؛ وجه مشرق ووجه معتم ، وجه أصولي ووجه تنويري، ولكن المشكلة هي إننا لا نحتمي الا بالوجه المعتم وننسى الآخر المضيئ حتى كأنه ليس منا، لقد تنكرنا له وطمسناه الى درجة أنه اختفى كليا عن الأنظار والى درجة ان الإسلام ككل أصبح متطابقا مع التيار السلفي فقط. وهذا اكبر دليل على مدى انحطاطنا الحالي وتدهورنا. ولذلك نقول نعم ينبغي تدريس نصوص الفارابي وابن سينا والمعتزلة(*) وابن رشد وسواهم في مدارسنا الثانوية وجامعاتنا ولكن مع إضافة نصوص ديكرات وسبينوزا(**) وكانط وهيغل الخ.. وهكذا نجمع بين التنوير العربي والتنوير

(*)المعتزلة إحدى الفرق الإسلامية الكبرى ، والتي ظهرت في القرن الثاني للهجرة ، باعتزال واصل بن عطاء " ت ١٣٠هـ" مجلس أستاذه الحسن البصري " ت ١١٠" واختلافه معه ، وقد نهج المعتزلة نهجا عقليا صارما في بحث العقائد الإسلامية (ينظر سبحاني ، جعفر ، بحوث في الملل والنحل ، مؤسسة الإمام الصادق "عليه السلام" ، قم ، ط٢ ، ١٤٢٤هـ ، ج ٣ ، ص ٢٣٨ - ٢٣٩)

(**) باروخ سبينوزا ١٦٣٢م-١٦٧٧م؛ فيلسوف هولندي قضى معظم حياته في الدرس والتأمل ، تمرد على طائفته اليهودية حتى اتهم بالمروق ، وفلسفته تنحو نحو وحدة الوجود ، من مؤلفاته رسالة في اللاهوت والسياسة، وكتاب الأخلاق ، ومبادئ الفلسفة الديكارتية ،رسالة وجيزة في الله والإنسان ، إصلاح العقل (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مصدر سابق، ص ٥٤٨).

الأوروبي الذي لحقه مباشرة وتجاوزه وأضاف إليه الكثير بعد ان استوعب أهم إنجازاته^(١) ، مما حفز أركون الى وضع مشروعاً لقراءة القرآن الكريم ، والتراث الإسلامي ، وجمع بحوثه حول القرآن الكريم في عدة كتب ، وتاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ومدفوعاً بمعطيات جديدة في العلوم الإنسانية ، وبدعوى الخروج من طرق المستشرقين في وصف التراث ، والقيام بقراءات ايبستمولوجية^(*) ولسانية ونقدية قانلاً (ولهذا السبب تحدثت عن تاريخية العقل^(**)) ، أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل ، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق العقل ، هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي ، فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مطلقاً^(***) او مجرد يقبع خارج الزمان والمكان ، وإنما هو شيء مرتبط بحثيات وظروف محددة تماماً^(٢) ، على سبيل الاختبار لعلوم وأساليب جديدة في الدراسات الإسلامية ، فكان لابد من عرض مما استطاع الباحث التوصل اليه من المرجعيات الفكرية لأركون ومنهجه .

المبحث الثاني: المنهج والمرجعيات الفكرية والفلسفية

المطلب الاول المنهج:

ان المشتغل بالفلسفة أو غيرها من العلوم ، لا يمكنه ان يهمل مسألة المنهج كطريق ممهدة للبحث^(٣) ، كذلك ان الذي اختار البحث في الفكر الديني وفلسفته لا يستطيع ان يغض الطرف عن مسألة مهمة تعترضه إلا وهي اختيار الأدوات التي سيستعين بها لكي يحقق عمله ، وينجزه على

(١) أركون ، محمد ، فيلسوف النزعة الإنسانية في الإسلام ، نيسان "أبريل" ٢٠١١ م ، حوار مع هاشم صالح ، نشر على الانترنت في مقال بعنوان هل أركون فيلسوف؟ وبأي معنى؟ .

<http://www.philo.8m.com/arkou.htm>

(*) الايبستمولوجية ؛ دراسة نقدية للعلوم " مبادئها ومناهجها وقيمتها" من أجل تحديد أصلها وقيمتها ووظيفتها(بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، مصدر سابق ، ص ٢١٥)
 (**) ويضيف اليها "تاريخية النص" كما سيأتي في الفصل الرابع إنشاء الله تعالى ، وايضا ما وظفه في فلسفة المعنى كأحد القضايا التي تسعى لها فلسفة الدين كما سيذكر الباحث في الفصل الثاني في موضوعات فلسفة الدين هي " فكرة تاريخية المعنى " في موضع النقد المركز على القضايا الأساسية التي حاول أركون ادخلها وإعادة تنشيطها واعتبرها مساهمة منه في ما دعاه " بالعقل الاستطلاعي ، المستقبلي ، المنبثق حديثاً " أي عقل الحداثة (ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٥)
 (***) يستخدم هيجل ايضاً كلمة " المطلق " كصفة ، فهو يتوج كتاب "ظاهريات الروح " ، " بالمعرفة المطلقة" في مقابل : العقل ، والروح ، والدين ، وينتهي كتاب " علم المنطق " ؛ "بالفكرة المطلقة" في مقابل الحياة ، وفكرة المعرفة ، والقيمة التي يصل اليها المذهب كله في "الموسوعة " والجزء الثالث هي " الروح المطلق " في مقابل " الروح الذاتي " و" الروح الموضوعي " ، ويشير كتابه " علم المنطق " الى الاختلاف المطلق " في مقابل الاختلاف والتضاد(أنودد، ميخائيل ، معجم مصطلحات هيجل ، ترجمة وتقديم وتعليق امام عبد الفتاح امام ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، ط٢ ، ٢٠٠٨ ، ص ٦٢)

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٣٤ .
 (٣) فقد كان أرسطو يرى في المنهج انه "صناعة نظرية تعرفنا الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً وأياً القياسات برهاناً"(الاعرجي ، ستار جبر حمود ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة ، العراق- بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٨ م ، ص ٢٢ ، نقلاً عن النشار ، علي سامي ، المنطق الصوري ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٠ م ، ص ٥).

نحو تام ، ولكن يبقى السؤال أي منهج نعتد ؟ لقد عالج أركون هذه المسألة عن طريق تبني مناهج علوم الإنسان والمجتمع .

اذ اختار أركون لنفسه منهجا لإعادة قراءة التراث الفكري للأديان في ضوء علوم العصر وحاجاته الثقافية ، وتنوع وتعدد المنهج في أبحاثه ومؤلفاته كلها ، فغدا مجمل ما يكتبه بشكل دراسات ومقالات ومناقشات ، حتى أشتهر في أوروبا وأمريكا ، وهو اليوم مرجع فكري في هذه الدول^(١) كونه سعى الى دراسة الإسلام بتطبيق (المنهجيات والإشكاليات الجديدة ، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية وألسنيه وسيميائية^(*) دلالية وانثربولوجية^(**) وفلسفية^(٢)) ، حتى يتعذر على الباحث ذكرها وتحليلها كلها في هذه الأطروحة ويخرجها من الغاية التي خطط لها العنوان ، لذا سأكتفي بما أمكن تحصيله منها .

ونظرا للخصوصية التي تمتاز بها كتابات محمد أركون العربي المولد ، عن غيره بتوظيفه المناهج والمفاهيم الفلسفية وعلوم الإنسان والمجتمع ، الحديثة من جهة ، ونقده لمختلف الرؤى الأخرى للتراث الديني الإسلامي والإستشراقي من جهة أخرى، وتحليل وتفكيك المضامين الجزئية المكونة للتصور والفكر الديني والوقوف على الدلالات الدقيقة للمفاهيم ، وإعادة قراءة التراث والنظر إليه بآليات العقل الحديث ، بعد نقده للحدثة ، والدعوة إلى ما يسميه "فكرما فوق الحدثة"^(٣) ، والمقاربات^(***) المنهجية التي يدعو إلى تبنيها في قراءة التراث الإسلامي قراءة

(١) ينظر ، أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط ١ ، حزيران - يونيو ٢٠٠٨م ، ص ٣١ .

(*) علم السيميائيات ؛ علم الإشارات يتألف من مجموعة جهود فكرية ، وأعترف بوجود هذا العلم فيما بعد الخمسينيات من القرن العشرين ، ويؤكد على قيام مفهوم العلامة على التمييز بين الشكل والمعنى ، والشيء أو المحسوس والمُدرَك والمرجع ، أي مفهوم ذو أسس فلسفية تحاول تفسير العلاقة بين اللغة والوجود ، كما لم تُنر مسألة العلامة في مرحلة زمنية ما من دون إضافات وتفسيرات انسجمت مع الاتجاهات الفكرية السائدة . (كاظم، صلاح هادي ، السيميائية العربية ؛ بحث في أنظمة الإشارات عند العرب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٨م ، ص ٤٤) .

(**) الأنثروبولوجية الفلسفية philosophical anthropology ؛ اتجاه في الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين متمثلا بـ " شيلر ، غيلهين ، روتهاكر " يعتمد على هذه أو تلك من سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح كافة القضايا الفلسفية وحلها (حسية ، مصطفى ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ١٠٤) . أو الأنثروبولوجية: هي مجموعة من العلوم موضوعها دراسة الإنسان ، والأنثروبولوجية الدينية كما يقصد محمد أركون ؛ دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة وتطبيق نفس المنهجية عليها (ينظر ، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ١٤١)

(٢) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٦ .

(٣) ينظر ؛ أركون ، محمد ، الحدثة وما بعد الحدثة العربية ، أعمال مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري ، دار نترا للنشر والتوزيع ، سوريا - دمشق ، ط ١ ، ٢٠٠٥م ، كلمة المحرر ، ص ١٣ - ص ١٤ .

(***) يرجع مدلول مصطلح المقاربة في اللغة إلى الدنو والاقتراب ، مع السداد وملامسة الحق ، فيقال ؛ قارب فلان فلانا إذا داناه ، كما يقال ؛ قارب الشيء إذا صدق وترك الغلو ومنه ؛ قارب ، أي ؛ أدخل السيف في القراب ، وإعادة تركيب اللفظ للزمته "المقاربة المنهجية" نستطيع القول بأن هذه الملازمة تعني بصورة إيجابية الدنو من النص والمنهج والصدق في التعاطي معه بعيدا عن الحكم المسبق (ينظر ؛ العلابي ، الشيخ عبد الله ، وآخرون ، المنجد في الإعلام ، دار الشروق ، بيروت - لبنان ، ط ٣٠ ، ١٩٩١م مادة "قرب ")

علمية حدائية^(١) ، مع الإشارة الى صعوبة فهم بعض النصوص باعتراف أغلب الدارسين له، نظرا لاستعماله المكثف لأحدث المصطلحات والمناهج الخاصة بعلم الإنسان والمجتمع ، التي تفتقر اليها المكتبات العربية للكتب والمتخصصة فيها^(٢). هكذا يصف أركون المقاربة في قرأته التراث الإسلامي (إنها تهضم وتتمثل في أن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي^(*) للمؤمنين والالتزام الفيلولوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع " و لكن ليس الوضعي" والمنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا^(**) والضبط النقدي للفيلسوف^(٣) كما يستعين أركون بالمقاربات المنهجية الحديثة كالأنثروبولوجية الفلسفية ويوظفها في أبحاثه .

لذا عمد أركون الى اختيار نصوص كنموذج "فخر الدين الرازي"^(***) (٣٥٤٣هـ - ٦٠٥هـ) الذي استعان بعلم عصره كعلوم اللسان وعلوم التاريخ والطب والفلسفة ، ليكتب تفسيره "التفسير الكبير" ، يعلق أركون على هذا الكتاب بأنه (يلجأ إلى قراءات عديدة لكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها ، نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية ، ونجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص ، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية العلمية "بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره" كما نجد القراءة التيولوجية والقراءة الأدبية "الإعجاز والبلاغة"^(٤)).

(١) ينظر الى طرق المقاربة التي اتبعتها أركون في كتابه ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار . البيضاء، ط ٢، عام ١٩٩٦]، ص ١١٨ - ١٢٢ .
(٢) ينظر ؛ مسرحي ، فارح ، الحدائث في فكر محمد أركون مقاربة أولية ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، منشورات الاختلاف ، ط ١ ، الجزائر - بيروت ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ، ص ٩- ١٥ .

(*) التيولوجيا ؛ هي دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين (بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل

ونقد، مصدر سابق، ص ٢١٧، نقلا عن Dictionnaire enclopedique illustre Larousse, p.1355

(**) ظهر مصطلح الأنثروبولوجيا في بريطانيا عام ١٥٩٣ ، وكان المقصود به دراسة الإنسان من جميع جوانبه الطبيعية والسيكولوجية والاجتماعية ، ومنهجه يهدف الى تحديد كل عناصر الثقافة في مجتمع ما، وظل يحمل معنى الدراسة المقارنة للجنس البشري ، إلا أن تزايد البحث ، أدى إلى تطورات مهمة في النظر إلى الأنثروبولوجيا ، وخاصة في علاقتها بالعلوم المتفرعة منها وغيرها من الدراسات التي تتصل بدراسة الإنسان ، وكلمة " أنثروبولوجيا " من الناحية الاشتقاقية مشتقة من الكلمة الإغريقية Anthropon ، أي الإنسان ؛ والكلمة Logy أي العلم ، وأقسام الأنثروبولوجيا العامة ؛ الأنثروبولوجيا الطبيعية ، الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، الأنثروبولوجيا الحضارية أو الثقافية ، الأنثروبولوجيا التطبيقية (ينظر؛ أبو هلال ، أحمد ، مقدّمة في الأنثروبولوجيا التربوية ، المطابع التعاونية ، الأردن- عمّان ، ١٩٧٤م ، ص ٧) .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٦٤ .

(***) أبو عبد الله فخر الدين الرازي ؛ فقيه متكلم مفسر للقرآن وفيلسوف ، وفي فلسفته حاول التوفيق بين الفلسفة والدين جامعاً بين المباحث الفلسفية والكلامية والدينية ، منتقدا تأويلات المعتزلة للقرآن ، من مؤلفاته في الفلسفة؛ شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، لباب الإشارات ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، وفي الفقه؛ أصول الشافعية المحصول ، معالم أصول الدين ، في علم الكلام ؛ مباحث مشرقية ، في تفسير القرآن الكريم ؛ مفاتيح الغيب (ينظر، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٧٢-٤٧٣) .

(٤) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٤ .

واركون يعدّ "الرازي" في قراءته له ككل القراءات العديدة^(١) والمترابطة عبر التاريخ والممارسة سابقا والمبجلة دائما ، تخدمنا في استكشاف الخيال الإسلامي والعقل الإسلامي، ولكنه لا يجد فيها كمعاصر أهمية في دراسة إمكانية القرآن الكريم على ان يعني ويولد المعنى ضمن سياق تاريخي واجتماعي وثقافي جد مختلف ، واركون يشير الى موقف تعددي من اجل الفهم ، وانه لو لم يتخذ هذا الموقف منهجيا ، لكننا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي "قابليته لأن يعني^(*)" أي لان يعطي معنى ما باستمرار ويولد هذا المعنى^(٢) .

وهذا ما يجده الباحث في قراءة أركون وتحليله ونقده للفكر الإسلامي بهدف (تجاوز الصرامة^(**)) النظرية النزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي^(***) لمؤرخ الأفكار وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط ، كما ونهدف إلى تجاوز الشكلائية المجردة للبنىوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية السيميائية للدلالة على الشروط البسيكولوجية^(****) الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها، نريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية والنظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية و التقسيمات الاعتبائية للفلسفة والثنولوجيا الكلاسيكية^(٣)، ويلاحظ الباحث الكم

(١) ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ٩٨ .
(*) أي قابليته لتوليد المعنى وللإيحاء ؛ ومن الواضح ان أركون يستفيد هنا من احد أهم دروس النقد الجديد في فرنسا الا وهو القراءة التعددية للنص، او تعددية معنى النص(أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٢٧٤).

(٢) ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٤ .
(**) الصرامة التي يوظفها ويتبناها أركون هو ما استعاره من المفكر الأمريكي ذي الأصل البولوني "ميلتون روكيش" بان الصرامة العقلية بحسب مترجمه د. هاشم صالح ، هي " عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري او العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك ، وعدم القدرة على إعادة ترتيب او تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر (ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص ٥، عن ديكونشي ، جان بيير، نظرية روكيش ، مجلة ارشيف علم الاجتماع الأديان، عدد ٣٠ ، ١٩٧٠م ، ص ٦)

(***) تعود بلورة مصطلح ما دعاه أركون في أبحاثه خاصة في كتابه " نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدى ، " الموضوعاتية التاريخية – المتعالية " الى ميشيل فوكو في كتابه " اركولوجيا المعرفة " ، غاليمار ، ١٩٦٩م (ينظر، أركون، محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدى، مصدر سابق، الهامش ، ص ٥٦، وينظر ايضا، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، الهامش، ص ٢٧٥).

(****) البسيكولوجية، علم النفس . وسيأتي الحديث عنه في موضع العلوم التي يستفيد منها فيلسوف الدين في بحثه .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٣ .

من المفاهيم والمصطلحات الذي ينطوي عليه هذا النص ، كما لا يوجد منهج معين من المناهج يستطيع بمفرده كأداة تستوفي دراسة قضايا كل التراث ، ويصرح أركون نفسه بالصعوبة التي واجهها في مسألة المفردات والمصطلحات في دراسة القضايا الدينية، يقول (أولاً قضايا منهجية؛ أول صعوبة ينبغي علينا مواجهتها هي مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراستها) (١) .

ومن أهم المناهج التي ذكرها أركون لتحليل التراث الإسلامي ، وفي نقده للعقل "المنهجية التاريخية" والتي أخرجته من منهجية كان يعتقد انها مقيدة للفكر والصواب وان كان يصف طريقة عملها بالعلمي بالخصوص الكتاب غير الترجمة لـ"فان إيس" (*) ، انه المنهج الفيلولوجي (**). الاستشراقي، ويعود ذلك لتأثره بالمنهجية التاريخية إلى "لوسيان فيفر" (***) "حيث قدم "لوسيان" محاضرة بعنوان "دين رابلية" (****) بجامعة الجزائر في خمسينيات القرن العشرين ، مما شحنت همة أركون ليقرأ مجلة "الحواليات" ليتعرف على مدرسة الحواليات والتي نقدت "التاريخ الوقائعي أو الحديث" الذي يعرض الوقائع ، ويوظف مفهوم "المدة الطويلة" بدل "المدة القصيرة" ، لأنها بحسب هذه المدرسة هي سطح التاريخ وخلف هذه الوقائع هنالك عوامل أخرى، ولها علاقة بمنهج علم النفس التاريخي والذي أهتم بها أركون ايضا والتي تدرس تاريخ كلا من

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المصدر السابق، ص ١٦٠ .
(*) فان إيس؛ احد أقطاب المدرسة الفيلولوجية الألماني في القرن ١٩ ، له كتاب يقول عنه أركون ؛ انه مكرس لدراسة فترة التكوين الأولى للفكر الإسلامي (ينظر، أركون، محمد ، القرآن من الخطاب الديني إلى التفسير الموروث، مصدر سابق ، ص ٨)

(**) الفيلولوجيا ؛ علم يهتم بدراسة الوثائق المكتوبة ، خصوصا الأعمال الأدبية من حيث بناء النصوص وهويتها وعلاقتها بمؤلفها، كما يهتم بدراسة أصل الكلمات ومسالكها) بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، مصدر سابق ، ص ٢١٨)

(***) لوسيان فيفر ١٨٧٨م، مؤرخ ومؤسس مدرسة الحواليات الفرنسية من أعماله مارتان لوتر ١٩٢٨، أوريجين ودي بيريه أو لغز كتاب ١٩٤٢، مشكلة الكفر في القرن ١٦، ديانة رابليه. ١٩٤٢، وفي بداية الخمسينيات من القرن الماضي ؛ التاريخ اللابيمان أو الإلحاد في القرن السادس عشر ، من خلال شخصية رابلية (ينظر؛ أركون ، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، هامش المترجم ٧ ، ص ٣٠٢) (وينظر

ايضا، رواد مدرسة الحواليات الفرنسية المجهود والإضافة ، <http://www.startimes.com>

(****) وهذه المحاضرة التي يشير إليها أركون كانت في الأصل جزءا من كتاب شهير في علم التاريخ الحديث هو مشكلة اللابيمان في القرن السادس عشر " دين رابلية" تأليف لوسيان فيفر باريس ١٩٤٢م (ينظر؛ أركون ، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، هامش المترجم ٦ ، ص ٣٠١)

الوعي وعناصره كالخيال والأسطورة^(١)، (وليس غريبا ان يكون محمد أركون " مهووساً بدراسة الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري والوعي الجماعي الإسلامي واللاوعي ايضا الخ .. فهو يندرج منهجيا ضمن الخط }ويقصد به خط " لوسيان فيفر" من أتباع المدرسة النفسية العلمية الجديدة في فرنسا وزعيم مدرسة الحوليات}نفسه،الفرق الوحيد بينه وبينهم هو انهم يطبقون المنهجية على تراث أوربا وشخصياتها،اما هو فيطبقها على تأريخ الإسلام وشخصياته)^(٢).

وبعد ذلك تغير مسار أركون الفكري بدراسته سور القرآن الكريم وتفحص الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم اذ (طراً في ما بعد أثناء مساري العلمي مشكلة أخرى جديدة تخص النص القرآني وكيفية دراسته وفهمه ... والمقارنة أساس العلم والفهم ، فقد وقعت يوماً على كتابات " دانييل روس^(*)" عن الأنجيل ... وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً : إلا يمكن ان نعمل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها اذا ما قارنا بين الانجيل والقران بهذه الطريقة؟هذه نقطة البداية، وهذا ما غدى فضولي المعرفي ، وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن ، وكانت الكتب والبحوث^(٣) وهذا ما جعله يعتقد أن تحرير الأفكار سيتم إذا أعطيت الأولوية للنقد التاريخي والالسنني^(٤) .

ومن ثم وظف أركون منهج الألسنيات في قراءة نصوص القرآن الكريم وهذه المنهجية برزت

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح،المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، ط٦،١٩٩٣م،ص٢٤٤ ، وينظر أيضا، مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ؛ مقاربات فكرية، مصدر سابق، ص ٢٩ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، هامش المترجم ،ص ٣٠٢ . ، وينظر ايضا،أركون، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، مصدر سابق، ص ٦٧ .

(*) دانييل روس ، مؤلف مسيحي كتب عدة كتب عن الأنجيل في الخمسينيات والستينيات القرن العشرين(الحسن، مصطفى، محمد أركون... الخروج من الصندوق إلى صندوق آخر، الجمعة ٢٩/١٠/٢٠١٠

<http://www.al-madina.com>

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٦٤ – ٢٧٠ .

(٤) ينظر، أركون،محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص٢٢٥ .

مع أعمال دي سوسير^(*) و جاكوبسون^(**) ، واميل بنفينيست^(***) " و " بول. زمبتور^(****) " ، فأركون يرى المسائل الأساسية للفكر الإسلامي تتميز بصفة تؤثر في الفرد عند لحظة التلطف وصياغتها اللغوية كالخطاب القرآني، ولذا ومن أجل (ان نحاول موضوعة المسائل الأساسية للفكر الإسلامي ضمن منظور تاريخي وفلسفي ، حتى نجد أنفسنا في مواجهة كل الصعوبات المتعلقة بالتفاوت التاريخي الذي يفصل بين المسار الإسلامي والمسار الأوربي للفكر، بل ويوجد في كلتا الصفتين الإسلامية والأوربية تفاوت ليس فقط على المستوى الزمني ، وإنما " ما هو اخطر " على المستوى المفهومي والمعرفي⁽¹⁾) ومن ثم عليه أن يعرف كيفية أن يفكك اللغة الدينية ألسنيا ومن ثم تقرأ هذه النصوص ، لأنه من دونها لا يمكن الانخراط في بحث جديد عن المعاني في النصوص دون التعمق في اللسانيات ، ولأنه لم يعد مقبولا تجاهل الانجازات المهمة التي حققتها هذه العلوم والتي يتعذر الوصول إليها من قبل الناطقين باللغة العربية، لأنها لم تنتج باللغات الإسلامية الأساسية ، لذا فان (التركيز على اللسانيات في رأي أركون ، يساعد بشكل فاعل على الإجابة عن السؤال الذي يشكل محور بحثه، وهو "طبقا لأية آليه يبنني المعنى ، أو ينصنع وينحل ، أو ينحجب ويتعري ؟")⁽²⁾

(*) فردينان دي سوسير ١٨٥٧ م- ١٩١٣ م؛ عالم لغويات سويسري يعتبر الأب والمؤسس لمدرسة البنيوية في اللسانيات في القرن العشرين، وكان مساهما كبيرا في تطوير العديد من نواحي اللسانيات في القرن العشرين. كان أول من أعتبر اللسانيات كفرع من علم أشمل يدرس الإشارات الصوتية أقتراح دي سوسير تسميته *semiology* ويعرف حاليا بالسيميوتيك أو علم الإشارات. (دي سوسور، فردينان، علم اللغة العام ، ترجمة ديونيل يوسف ، مراجعة دمالك المطلبي، دار آفاق عربية ، بغداد، بلا ط ، ١٩٨٥ ، مقدمة المترجم ، ص ٣)

(**) رومان أوسيبوفيتش جاكوبسون ١٨٩٦- ١٩٨٢ م ؛ هو عالم لغوي، وناقد أدبي ، روسي من رواد المدرسة الشكلية الروسية، وقد كان أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبي للغة والشعر والفن (ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ، <http://en.wikipedia.org>)

(***) اميل بنفينيست (١٩٠٢م- ١٩٧٦م)؛ عالم ألسنيات فرنسي كبير ، ولد في مدينة حلب بسوريا ، ومات في باريس ، جمع مقالاته النظرية الاساسية في كتاب بعنوان " مسائل في علم اللسانيات العامة " (ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٣١).

(****) بول. زمبتور ؛ باحث فرنسي معاصر مختص بتطبيق علم اللسانيات على دراسة الخطاب الأدبي بشكل عام ، من أهم كتبه " مقالة في الأسلوبيات القروسطية ١٩٧٦م (ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٣١) .

(1) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٨٠. وينظر ايضا ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ٢٣٥ .

(٢) ابي نادر ، نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٩١-٩٢ .

والمنهجية التالية بعدها هي المنهجية الأنثروبولوجية لشرح وتحليل كثير من الظواهر من مثل ظاهرة القداسة والتقديس وغيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات المتدينة ، وبرأيه من دون هذا التفكيك لا يحصل التقويم الفلسفي لهذه النصوص^(١) ، كما يعلن في جميع كتاباته بان القراءة التفكيكية تسهم في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره ومن ثم تخليصه من السياجات الدوغمائية^(*) التي حاصرت طيلة قرون عدة ، لذلك فهو لا يتردد في الدفاع عن مفهوم التفكيك الذي استعاره من الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا"^(**) ، هذا الأخير الذي استلهمه من الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر"^(***) ثم راح يطبقه في تفكيك التراث الميتافيزيقي الغربي بدءاً من أفلاطون ، وعلى الأسلوب نفسه سار أركون داعياً الى تفكيك الخطاب الديني الإسلامي انطلاقاً من الأصول وصولاً الى الفروع^(٢) ، وبدءاً مما يسميه "النص المؤسس" اي القرآن الكريم وانتهاءً بكل الكتابات التي جاءت بعده شرحاً وتفسيراً ، بالإضافة الى تفكيك المنظومة الفكرية الاستشراقية وإعادة بنائها حتى تصبح مواكبة للتطورات المعرفية والمنهجية المعاصرة بحسبه^(٣) (من أجل

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ص ٥٨ ، ص ٦٩ .
 (*) الدوغمائي ؛ سيأتي بيانه في مبحث مفهوم الدين عند أركون في الفصل الثالث إنشاء الله ، وهنا يشير الباحث باختصار بان الدوغمائي هو من لا يقبل نقاش الأفكار المعتمدة لديه صالحة (ينظر ، بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، مصدر سابق ، ص ٢١٧ نقلا عن

Dictionnaire enclopedique illustre Larousse,p.861

ويخترع محمد أركون مصطلح السياج الدوغمائي المغلق ويعني به العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس ، ويقصد بها أركون ان العقائد الإيمانية تسجن صاحبها فلا يرى الحق الا فيها وبها وما عداها باطل (ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٤٢).

(**) جاك دريدا ولد في عام ١٩٣٠ م ؛ فيلسوف فرنسي درس الفلسفة وتخرج من دار المعلمين العليا ، ألف مجموعة بحوث حول تعليم الفلسفة ، وقد عهد إليه إدارة معهد الفلسفة الذي انشئ عام ١٩٨٣ م ، من مؤلفاته ؛ "الكتابة والاختلاف" ، "الصوت والظاهرة" ، "في علم القواعد أو هدم الفلسفة" ، "هوامش الفلسفة" ، ومن منهجه في الفلسفة فك المذاهب الفلسفية انطلاقاً من مسألة الكتابة ، وأكد ان الفلسفة لا يمكن ان تصير سلاحاً ماضياً في التقدم السياسي الا بالكتابة (ينظر ، الفا ، روني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ٤٢٥).

(***) مارتن هيدغر ١٨٨٩م- ١٩٧٦م؛ فيلسوف ألماني، وأستاذ في جامعة ماربورغ ، تدرج فلسفته ضمن الفلسفة المثالية الألمانية ، واتخذ لفلسفته هدفاً اولياً هو تحديد معنى الوجود الذي يتجلى عبر الإنسان ، واتباع في محاولته منهجية فينومينولوجيا تقوم بتحليل ظاهرة الحضور ، ومن مؤلفاته ؛ الوجود والزمان ، ما الميتافيزيقا ، ما الفلسفة ، في ماهية الحقيقة (ينظر ؛ الفا ، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ٥٣٩- ٣٤٠).

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم ، هامش رقم ١٠ ، ص ١٤

(٣) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٣٣- ٣٥ ، وينظر ايضاً ، أركون محمد ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت - لبنان ، ط ٤ ، ٢٠١٠م ، ص ٣٥ .

إعادة التفحص النقدي للمسألة الحاسمة للاعتقاد أو المعتقد كما ينبغي أن تجري اليوم^(١). ويرى الباحث انها من موضوعات فلسفة الدين تناولها أركون بالتحليل حيث قرّن الإيمان بالفهم لان (الإيمان يعني الفهم أو البحث عن الفهم)^(٢) كما فهمه واستنتجه أركون .

كما نجد أركون أيضا يوظف مفاهيم أخرى للتحليل ويوصفها بمنهجية من قبيل ما يسميه "المنهجية التراجعية" و "المنهجية التقدمية"، أما المنهجية التراجعية فيقصد بها (أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الاصطلاحيون و إنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص و حددت لها وظائف معينة)^(٣). ومقصوده أن المنهجية التراجعية لا تكرر منهجية الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد وإنما لمعرفة السياقات الفكرية التي ظهرت فيها منهجية التفكير لهذه النصوص والحاجات التي جاءت لتلبيتها. أما المنهجية التقدمية *La méthode Progressive* فتفترض (أنه ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا^(*) خاصا من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله ، لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة)^(٤) ، بمعنى تفترض كلتاهما كخطوة أولى، الرجوع إلى الوراء ، إلى الماضي البعيد لمراقبة كل التلاعبات التي يتعرض لها الماضي من قبل الحاضر، كون العودة الى الماضي ضرورية لتحديد كل الأشياء التي انقرضت ولم يعد لها اثر ، ولتحديد كل إنتاج فكري قد أهمل وطمس ظلماً، اما الخطوة الثانية ، فتكمن في عدم إهمال اثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصر، لأنها لا تزال فاعله تسهم في رسم المستقبل وتشكيله، ويقصد أركون بالقديمة (النطاق الجغرافي – التاريخي والجغرافي – الثقافي لما يمكن أن ندعوه مؤقتاً بالمجال المتوسطي ، ينبغي الا ننسى إطلاقاً تلك المرحلة

(١) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٨١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ . وينظر أيضا ، محمد أركون ، الإسلام ، الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٣ .

(*) الإيديولوجيا ؛ هي مجموعة من الأفكار والمعتقدات والمذاهب الخاصة بعصر او مجتمع او طبقة اجتماعية (بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، مصدر سابق ص ٢١٦) ويعرّبه " طه عبد الرحمن" بمصطلح او اشتقاق المصدر الصناعي مقابل له دعاه بـ" الفكرانية" بالقياس على صيغة " العقلانية" (عبد الرحمن، د طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان ، الدار البيضاء – المغرب ، ط٢٠٠٥ ، ص٢٤) .

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، المصدر السابق ، ص٩-١٠ .

التاريخية التي يستكشفها المؤرخون الاختصاصيون تحت اسم الشرق الأوسط القديم^(١)، حتى ان مترجم أركون يوضح في هامش تعليقه على هذا القول بالقديم بما يوحي بإيمان محمد أركون بمسألة "الإيمان بالإله الواحد" أو فكرة الإله الواحد إنها ولدت وتطورت في حضارة وادي الرافدين بشكل أساسي، وان لها الاسبقية على اليهود الى اكتشاف فكرة الإله الواحد ، (وان اليهود هي طورتها بشكل أنضج فيما بعد ، ثم تابعت المسيحية والإسلام على نفس الخط ، وحتى قصة الطوفان المذكورة في القرآن الكريم موجودة في "ملحمة كلكامش" بشكل حرفي التي سبقت كتاب التوراة بمئات السنين)^(٢) .

كما أعتمد أركون في كيفية دراسة قضايا الفكر الديني الإسلامي وطبيعة عقل مبدعه ومكانته في السلم الفكري وممارسة هذا العقل (بين الهدف المعرفي الصرف لهذه الممارسة وبين الاستخدامات الايدلوجية والغايات التبجيلية والديالكنتيكية والذاتية)^(٣) ما يسميه "المنهجية السلبية أو التحديد السلبى (فإذا كانت المنهجية الإيجابية أو التحديد الإيجابي تهتم بما هو أساسي ورسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس والمؤسس عل هيئة اطلاقية ونهائية من ساحة اهتمامه راميا إياه في مهاوي البدع والضلال ، ان الكشف عن هذه القارة المجهولة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي يمثل اليوم ضرورة فكرية ومنهجية قصوى من أجل انطلاقة الفكر العربي المعاصر)^(٤)، أي تبين وتحليل قضايا الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات غير المذكورة ، وهذا ما لاحظته الباحث بوضوح في مؤلفات أركون أن هناك رابطا مشتركا في ما بينها ، وهو بشكل مركز لب مشروعه النقدي ، والهم المعرفي لديه ، والكشف عن ما هو محذوف في ما يسميه نقد "الخطاب الرسمي"^(٥) " فيظهر شيئا ويغيب شيئا آخر ، وفي أكثر من مناسبة على تطبيق قراءة خالية من الأطر العقيدية الجامدة ، كما يحذر في الوقت نفسه ، من الوقوع في صرامة علمية حدائية تهمش التجربة الدينية ، وقد استفاد في هذا الإطار من مجموعة من الباحثين الغربيين، لذا سنتناول لاحقاً في مصادر ومرجعيات فكر وفلسفة أركون مكملة لهذه المناهج .

(١) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، هامش المترجم ، ص ٧٣ .

(٣) أركون، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩٢ .

(٤) أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٨٧ ، وينظر ايضا؛ هامش المترجم ص ٩٠

(٥) ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق، ص ٣٤٩ .

المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية والفلسفية:

دخل أركون ساحة الثقافة منذ كان في القرية التي نشأ فيها ، وبعد ان دخل الجامعة في الجزائر، استمع ذات يوم الى المحاضرة التي ألقاها مدرس الحوليات الفرنسية "لوسيان فيفر"، بدأ يقرأ مجلة الحوليات؛ الاقتصاد ، المجتمع ، الحضارة ، وهي لا تزال تصدر حتى الآن، وكانت مجلة مجموعة من الباحثين لفترة طويلة، ويواظب على قراءتها ، فكانت أول المرجعيات الثقافية والفكرية والفلسفية والعلمية التي كونته ، ولكن بعد فترة طويلة اكتشف بعض الإشكالات حول هذه المدرسة^(١) ، وانه وجد حلول بعض إشكالاته في مدرسة فكرية اخرى^(*) بعد رحيله الى فرنسا وهي الأخرى قد طبعت ثقافته وفكره بطابعها الخاص ، لأنه وجد فيها باحثين وفلاسفة وغيرهم^(٢) ، وبإمكان الباحث القول ان أركون قد تم تكوينه الفلسفي والعلمي في فرنسا، وفي أوساط جامعة السوربون ، وهو يصرح (انا أولي أهمية عالية للفكر الأوربي الى درجة إن الإسلاميين يتهمونني بالتبعية للغرب ! أنا أهتم بكل ما يجري في الغرب ، وكذلك يفعل كثير من المثقفين العرب والمسلمين ، هذا على الرغم من ان كل بحوثي متركزة على قضايا الفكر العربي – الإسلامي وليس العربي الأوربي)^(٣) بل انفتاحه وتأثره بالحدثة وما بعد الحدثة ، لذا تميز أركون عن كثير من المفكرين بغزارة محصوله العلمي والجرأة في الطرح وفي تناول النصوص الدينية ، وفي التراث الإسلامي بالخصوص ، وعن أسلوب أركون في الكتابة في موضع السؤال لأركون من قبل مترجمه هاشم صالح : (يقال عنك عقلاني جدا أو كانطي ،كانط أيضا كان ذا أسلوب وعر ومعقد على عكس نيتشه^(**) ، ويقال انه لم يكن يتوخى جمال الأسلوب بقدر ما كانت تهمه دقة العبارة والفكرة؟

أركون : بالطبع. في الواقع، اني لا أعبر عن ذاتي العميقة من خلال أسلوبتي ، فطبيعتي الشخصية

(١) ينظر، أركون ، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ص ٢٤٤ .

(*) هي "مدرسة الانال" في فرنسا (ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٤٧).

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ .

(**) فريدريك نيتشه ١٨٤٤م-١٩٠٠م؛ فيلسوف ألماني ، نال شهادة الدكتوراه في الفيلولوجيا في جامعة بال ، من مؤلفاته ؛ أصل المأساة ، إنساني مفرط في إنسانيته ، هكذا تكلم زرادشت ، إرادة القوة ، فيما وراء الخير والشر (ينظر ؛ الفا ، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٥١٢)

متحفظة عموماً وهذا ينعكس على علاقاتي مع الناس، كما اني لا أدعها ترشح بما أقولها وانما أجمها^(١) وانه لم يؤثر عليه احد من الفلاسفة في الكيفية والأسلوب بقدر ما تأثر بالعلوم والمناهج فقد كان يذهب باستمرار من هذا العلم الى ذلك، ولكن عندما يكتب يعبر بأسلوب جاف أحيانا وشديد الصرامة (وهكذا لا أعبر في كتاباتي بشكل كافٍ عن البعد الروحي والبعد الجمالي الفني الذي أوليه الكثير من الأهمية على عكس ما يظن الناس . وهذا عائد في نظري إلى النزعة الأكاديمية التي سيطرت علي كاستاذ^(٢) ، كما يدعي أنه لم يؤثر عليه مفكر بعينه ، ويؤثر على مساره الفكري او يوجهه ويسيطر عليه ، (بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، والبعض الآخر فرويد ، والبعض الآخر هيجل او كانط ، الخ ، اما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات ، وقد كنت باستمرار أذهب من هذا العلم الى ذلك، ومن هذه المنهجية الى تلك ، لم أتأثر بالأشخاص إذن ، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مئ السنوات ؛ ابو حيان التوحيدي^(*)(٣) ولأول مرة يؤكد بأنه تأثر كثيرا بشخصية أبو حيان التوحيدي ، لأنه يرى فيه (الغنى الفكري والروحي ورجل فهم باطن النص المقدس " القرآن " { الكريم } ، ثم عرف كيف يُعبر في الوقت ذاته بلغة الظاهر ، اقصد بلغة مناسبة ومطابقة تماما للمعنى المقصود)^(٤) ، وانه اضطهد في حياته ، وعانى مثلما عانى هو أيضا ، ويحبه كشخص لأنه وجد فيه صفتين من صفاته الشخصية:

(أولا : نزعة التمرد الفكري ، أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر .

ثانياً : رفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك ، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص ٢٤٩ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق ، ص ٢٤٩ .

(*) ابو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي المعتزلي ت ٣٩٩هـ؛ فيلسوف وصوفي ، اُتهم بالزندقة فاستتر حتى وفاته ، من مؤلفاته ؛ الامتاع والموانسة ، الصداقة والصديق ، المقابسات ، الإشارات الالهية(ينظر ؛ الفا ، زورني ايلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج ١، مصدر سابق ، ص ٣٣٥)

(٣) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٤٦ .

(٤) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٦٩ .

العملي ، لقد عبر التوحيدي عن ذلك بطريقة رائعة ، وبأسلوب فائن جذاب ...لقد تعلم الثقافة العربية وهضمها جيدا وهضم كل الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري ، وهضم ثقافة الصوفية أيضا ، ثم قبل كل ذلك وبعده ينبغي ألا تنسى أن التوحيدي كان فنانا حقيقيا^(١) .

أركون يفصح عن حزنه لأنه اضْطهد في الدول الغربية ، منها يقول أركون (اعتقدوا أنني بلورت مفهوم " العقل الإسلامي " لكي أتخذه كمضاد للعقل الغربي)^(٢) ويعاني من الإسلاميين لأنه متهم بالتبعية للغرب ، على الرغم من ان كل بحوثه متركزة على قضايا الفكر العربي الإسلامي وليس الغربي الأوربي ، كما يشبه حاله وتأثره كثيرا بشخصية أبو حيان التوحيدي ، لأنه وجد فيه الهم الفكري والعلمي ، ورفض كل فصل بين البعد الفكري والالتزام الأخلاقي^(٣) .

وعن أهمية الفلسفة وفعاليتها في الشخصيات الفكرية الكبرى الخاص بالفكر العربي الإسلامي يستعرض أركون من فلاسفة المسلمين ويستحضر " ابن رشد " و " الغزالي " و " ابو حيان التوحيدي " و "ابن مسكويه" ، و"ابن بابويه" الملقب بـ" الشيخ الصدوق" من المذهب الشيعي ، و " القاضي عبد الجبار " من المذهب المعتزلي ، و "الصاحب بن عباد" ، ويشير في هامش كتابه "نزعة الانسنة في الفكر العربي " : (ان الفقيه الشيعي يبدو اقرب الى الفلاسفة منه الى المتكلمين ، وذلك فيما يخص بعض النقاط " كمسألة الصفات ، والأفعال البشرية ، والروح ، وعدالة الله {تعالى})^(٤) ، وأغلب كتبهم كانت ميزتها هي (أنها أشاعت المصطلحات الفلسفية الصعبة بل وحتى المواقف الفكرية المعقدة التي كانت محصورة حتى ذلك الوقت بنخبة من المتفنيين الاختصاصيين ، لقد أشاعتها في أوساط جمهور واسع وعريض يتجاوز حدود الحلقة الضيقة)^(٥) ، والتي جعلت الفلسفة أدبا والأدب فلسفة في إشارة الى ما توصل اليه أركون وملاحظته الى ملائمة الفلسفة من حيث بنيتها ومقاصدها ، لتلك البيئة العربية الإسلامية ، بتشكيلها ذوق معين ، وفضول معرفي ، وأخلاق محددة في القرن الرابع الهجري ، ولم يهتم

(١) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ، المصدر سابق ، ص ٢٤٧-٢٤٨

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق، ص ٣٥١.

(٣) ينظر، أركون ، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق، ص ٢٤٧ ، ينظر، الرفاعي ، عبد الجبار ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤٧-٤٨ ، مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩ .

(٤) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، مصدر سابق ، هامش رقم ١٦٤ ، ص ٣٤٢.

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٥ .

للأطر المكانية – الزمانية للثقافة العربية وتحديدًا في القرن الرابع الهجري "العاشر الميلادي" ، ولم يهتم ان يعرف أصل الفهم الفلسفي او المسائل الخلافية او المحاجة المنطقية لدى أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، .. الخ ، وانما (التوصل الى الكشف عن تلك الحيوية الخاصة للجهاز المفهومي والمنطق المحدد اللذين استخدمهما)^(١) من اجل ضمان صلاحية كل بحث علمي .

وتوصله الى ان ("ابن مسكويه" مثلاً كان يعتقد فعلاً العقلانية النقدية على طريقة الفكر الإغريقي ، وكانت فلسفة أرسطو تشكل مرجعية كبرى بالنسبة إليه مثل التراث الديني القرآني تقريباً)^(٢) .

ومن الفرق الكلامية يستشهد بذكر مذهب "المعتزلة" وتركيزه على فكرة "خلق القرآن"^(*) عندهم، في معرض حديثه كتأييد للقول بتاريخية النص القرآني^(٣) ، او "ارخنة التراث" ، وان المعتزلة ادخلوا بُعداً ثقافياً ولغوياً في طريقة طرحهم مسألة "خلق القرآن" واركون يعلق على مدعاهم بان هذا اعتراف بمسؤولية العقل ودوره في "الموحى به" ، كما اعتبره إحدى ابرز ملامح الرؤية التاريخية للنص ، وان المعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة (كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ)^(٤) .

بينما نجد إن المناهج التي وظفها أركون لنقد المفاهيم التي تتبناها الديانات مصادرهما في الفكر الغربي الحديث عامة ، والفرنسي منه على الخصوص، وأركون يصرح بأسماء الفلاسفة والمفكرين والمستشرقين ، إلى درجة أن الباحث وجد في مؤلفاته المصطلحات المعجمية

(١) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، المصدر السابق ، ص ٦٧ .

(٢) خليفي ، عبد المجيد ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ،

http://www.jehat.com/Jehaat/ar/Sh3er/mohd_arkoun.htm

(*) مسألة " الكلام الالهي " أشهر المسائل المتداولة في علم الكلام الإسلامي ، وقد ذكروا انها السبب في تسميته، واختلفت فيها آراء الباحثين في العقائد الإسلامية ، هي مسألة كونه تعالى متكلماً ، بعد ان انفقت جميع الاتجاهات الفكرية الإسلامي على القول انه تعالى متكلم ، وقد اشتد النزاع في هذه مسألة في معنى الكلام الإلهي ، وقدمه او حدوثه الى درجة كبرت الطوائف الإسلامية بعضها بعضاً ، وأريقت بسببه دماء كثيرة ، بما هو معروف في التاريخ باسم " محنة القرآن " (ينظر الاعرجي ، د. ستار جبر حمود ، الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠١م ، ص ٢٢٠) .

(٣) كما سيأتي ذكره في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى .

(٤) أركون ؛ محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٨٢ .

والمفاهيم الكثيرة والعديد من الأسماء بأغلب الفلاسفة والمؤرخين ،يقول مثلا في معرض حديثه عن القصور الابستمولوجي في الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون على التراث واهمالها في بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني ، وانه واضحا وجلي (اذا ما اطلعنا على الأعمال الكلاسيكية للمستشرقين من أمثال "نولدكة " و"بلاشير " و"وانسير " و"ماسون " و " باريت " وآخرين عديدين)^(١) وأمثال الناقد "نورثروب فراي" و"جاكولين شابي " والمستشرق "برنارلويس"^(٢) وغيرهم كثير.

ولأن أركون تتلمذ على يد المفكرين الفرنسيين كان في بدايته الأولى ،حينها كان طالبا جامعيا وعلى الرغم من ان المشروع النقدي لأركون قد تضمن نقد الإستشراق^(*) وطرقهم في وصف الأديان ، أي المنهج الفيلولوجي في دراسة مفاهيم هذه الأديان وما تتبناه من جهة، وما تغير في هذه الطرق في تحليلها والبراهين التي تستند إليها مع آفاق الرؤية الابستمولوجية الحديثة^(**) من جهة أخرى ، وكشاهد مثلا في محل نقده لهم حول سيرة النبي محمد(صلى الله عليه واله وسلم) يقول واصفا(النقد التاريخي الجاف للمستشرقين ،هذا النقد الذي يعري الوعي الديني من زبدته الحية)^(٣)، ولكن لا يعني هذا ان أركون يرفض بشكل شامل كل مكتسبات الاستشراق بل يؤكد (هنا ايضا تمايزَ موقفي عن موقف معظم المثقفين العرب والمسلمين الذين انهمكوا في مهاجمة الاستشراق ، ينبغي العلم أن الاستشراق قدم خدمات جلى للدراسات العربية الإسلامية ، فمنذ القرن التاسع عشر راح العلم الاستشراقي يدشن الورشات الكبرى لدراسة التراث العربي

(١) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى الخطاب الديني ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ص ٣٣.

(٢) اركون ، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٥٤ .

(*) هجوم أركون على المنهجية الفلولوجية التي لا يزال يتبعها الاستشراقيون في دراسة التراث العربي الإسلامي يندرج ضمن إطار الصراع العام الذي أثارته حركة النقد الجديد في فرنسا منذ حوالي الربع قرن ،كان المستشرق "رولاند بارث " قد لخص خبايا هذا الصراع ورهاناته النقدية والفلسفية وحتى الأخلاقية في كتابه الشهير " النقد والحقيقة " صدر عام ١٩٦٦ م ، من أهم مزايا التحليل الفلولوجي "فقه اللغة" التركيز على أحادية معنى النص واصله الايتمولوجي ، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم ، يضاف الى ذلك ان الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفلولوجي لا تهتم الا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا وتهمل الخيالات والأساطير التي رافقت هذه الوقائع (أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق، هامش المترجم ، ٢٥٩)

(**)كأعمال رونالد بارث ١٩١٥ - ١٩٨٠: ناقد سيميائي فرنسي متأثر بدوي سوسير ، لينشق عنه فيما بعد في مباحثه السيميائية الضخمة . (ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ، <http://en.wikipedia.org>

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص ١٠١ .

الإسلامي على الطريقة التاريخية – النقدية، وراح يطبق هذه المنهجية الحديثة لأول مرة على النصوص الدينية الكبرى للإسلام^(١)، وأيضاً هو السبب الذي دفع محمد أركون إلى التخصص في "التاريخ النقدي والتأملي العميق للفكر الإسلامي"^(٢).

ومن هؤلاء "ريجيس بلاشير"، ويقول عنه (أنه كان متخصصاً محترفاً في فقه اللغة "الفيلولوجيا"، وعلمه الدقة والصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيلولوجيا)^(٣)، حيث أرشده إلى تحقيق وتدقيق ظواهر النصوص ومقارنتها ببعضها البعض، ولم يكتف بذلك لاسيما وان توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي ومطالعته الواسعة في دراسة القرآن الكريم ومحاولة "بلاشير" لترتيب سور القرآن الكريم حسب النزول في كتابه "مدخل إلى القرآن والترجمة"^(٤) والذي تراجع عنه فيما بعد في طبعة أخرى^(٥)، والمستشرق الآخر من مثل مونتغمري واط^(*) M. Watt والذي كانت اهتماماته بالأيام الأولى لظهور الإسلام خاصة في كتاب "محمد في مكة" وكتاب "محمد في المدينة"^(٦) ومختلف القراءات التي أثارها القرآن

(١) أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص ٢٠٣.

(٢) ينظر، المصدر نفسه، ص ٢٠٣، وينظر أيضاً، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٣٣، وينظر أيضاً أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، الهامش، ص ٦٢.

(٣) أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص ٢٠٤ وينظر أيضاً، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٣٣،

(٤) ينظر، بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، مصدر سابق، ص ١٢٥-١٢٧.

(٥) ينظر، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(*) ويليام مونتغمري واط ١٩٠٩م- ٢٠٠٦م؛ مستشرق بريطاني، أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي، في جامعة دنبر، ومن أشهر كتبه "محمد {ص} في مكة ١٩٥٣م، ومحمد {ص} في المدينة ١٩٥٦م (العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ٢٠٠٦م، ص ٥٤٤)

(٦) ينظر، أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص ٢٠٤، وينظر، أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٢٠١.

{الكريم} ، كما يذكر أركون ما جد من أفكار ورؤى عند نولدكه^(*) T. NOLDEKE في أبحاثه حول القرآن وخاصة كتابه "تاريخ القرآن" والأمر نفسه بالنسبة ل ج. بيرتون^(**) JOHN BURTON في كتابه "جمع القرآن" و "ج. أن ربروف" J. N. ROBROF في كتابه "دراسات قرآنية" مصادر ومناهج تفسير الكتابات المقدسة. كما يشير أيضا إلى ما انتهت إليه الباحثة "جاكلين شابي" J CHABBIE في كتابها " رب القبائل - إسلام محمد"، وكتاب "ويليام غراهام^(***) ، كذلك المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي^(١) بنظر أركون ، فيذكر انه اطلع على رسالة الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ) في أصول الفقه ، وكتب ابن رشد ، وابن خلدون والطوسي ، فيحفلها وفقا لما جاء في (علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا ان نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي)^(٢) ويدرس نوعية التفسير الذي حظي به نص القران الكريم بعد ان أصبح كتابا او

(*)ثيودور نولدكه ١٨٣٦ م - ١٩٣٠ م؛ يعد شيخ المستشرقين الألمان في هامبورغ، أتقن العربية، العبرية، والسيرانية، درس في غوتنغن وفيينا وبرلين ولیدن، حصل على الدكتوراه عام ١٨٥٦م وهو في سن العشرين عن "تاريخ القرآن {الكريم}" ، عين مدرسا للتاريخ الإسلامي في جامعة جوتنجن عام ١٨٦١م، وأستاذ التوراة واللغات السامية في كييل عام ١٨٦٤ م من كتبه المهمة: اللغات السامية ١٨٨٧ ، ونحو العربية الفصحى، وحقق كثيرا من الدواوين الشعرية والتراث العربي، التزم نولدكه أسلوباً علمياً صارماً، لا يقبل معه إلا ما يقوم على المنطق، فكان ناقدًا تاريخياً، نفر من كل ما هو تأملي، ويمكن القول بأنه أهم مطبقي التاريخانية (بدوي ، د. عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين ، مصدر سابق ، ص ٥٣٥).

(**) ل .جون بيرتون ؛ مستشرق معاصر ، له كتاب جمع القرآن {الكريم} ، طبع في ١٩٧٧م، في جامعة كامبريدج ، إنجلترا ، Burton, J . The Collection of the Qur'an. Cambridge University Press, Cambridge, England. 1977.P 13)

(***)ويليام غراهام ؛ مستشرق أمريكي ؛ ١٨٤٠ - ١٩١٠ ؛ وهو من أهم علماء الاجتماع الأمريكيين، ترأس جمعية علم الاجتماع الأمريكية بعد "ليستر وارد" أول رئيس لها ، أشهر مؤلفاته " العادات الشعبية Folkways" الصادر عام ١٩٠٦ ، وبرغم أن الكتاب نشر في هذا التوقيت إلا أن ذلك لا يعبر الا عن أنه ينتمي بحكم ما طرح ودون فيه من آراء إلى علم اجتماع القرن التاسع عشر لأنه يستند إلى محاضرات ألقيت على مدى سنوات طويلة سابقة(ترجم المستشرقين ، موقع الالوكة، <http://www.alukah.net/culture>

(١) ينظر ، أركون ، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٧ .وينظر ايضا ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص ٢٤ - ٩٨، وينظر ايضا ، ولد القابلة ، إدريس، جولة في فكر د. محمد أركون ، نوفمبر ٢٠٠٣م،

"مصحفاً"^(١) حتى (ندرس شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في كل تفسير قديم او معاصر من الأهمية بمكان ان نبين كيف ان المسلمات اللاهوتية والتاريخية واللغوية لهذا العقل قد أدت الى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة "بالقرآن" { الكريم })^(٢) .

والباحث يستنتج من متابعة لما تم ذكره حول تاريخية العقل^(٣)، بمثابة مقدمة ومرجعية ما يريد نقده أركون كما يسميه "العقل الديني" كونه (يقع تحت كل إشكالات التراث او يقف وراءها .وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها او محصلتها،والحقيقة،بالنسبة لهذا العقل،هي واحدة لا تتجزأ،ولا يمكن ردها الى أي شي آخر او أية حقيقة أخرى)^(٤)، بل هو السبب في مسألة "التسامح – واللاتسامح وتشكل ما يسميه مثلث "العنف،التفديس، الحقيقة"المطروحة بشدة على عموم المجتمعات^(٥). كما انه كان متأثراً بما ذكره احد الباحثين^(*) من انه يأخذ بمنهجية "جورج دوبي (**)

(١) ينظر، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٠٤ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ٩٨ .

(٣) ينظر، الفصل الأول من الأطروحة ، ص ٣٢ .

(٤) أركون ، د . محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص ٢٣٤ .

(٥) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .

(*) ينظر، مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٣٢ .

(**) جورج دوبي، ١٩٦١م؛ مؤرخ فرنسي مع لوسيان فيفر، ١٩٣٨م، روبرت موندرو، ١٩٦٨م . وذاك لوغوف، المنظرين الرئيسيين لتاريخ العقليات في المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة ، عبر اللسانيات والبنوية، يبحث المؤرخ، أولاً وقبل كل شيء، بصفته رجل مهنة، عن أدوات عمل . تتمثل صناعة تاريخ العقليات بالأساس في القيام ببعض القراءة لأي نص كان، فكل شيء يعد مصدراً بالنسبة لمؤرخ العقليات، ويتوفر تاريخ العقليات على مصادر مفضلة تشكل أحسن من غيرها مدخلا للسيكولوجيا الجماعية للمجتمعات (ينظر ، لوغوف، جاك ، العقليات تاريخ مبهم ، ترجمة: محمد حميدة. <http://www.aljabriabed.net> ولا يمكن

فهم تاريخ العقليات الذي أسسه "جورج دوبي" و"جاك لوغوف" بدون ان نأخذ مصطلح "المخيل" بعين الاعتبار. فالإنسان لا تحركه العوامل المادية فقط وإنما العوامل النفسية والخيالية أيضاً. وهذا ما أهملته الماركسية السطحية عندما ركزت فقط على العوامل المادية أو ما يدعي بالبنوي التحتية. ولكن جورج دوبي يقول لنا بأن تأثير المخيال علينا وبخاصة على أناس العصور الوسطى لا يقل أهمية أو حتى مادية عن ضربة المحراث في الأرض، بمعنى آخر فإن التصورات الخيالية هي التي تحركنا مثل الدوافع المادية وأحيانا أكثر. لقد طبق أركون هذا المصطلح على تاريخ الإسلام واكتشف انه لا يمكن لنا ان نفهم بنية العقلية الإسلامية إذا لم نأخذ بعين الاعتبار. (صالح ، هاشم ، تجربتي الشخصية مع ترجمة محمد أركون علي مدار أكثر من ربع قرن،

واستعار منه مصطلح "انثربولوجيا الماضي" في ما اختص به في "تأريخ العقليات" الذي طرحه في فرنسا ١٩٧٠م ، وهو تاريخ يحلل ويدرس بنية الأذهان والتصورات الخيالية والفكرية للمجتمعات كما يدرسها في المعاصرة من كل جوانبها المادية والفكرية^(١)، مثلاً من باب الإشارة الى (ان عقلية الناس في القرون الوسطى كانت ميالة الى تصديق الحكايات الأسطوري بسهولة ، ولم تكن تستطيع ان تميز بين ما هو حقيقي وما هو أسطوري كما نعمل نحن اليوم فينبغي الا نسقط عليهم عقليتنا المعاصرة ، والا فلن نفهمهم)^(٢) ، اما على مستوى فلسفة التاريخ؛ فيأخذ بالشروط الواجب على المؤرخ ان يتصف بها ومرجعاً الى المستشرق "ايمانويل لوروا لادوري" في كتاب "أرضية المؤرخ"^(٣) ، الذي يعرفه ويترجم له أركون ويضيف لمنهجيته انه (أحد تلامذة لوسيان فيفر وبروديل والحواليات ،...التي على الرغم من انجازاتها الضخمةينبغي علينا الآن ان نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى والمنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي^(*) لهذا السبب أركز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة الى الاقتصاد والماديات)^(٤)، علماً ان "علم النفس التاريخي" احد العلوم التي يستفيد منها الفيلسوف في فلسفة الدين كما سيأتي ذكره في الفصل الثاني أن شاء الله تعالى ، وهو يشير الى "جاك لوغوف" J. LEGOFF في "كتابة التاريخ" ، ومن ثم توظيفه لمنهجية الأنثربولوجية ،

(١)ينظر، أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ١٥١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٣) ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ،ص ٢٤٥ .

(*) علم النفس التاريخي : هو أحد فروع علم التأريخ الحديث ، وقد نشأ وتطور على يد مدرسة الحواليات الفرنسية وتحول فيما بعد إلى ما يدعى بتأريخ العقليات أي دراسة عقلية الناس في فترة معينة من فترات الماضي فهو علم نفس إذن و لكن لا يطبق على الناس المعاصرين وإنما على القدماء . فالناس في العصور الوسطى كانت لهم عقلية معينة وما كانوا يستطيعون تجاوزها حتى لو كانوا عابرة . وهذا العلم يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل ، و للتفاعل المتداخل بين العقل والخيال وبين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية و البنى النفسية ، والقوى النفسية العميقة و المتخيل الاجتماعي . من هنا فهو يدرس مسألة العلاقة مع التقديس أو الحرام ، و مع المعجزة و مع الطبيعي و ما هو فوق الطبيعي ، ثم يدرس الحضور المهيمن للقوة الإلهية ، ثم القدرة الخالقة للكلام ، ثم التواصل مع الكائنات اللامرئية من ملائكة وجن وإله ، الخ . (ينظر : أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ١، دار الساقى ، بيروت ، ٢٠٠١ ، هامش المترجم ، ص ٢٣٤ . وينظر ايضا ، أركون ، د محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد و اجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط ٣ ، دار الساقى ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٩٨ و ١٥٠) . ويرى أحد الباحثين بان علم النفس التاريخي ؛يهتم بإثبات كيفية تألف كل فرد مع القواعد الاجتماعية ، وانضمامه إلى الأوساط المحيطة به والدور الذي يلعبه ، والتصور الذي كونه ، وأي تأثير افتراضي يمارس لكي يكتشف فيها الميول والسمات التي تسيطر على العقلية والسلوك البشري .(وينظر ،كوفيليه . أرمان ، نصوص فلسفية مختارة ؛ مقدمة عامة في علم النفس وعلم الجمال ، ترجمة ألاء أسعد نشاط الفخري ، مراجعة أ د. أكرم الوتري ، بيت الحكمة ، العراق – بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٦م ، ص ٣٥١) .

(٤) أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ٢٤٥ .

وحتى مجال الانثروبولوجيا الثقافية فقد اخذا بأفكار "أبرام كاردينير" (*) و"رالف لنتون" (**). واستعار مفهوم " الشخصية القاعدية" (1)، وقد طبق ذلك المفهوم على الشخص المسلم ، لتفكيك بنية الشخصية المسلمة ، بإضافة مفهوم يرى في تطبيقه نتائج ايجابية وخصبة معاً في أبحاثه هو المتخيل (***) " او " التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية " ، والذي يشير إلى نظرية "كاستورياديس" (***) (2). واركون يدعو " بالمتخيل الديني" ؛ (انه مركب بواسطة الصور المتعالية التي تستند الى دعامة واحدة هي اللغة الدينية ، وهذا يعني ان الصورة ما ان تستبطن بواسطة استذكار اللغة عن ظهر قلب ، وبواسطة التكرار الشعائري ، حتى تخلع على المتخيل قدرة دائمة على تمثل كل الأشياء المحسوسة او الذهنية المطلوب تصورها (3) .

وفي تحليله للظاهرة الدينية أو أي دين كان من وجهة نظره أن مفهوم "الإسلاميات التطبيقية" الذي استعاره من كتاب " الانثروبولوجيا التطبيقية" لمؤلفه " روجيه باستيد" (4)، ومن وجهة

(*) أبرام كاردينير ، احد أعلام التيارات الحديثة في الانثروبولوجية ، لدى المدرسة الثقافية الأمريكية Culturaliste ، مع روث Ruth وبينديكت Benidict. ، قد أعطى مدلولاً جديداً لمفهوم "ثقافة". ويعني هذا المفهوم، بإيجاز أن الأمر يكمن في الفرق بين (الطبيعة) وبين (الثقافة)، بحيث تعتبر ذلك الفرق جوهرياً في المسألة، لأنه إذا كان الحيوان يعيش في حضن الطبيعة، فإن الإنسان، بالمقابل يعيش في حضن الثقافة وفي حضن الطبيعة (ينظر ، ميلاري، غاستون، ترجمة: محمد بن الشيخ، التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين <http://www.fikrwanakd.aljabriabed>)

(**) رالف لنتون ١٨٩٣ - ١٩٥٣ ؛ أمريكي وعالم في مجال الأنثروبولوجيا في منتصف القرن العشرين، عرف رالف خصيصاً بمؤلفاته من امثال The Study of Man 1936 و The Tree of Culture 1955. ومن المساهمات الكبيرة التي ساهم بها رالف في علم الأنثروبولوجيا كان تعريف التميز بين الحالة والدور ، ويعتقد كذلك بأن مرتبة الشخص هي التي تحدد دوره، أي وظيفة الشخص في المجتمع. كما شرح كيف تؤثر وظيفة الشخص الاجتماعية في شخصيته. وساعد في تطوير وجهة النظر القائلة بأن كل ثقافة تنتج نوعاً معيناً من الشخصية الأساسية. (ينظر ، ويكيبيديا ، الموسوعة الحرة <http://ar.wikipedia.org>)

(1) كيجل ، مصطفى ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٣٢ . (***) المتخيل او المخيال IMAGINAIRE ؛ هو مجمل التصورات المنقول بواسطة الثقافة ، وكانت هذه الثقافة عامة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني ، وهي اليوم عامة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً ، ثم بواسطة المدرسة ثانياً ، أصبحت كلمة المخيال أو المتخيل مصطلحاً مشهوراً في ساحة العلوم الاجتماعية (ينظر ؛ أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، هامش ص ٢١٤ ، وينظر ايضا؛ أبي نادر، نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مصدر سابق، ص ٥٧٤) (***) يشير أكون هنا الى نظرية كاستورياديس عن التأسيس الخيالي للمجتمع ، اي مجتمع بشري كان، فالمجتمع يتأسس على مجموعة من التصورات الخيالية او المثالية التي يؤمن بها ويعتبرها قيمه الأساسية (أركون، محمد الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم، ص ٣٤٨).

وكاستورياديس ؛ الفيلسوف الاسباني المعاصر ، تعلم الفرنسية وهو في الثلاثينيات من عمره ليكتب بها، بعد عشرين عاماً من الإقامة في باريس، من مفهوم الكاتب - المترجم "إلى مفهوم المؤلف" وكتاب "الحزام" باللغة الفرنسية هذه المعلومة التي يكشفها الكاتب نفسه في الفقرة الاستهلالية من "الحزام" (ينظر ، الزهراني، د. معجب ، ترجمة الذات ؛ قراءة في النسختين الفرنسية والعربية من "الحزام" ،

webmaster@Alriyadh-np.com

(٢) ينظر ، أركون ، محمد الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٣٤٨.

(٣) أركون، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق، ١٠.

(٤) عنوان الكتاب كالتالي : Roger Bastide , Anthologie appliquée. Ed. Payot, 1971

نقلا عن أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٢٧٥.

نظر ابيستومولوجيا " معرفية " يرجح تعددية المناهج الفاحصة له ولكن (بالمعنى الذي حدده "لوي ماران" بخصوص دراسته لفكر "باسكال(*)")^(١) احد فلاسفة الدين كأحد المصادر الفكرية في فلسفة الدين لاركون كان قد طبقها ووظفها على دين الإسلام ، بل يمثل موقف أركون الذي تبناه في مشروعه ويدعوا إلى تعليمه ؛ بان ليس هناك من خطاب أو منهج بريء ، لذا ركز في الإسلاميات التطبيقية بان يتضمن في نقد الخطاب " أي خطاب كان" ، يستعملها أركون بالمعنى الكانتي لكلمة نقد ، وعمل لابد منه حتى فيما يتعلق بالأديان ، كتمارس علمية متعددة الاختصاصات ،وكاهتمام معاصر لتكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر، وما يتطلبه موضوع الدراسة ، لان دين الإسلام ارتبط منذ نشأته بكلام أصبح نصا ، ودين وكرثا فكري له نظام (الإسلام كظاهرة دينية ، لا يمكن لنا أن نقلصه " أن نختزله " إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة ، الممتعة بحياة خاصة ، كالجواهر الجامدة ، فالإسلام ، كأدي دين آخر ، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم)^(٢) ؛ العامل الفردي والجماعي ، والتاريخي والثقافي ، ولكن ما لم يستطع أركون إنكاره ولا ينسى ذكره ان دين الإسلام الأكثر ثباتا وديمومة كان ولا يزال يتلخص في ممارسة الإسلام وتقديمه " كدين ودنيا " أمر لابد منه من أجل انجاز الدراسة^(٣) .

وأما ما طرحه من علم "تاريخ مقارن للأديان" الذي لا يخفي تليفقه من عدة باحثين " في "نظرية جماليات التلقي " بالخصوص (لتأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية)^(٤) ، في تطبيقه على الأديان التوحيدية ، فإن أركون قد خصص له كتابا ودعا الى تدريسه وتعليمه ونشر ثقافته بين المجتمعات ، والسبب عنده هو ما عبر عنه بالانغلاق الديني داخل اليقينيات الدينية (وأكدها أيضا يقينيات نوع معين من أنواع الفلسفة الليبرالية التي تدعم العولمة من اجل تحقيق أهدافها في الهيمنة والتسلط على مقدرات العالم)^(٥) ،ولهذا قرر ان يعمل على ان يكون (الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة)^(٦) . لذا يَعمد الى عرض الموضوعات والشعارات التي تطرح الآن في كافة المؤتمرات ، كحوار الثقافات والحوار بين الأديان ، ويشير فيه الى إسهام الحضارة العربية الإسلامية في تشكيل

(*) بليز باسكال ؛ احد أشهر فلاسفة الأديان في الفكر الغربي (ينظر ؛ موقع ويكيبيديا حول فلاسفة الأديان (<http://ar.wikipedia.org>))

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٣) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٤) أركون ، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٢٤ .

(٥) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٣٤٨ .

(٦) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٥٨ .

الثقافة الأوروبية ، وبالتالي مديونية أوروبا للعالم العربي ، لذا هو يعمل على إقامة محصلة نقدية ذاتية لهذه المجتمعات^(١) للانخراط في (تاريخ متضامن لشعوب وثقافات حوض المتوسط)^(٢) مع تأكيده للرجوع الى كتابه " من منهاتن الى بغداد" لتوضيح كيفية للخروج من المأزق والتقريب بين هذه الشعوب جميعاً ، ومن أجل طي صفحة الماضي وفتح صفحة جديدة في العلاقات بين الشعوب ، كما يعلن عن مرجعه الفكري في فعله هذا الى ما اطلع عليه في كتاب المؤرخ "بول فيني" بعنوان ؛ "عندما أصبح عالماً مسيحياً" للفترة بين (٣١٢-٣٩٤م) ، وكذلك أدوات التفكير والتعبير لـ" ريمون لول " من المفكرين المسيحيين ، والباحث الفرنسي المعاصر " دومينيك أورفوا " الذي كرس دراسة أكاديمية يصفها باللطيفة والمنتعة عن فكر " ريمون لول" ، كما يصرح أركون انه قد اعتمد عليها في بلورة فكرةً جديداً لوظائف العقل وأنماط ممارسته لدوره في تشكيل الرؤيا الفلسفية للوضع البشري للدين ، يقول اركون (اذا ما اردنا تشكيل علم تاريخ جديد ، بالفعل ، للأديان فانه ينبغي علينا ان نهتم بالابعاد الثلاثة التالية للمعرفة : أي المعرفة القائمة على الاسطورة ، والمعرفة التي ينتجها علم التاريخ النقدي ، ثم اخيرا المعرفة التي يؤمها لنا النقد الفلسفي)^(٣) ، كبحث جديد مبتكر يتركز على التاريخ العميق، لا التاريخ السطحي^(٤) كما يفعل المؤرخون حتى اليوم و(يقصد بالتاريخ السطحي هنا كتابة التاريخ على الطريقة السردية الوصفية الخطية^(*) الأحادية الجانب عموماً ، والمتحيزة)^(٥) ، كما يشير الى تأليف كتاب بعنوان " السجن الإسلامي" ، و"العلماني المتطرف" على منوال " جان دانييل" والذي ألف كتابا يصفه أركون بالجميل والشجاع وتحريريا بعنوان " السجن اليهودي"^(٦) مع ما طرحه "مارسيل غوشية^(**) في كتابه "خيبة العالم" لان أركون يرى (جميعنا مسجونون داخل طوائفنا واعتقاداتنا ويقينياتنا المطلقة التي تمجد الذات وتبجيلها وتعتبرها حقيقة مطلقة ، في الوقت الذي تحتقر فيه عقائد الآخرين وتعتبرها محرفة او مزيفة او باطلة)^(٧) ، حيث درس فيه علاقة المسيحية

(١) ينظر، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق، ص ٢٥٥- ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .

(٣) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق، ص ٤٢

(٤) ينظر، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، المصدر سابق، ص ٢٦٠- ص ٢٦٢ .

(*) الخطي ؛ التسلسل الزمني ، ويقصد به أركون ذكر أسماء الكتاب والأدباء بعضهم وراء بعض بحسب العصور السياسية " العصر الأموي ، العباسي ... الخ" دون ربط ذلك بالبنى الاقتصادية والاجتماعية... الخ(ينظر، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، هامش مقدمة المترجم ، ص ٢٥٤)

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢- ٢٦٣ .

(٦) ينظر ،المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .

(**) مارسيل غوشيه ؛ مؤرخ وفيلسوف فرنسي ، مدير الدراسات بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ، باريس ، ورئيس تحرير مجلة le dibat من أبرز مؤلفاته ؛ الدين في الديمقراطية .(ينظر ، غوشيه ، مارسيل ، الدين في الديمقراطية ، ترجمة د . شفيق محسن ، مراجعة د .يسام بركة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، تشرين الثاني نوفمبر ٢٠٠٧م ، ص ١٧٨) .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .

بالعلمنة، وأعطى الأولوية للمسؤولية الفكرية على المسؤولية الأخلاقية ، بل حتى الروحية ، من أجل فهم وإعادة تقييم كل ما لم يعد صالحاً ، والإبقاء على العناصر الإيجابية التي يمكن استخدامها في البناء الجديد ، لأن التحرر من هذا السجن بنظر أركون لا يمكن أن يحصل ما لم نغم بتفكيك جذري لماضي كل أمة أو كل طائفة دينية ، لأن البشر سوف يستمرون في تشويه الأديان عن طريق إنزالها من تنزيهها المتعالي إلى خضم الصراعات البشرية والأهواء وتضارب المصالح والسياسات (لذلك أقول بأن الأولوية الآن هي لتطبيق النقد التاريخي والانسني والسميائي " الدلالي " والانتربولوجي على التراث . لا يمكن تحرير التراث من عراقيله الداخلية التي تشلنا الآن عن الحركة والحرية الا بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة)^(١) ، ومراجعة كل التراث الإسلامي والأوربي والا سوف تستمر "المواجهات بين الإسلام والغرب"^(٢) ، وهذا ليس في مصلحة احد ، من هنا يعلن صراحةً (فقد ذهبت في التحليل النقدي الى أبعد مدى ممكن وطبقته على موضوعات محرمة)^(٣) ، كنسق من موضوعات فلسفة الدين والقضايا الدينية الأساسية التي يحللها أركون كما سيعرضها الباحث إن شاء الله تعالى في الفصل الثالث ، اذ كان مقصوده (هو الخروج من منطق حرب لا متكافئة جذريا بين مجتمعات خاضعة لعمليات تراجع تاريخي وتخلف ، ومجتمعات تُملي خياراتها الفلسفية والسياسية على المسار المستقبلي للوجود البشري)^(٤) لان المشكلات والقضايا تكمن وراءها أفعال ذات بُعد فلسفي وروحي كما يحللها أركون ، ولكن يلاحظ انه لم ترتفع حتى الآن سوى أصوات قليلة من أجل إزاحة الستار عن هذه المشكلات ، ومحاولته القيام هو بها بالدقة الفكرية من خلال نقد الثقافات وكل تعبيرات الواقعة الدينية بحسبه^(٥) ، واختبار البراهين التي تستند إليها وهذا برأي الباحث عمل وحقيقة فلسفة الدين بالمعنى الذي سيبينه الباحث في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى. وتجدر الإشارة هنا ان ما اعتقده أركون بانصياعه لمنهجيات كالتى اشرنا اليها عند دراسته

(١) أركون، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٢٢٥، ص ٢٢٦ .

(٢) رغم تردد كل من محمد أركون وجوزيف مايبلا في كتابهما للتصريح بهذه العبارات كعنوان الا ان أركون يذكر بسبب أحداث ١١ سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية جعلتهما يعتمدان عنوان كتابهما " من مانهاتن الى بغداد ما وراء الخير والشر " لتحليل اسباب هذه المواجه بين الإسلام والغرب (ينظر ، أركون؛ محمد، ومايلا ؛ جوزيف ، من مانهاتن الى بغداد ما وراء الخير والشر،ترجمة عقيل الشيخ حسين ، دار الساقى، بيروت – لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٨م ، ص٦)

(٣) أركون؛ محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص٣٤٨.

(٤) أركون؛ محمد، ومايلا ؛ جوزيف ، من مانهاتن الى بغداد ما وراء الخير والشر مصدر سابق ، ص ٦

(٥) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٧ .

أعمال الباحثين والمستشرقين ، وعلى خطى من سار على نهجهم ممن سبقوه عندما اتبعوهم حرفيا ، وان اكتشف ان مسألة " تاريخ الأفكار " التقليدي^(*) ؛ والتي تهتم "بالمؤلف وأعماله " من خلال منظور السيرة الذاتية بعدّها أي "المؤلفات" بمثابة انعكاس لحياة المؤلف ومقدرته على الإبداع والخلق او على التركيب والاستنتاج ، ومن خلال منظور مزدوج ؛ لغويا وتاريخيا ، وحتى في كيفية تشكل المعجم الفلسفي، من اجل تبيان كيف ان معطيات التاريخ المحسوس تمارس تأثيرها بشكل متزامن على كل من الفكر واللغة طبقا للمخطط التالي^(١) :

اللغة ↔ التاريخ ↔ الفكر

التي لا زالت سائدة في الجامعات التي درس فيها كما يصرح ، والذي لا ينكر انه كان مسحورا بها ، وخاصة منهجية التاريخ الأدبي لـ " غوستاف فون" في كتابه " الإسلام القروسطي " الذي نشره في ١٩٦٢م ، قد ثبت عدم صوابها وان اعتبرها خطوة على الدرب تفتح أفقا وتقترح طرقا وبرامج عمل لا بد من الشروع بها وانجازها ، لكنه يتراجع بأنه (توصل في نهاية المطاف إلى النتيجة التالية "وهي عدم فعالية التراث الإغريقي " في المناخ الإسلامي)^(٢) ، كانت حسب رأيه نتيجة هوس في منهجية تاريخ الأفكار التقليدي والتي كانت سائدة في السوربون بالبحث عن الأصول والتأثيرات ، بل لكون اغلب التحليلات المعرفية السائدة داخل كل تراث ديني هي (مقولات رمزية كانت قد بلورت في سياقات ثقافية مختلفة ومصحوبة بأنظمة لغوية مختلفة

(*) تاريخ الأفكار التقليدي ؛ أي البحث عن الأصول والتأثيرات بشكل خطي مستقيم ، حتى يمكن تحديد الوظائف التي قام بها الفكر الفلسفي في أثناء هذه الفترة والتمتيزه بشكل صحيح ، ومن خلال التجديد المنهجي لممارسة البحث العلمي من اجل قلب المنظورات المرسخة ، ولهذا السبب دعا أركون الى تجديد الاستشراق ابستمولوجيا وجذريا (ينظر ، أركون ، محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد ، مصدر سابق ، ص ٤٧ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ١١) ويشار الى ان "مشيل فوكو" قد جدد دراسة " تاريخ الأفكار " في الغرب الى حد بعيد عندما أصدر كتابه "الكلمات والأشياء" عام ١٩٦٦م وقد بلور فيه " مفهوم المنظومة الفكرية" ؛ يعني بها ان المسلمات والفرضيات الضمنية التي تتحكم بممارسة الفكر في العصور الوسطى هي نفسها التي تتحكم بالعصور الحديثة ، وبالتالي فلا داعي لإسقاط المفاهيم الغربية الحديثة والانجازات الحديثة من ديمقراطية واشتراكية وعقلانية وحقوق الإنسان ، الخ على العصور السابقة لان ذلك يشكل ما يدعى في علم التاريخ " بالمغالطة التاريخية" لذا فان التراث العربي الإسلامي اذا قيس بوقته من الغنى والخصب بحيث لا يحتاج الى مثل هذه الممارسات والإسقاطات الشائعة جدا (ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، هامش مقدمة المترجم رقم ٦ ، ص ١٤).

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد ، مصدر سابق ، ص ٤٧ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٧

للإحياءات الدلالية.... وهذه الأنظمة اللغوية هي التي تميز الطوائف عن بعضها البعض عن طريق التمايز في النماذج الدينية وهذا ما يقودنا الى استخلاص الدروس الحاسمة^(١)، خاصة ما سعى الوصول إليه لمكانة و " حقيقة الوحي " المعرفية لأنها لا تعدو كونها دراسة فينومينولوجيا " ظاهرة" ^(٢).

كذلك مرجعيته في أستخدم مصطلح بنية "الأرثوذكسية"^(*) الدينية" الذي استعاره من الباحث الفرنسي "ديكونشي" في أبحاثه ، والتي نقلها هو بدوره من أبحاث المفكر الأمريكي ذي الأصل البولوني "ميلتون روكيش" ليميز بين الشدة في المبادئ العقائدية والصرامة العقلية وبحسب مترجمه "هاشم صالح" في مقدمة كتاب أركون " الفكر الإسلامي قراءة علمية" ، هي؛ (عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري او العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك ، وعدم القدرة على إعادة ترتيب او تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر)^(٣) ، واركون يفصل البحث فيه بالتركيز على قضية هي من قضايا فلسفة الدين كثنائية الإيمان والمعرفة او العقل ، او الإيمان والعقائد ، او بحسب توظيفه وتوصيفه " نظام الإيمان والعقائد - ونظام اللايمان واللاعقائد " باعتباره تشكيلة معرفية ومركزية حول القناعات (او الايمانات اليقينية)^(٤) في المجتمع ، ويولد سلسلة من أشكال التسامح - واللاتسامح تجاه الآخر بحسبه.

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(*) أرثوذكسية : orthodoxie مكون من ortho = تعني المستقيم او الصحيح = رأي ، أي الرأي المستقيم او الصحيح ، وفي المعنى الاصطلاحي كما يوضح المترجم هاشم صالح "يتخذ تلويها ويعني التصلب العقائدي الشديد" ، وهي الارتباط بالمأثور العقائدي(ينظر أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام؟ ، وينظر أيضا، العلوي ، هادي ، حوار الحاضر والمستقبل ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق - سوريا ، ١٩٩٩ م، ص ١٢٥). ومصطلح الأرثوذكسية هام جدا من أجل فهم فكر أركون وفكر العلوم الإنسانية الحالية بشكل عام ، ولا علاقة لمعناه هنا بالمذهب الأرثوذكسي في المسيحية ، فالمعنى قد ينطبق على الماركسية فنقول الماركسية الأرثوذكسية مثلا(ينظر ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين "الإسلام المسيحية الغرب" ، مصدر سابق، ص ١٢١).

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٥ ، ص ١٣ ، ص ٧٣.

(٤) أركون، محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، الهامش ، ص ٥٦.

كما وظف من أعمال ("جان بوتيرو" وخاصة كتاب "ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة؛ الكتاب المقدس والتأريخ" ، وفي دراسته لنزعة الأنسنة في الفكر العربي الكلاسيكي فإنه يشير إلى جورج مقدسي^(*) في كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي" وكتاب "جويل كريم" دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام؛ والانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي" و"جاك مارتان" الذي كان من أتباع النزعة الإنسانية المسيحية ومن أهم كتبه؛ "النزعة الإنسانية الكاملة"^(١) .

ومما رجع أركون أيضا إليه في تحليل النصوص الدينية (منهجية "قريماس" ليوظف مفهوم "البنية العاملة"^(**)) ، ليحدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص ، كما يحدد التواصل اللغوي في النص القرآني على النحو الآتي ؛ "مُرسل - رسالة ما - مُرسل إليه" ، كما يوظف مفهوم "التداخلية النصانية"^(***) ليبين العناصر القصصية في القرآن والتي وجدت في نصوص دينية سابقة^(٢) ، وقد طبقها على سورة الفاتحة ، والتوبة والكهف ، وبعض الآيات^(٣) .

والمرجعية الفكرية الأخرى من النظريات في مجال النقد ويستعين بها أركون "نظرية جماليات التلقي"^(****) للناقد الألماني المعاصر في مجال النقد الأدبي "هانز روبير يابوس" (١٩٢١م)

(*) يستشهد محمد أركون بجورج مقدسي ويحيل الى كتابيه المنشور احدهما بالانكليزية وترجمتهما "ابن عقيل؛ الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي" والثاني بالفرنسية؛ "ابن عقيل وانبعاث الإسلام في القرن الحادي عشر الميلادي"، منشورات المعهد الفرنسي ، دمشق ، للحديث عن نظرية المعتزلة الشهيرة القائلة بـ"خلق القرآن" او ان القرآن مخلوق. (ينظر، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١١-١٢) .

(١) مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مصدر سابق ، ص ٣٤ .
(**) البنية العاملة؛ مجموعة الضمائر التي تتجادل او كما يعبر أركون حتى تتحارب داخل النص القرآني (ينظر، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ،هامش المترجم، ص ٦٢) .

(***) التداخلية النصانية او تفاعل النصوص او التناص ، وتعني علاقة النص بنصوص أخرى سابقة عليه ، تسهم في تشكيله ويحمل أثارها ، وتعني ان القرآن قد تأثر بنصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل ، ويجد أركون في سورة الكهف دليلا لها حيث تلتقي فيها قصة أهل الكهف المسيحية ، وملحمة كلكامش الاشورية ، وقصة الاسكندر الكبير (ينظر، المصدر نفسه ، ص ٤٠) .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

(٣) ينظر ، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١١١ ، ص ١٤٥ ، وينظر ايضا ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ص ١٨٧ .
(****) سوسولوجيا التلقي؛ او "علم اجتماع التلقي" احد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوبة في ألمانيا الغربية، ويمكن القول بان هذه المنهجية قد انتقلت الى ألمانيا ، وان رانداها الأكبر كان جان بول سارتر الذي حدد خطوطها العريضة او برنامجها في كتابه "ما هو الأدب"؟ (ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، هامش المترجم ، ص ٣٧) .

في كتابه "من أجل جماليات التلقي" ، والذي يمثل زعيم مدرسة تدعى "كونستانس" لأنها اشتهرت في جامعة هذه المدينة الألمانية وفحوى ما استعاره أركون منه وطبقه على شخص النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) وشخص النبي عيسى (عليه الصلاة والسلام) لتحليل مسألة كونهما إلهيين بالمعنى اللاهوتي او لا ؟ ، ومكانتهما عند كل من المسلمين والمسيحيين ؛ انه سار بعكس النقد الأدبي المألوف ، (فبدلا من ان ينطلق من المؤلف او من العمل الادبي ذاته ، فانه ينطلق من القراء الذين تلقوه او استقبلوه او قرأوه ، وهكذا يدرس الجمهور القارئ والتأثيرات الجمالية التي يحدثها هذا العمل في الجمهور ، من هنا جاء اسم " جماليات التلقي")^(١)

ولحل مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية كما يصفها أركون (وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية الا وهي مشكلة ما سميته "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية")^(٢) ، بما قصده علماء الالسنيات المحدثون بخصوص مفاهيم أساسية مثلا " أسطورة وتاريخية" لينبه القارئ الى ما يريد طرحه في مؤلفاته في جميع الميادين الخاصة بالفكر الإسلامي اليوم والى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها .

كما أن الباحث يجد التأثير على مستوى المفاهيم والأفكار التي بلورها "ميشال فوكو" على فكر وأسلوب وتحليل أركون للأفكار بعمق ، من بينها في البعد الفلسفي مفهوم " الإبستمي" (*) واستخدم بمعنى "نظام الفكر" حيث ميز فوكو بين مفهوم إبستمي العقل الكلاسيكي ومفهوم إبستمي العصر الحديث ، كذلك ميز أركون بين إبستمي الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي وإبستمي الفكر الإسلامي المعاصر، كذلك مفهوم "أركولوجيا الأفكار" (***) كبديل لمفهوم

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٢٣ ، وينظر ايضا ، هامش المترجم ، ص ٢٤

(٢) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ص ٨٢ .

(*) إبستمي Episteme : نظام الفكر ، أي معظم المسلمات الضمنية التي تتحكم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محددة ، وذلك بشكل مخفي ، من دون ان تبرز بوضوح (ينظر ، أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، مصدر سابق ، ص ٤٠ ، وينظر أيضا ؛ أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٣٥).

(**) أركولوجيا الأفكار أو المعرفة أو المعنى Archeologie de la pensee de al connaissance du sens : استخدم ميشال فوكو مصطلح الاركيولوجيا بالمعنى المجازي وتعمم في الستينيات من القرن الماضي . انه يقصد به عملية البحث عن جذور الأفكار المتركمة في طبقات التأريخ بهدف التوصل إلى معرفة كيفية ==

"الموضوعاتية التاريخية المتعالية" وهذا المصطلح من إبداع فوكو في كتابه "اركيولوجيا" (*) المعرفة "، يعني به تأريخ الأفكار التقليدي كما كان سائداً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين . لذا انتقد "فوكو" مفهوم "الموضوعاتية التاريخية المتعالية" (1) طارحاً "اركيولوجيا المعرفة" بديلاً منها ، أو منهج "حفريات المعرفة " واركون يقول (اميل ان استخدم مصطلح " الحفر الاركولوجي " للدلالة على منهج كامل في الفكر ، وعلى طريقة معينة في النظر الى التراث) (2) .

ومفهوم "الفضاء العقلي " وطبقه على ما اسماه "الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث "، وكما أشار بضرورة تطبيق مفهوم القطيعة بينهما على طريقة "فوكو "، كما نجد مفاهيم من مثل "النظام " و "الخطاب " والتي استخدمها فوكو في مؤلفاته الفلسفية (3) .

وعلى المنهج نفسه سار أركون ، داعياً إلى تفكيك الخطاب الديني الإسلامي انطلاقاً من الأصول وصولاً الى الفروع ، وبدءاً من ما يسميه " النص المؤسس " للإشارة الى القرآن الكريم

==انبتاقها وتشكلها لأول مرة . إن اركيولوجيا المعنى تعتبر هذا الأخير - أي المعنى - غير أزلي ، وغير نهائي، إنما له لحظة انبثق فيها وتشكل كما له لحظة تفسخ فيها وانهدام لكي يأتي مكانه معنى آخر (ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، مقدمة المترجم الهامش ٦، ص ١٤) .

(*) مصطلح الاركيولوجيا: يقول أركون عنه؛ أصبح شائعاً في البيئات العلمية منذ ان كان ميشيل فوكو قد اخترعه وعممه في أوساط الستينات " اركيولوجيا العلوم الإنسانية ، اركيولوجيا المعرفة ، الخ ، ومن الواضح ان كلمة اركيولوجيا مستخدمة هنا بالمعنى المجازي لا بالمعنى الحرفي (أي بغير معنى علم الآثار والاركيولوجيا) المقصود بالكلمة هنا البحث عن عمق الأشياء ، والنبش عن جذورها ، من اجل معرفة كيف انبثقت وتشكلت لأول مرة (أركون ، محمد ، العلمنة والدين "الإسلام المسيحية الغرب" ، مصدر سابق، ص ١٢١) .

(١) فالأصل في توظيف مصطلح ما دعاه أركون في أبحاثه خاصة في كتابه " نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد " ، " الموضوعاتية التاريخية - المتعالية " الى ميشيل فوكو في كتابه " اركولوجيا المعرفة " ، غاليمار ، ١٩٦٩م (ينظر، أركون، محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، مصدر سابق، الهامش ، ص ٥٦ ، وينظر ايضا، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، الهامش ، ص ٢٧٥)

(٢) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق، مقدمة المترجم ، ص ٨

(٣) ينظر، مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مصدر سابق، ص ٣٦ .

وانتهاءً بكل الكتابات التي جاءت بعده شرحاً وتفسيراً ، وبالإضافة إلى تفكيك المنظومة الفكرية الاستشراقية ، وقبل القيام بهذا العمل يشير أركون الى ان (الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ أفلاطون قد استندت الى ثنائية ؛ الصح \ الخطأ ، الخير \ الشر ، المادي \ الروحي ، المتعالي \ المحسوس ، وهي الثنائيات التي سيطرت على الفكر البشري طيلة قرون وقرون ،... ان الفكر الحديث قد تجاوز هذه الثنائيات عندما تعامل معها تعاملًا نسبيًا وتاريخيًا ، لأن ما يعتبر اليوم خيرا قد يعتبر شرا في زمن آخر،... ومن منطلق لا يمكن تطبيق معايير ثقافة معينة على ثقافات أخرى مختلفة عنها)^(١)، لذا ينبغي في نظر أركون المراجعة النقدية على مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية بمنهجية التفكيك ، لكن التعامل معها على إنها أفاق مفتوحة باستمرار على كافة الثقافات الإنسانية وليس على ثقافة واحدة .

وهذا ما أشار اليه وبينه الدكتور "الزواوي بغورة" في كتابه "ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر" حيث أكد اثر "ميشال فوكو" في فكر ومنهج محمد أركون و بين كيف وظف المفكر العربي المفاهيم والأفكار في النقد والتفكيك كأدوات لتحليل النصوص الدينية^(٢).

ومن بين المفكرين ممن رجع إليهم وطبق مصطلحاتهم على دراسة التراث الإسلامي "ببير بورديو" المختص بعلم الاجتماع حيث استعمل (مصطلح "رأسمال الرمزي"^(*)) عندما يتحدث عن الرأسمال الرمزي للإسلام مثلا ، وكيف ان بعض الحركات السياسية تريد ان استغلاله لصالحها الآن من اجل تعبئة الأنصار او التوصل إلى السلطة ، ينبغي ان نذكر مصطلحا أساسيا آخر هو مصطلح الساحة ، كأن نقول الساحة الدينية ، الساحة الفكرية ، الخ)^(٣)، ولكن مترجم كتب أركون يشير بان "ببير بورديو" كان قد استعاره من العلوم الدقيقة وبخاصة الفيزياء لكي

(١) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق ، ص ٣٣- ٣٥ . وينظر ايضا، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ص٧٥

(٢) ينظر ، بغورة ، د. الزواوي ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ؛محمد عابد الجابري ، محمد أركون، و فتحى التريكي، و مطاع صفدي ، دار الطليعة ، ط ١ ،بيروت ، ٢٠٠١ م. ص ١٠٥ ، ص ١١٠ .

(*) ومعناه عند أركون أن كل ثقافة في طور النشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنياتها ، وهذا ما فعله الإسلام بنظر أركون مثلا تجاه الجاهلية حيث استبدل رمز قديم برمز حديث (ينظر، أركون ، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق، ص ٨ .)

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨.

يسبغ على عمله اكبر قدر ممكن من العلمية ، وتجدر الإشارة الى ان فيلسوف الدين لا يتردد في الاستعانة باي علم لبيان التجارب الدينية والبراهين التي تستند اليها ، لكي (تسهل عملية دراسته وتجعل الدراسة أكثر دقة) (١) ، وتوظيفه عند أركون على كل ثقافة إلى عدة قطاعات أو وحدات من مثل الساحة الدينية ، والسياسية ، والاقتصادية وكل ساحة لها قوانين تحكمها في الداخل ، حيث ينبغي بنظره دراسة كل ساحة على حده قبل ربطها بالغير والتي تشكل فيما بينها وحدة المجتمع (٢) .

وكذلك الأسلوب والمصطلحات التي وظفها الناقد " نورثروب فراي (*) " ، والذي يشير اليه اركون انه درس التوراة والأنجيل ، وبحث فيها عن ظلال المعاني باعتباره عنده تمثل الرمز الكبير او القانون الكبير او " الشيفرة الرمزية الكبرى " واركون طبقها على النص القرآني (٣) .

وكذلك نجد مصطلح ("التقمص الجسدي" Habitus أي جملة العادات المستتبطة جسديا والتي تتحكم بسلوك الفرد، وتصبح جزءا من الجسد ، وهي كل القيم والعادات والعقائد والسلوكيات التي نتلقاها من البيئة التي نولد فيها وننشأ عليها وتتحكم بسلوكنا بشكل لا إرادي) (٤) .

كما يلاحظ الباحث تطبيق وتوظيف مفهوم القطيعة للفيلسوف " باشلار " وأسلوبه في النقد وبالخصوص كتابيه "من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي " و"نزعة الانسنة في الفكر العربي؛ جيل مسكويه والتوحيدي" (٥) .

(١) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ المصدر السابق ، ص ٨ . وينظر ايضا ؛ أركون ، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٢٢ .

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٨.

(*) نورثروب فراي ١٩١٢م- ١٩٩٠م ؛ ناقد كندي ولد في نورنتو ، من أشهر كتبه ، تشريح الناقد ، الرمز الكبير- الكتاب المقدس والأدب ، ترجم الى الفرنسية عام ١٩٨٤م مع مقدمة "لتنزفنان تودوروف" ، وفيه يرى ان كل أدب هو عبارة عن تشغيل او توظيف لأسطورة ما ، أي لنظام لفظي للثقافة الخاصة بالمجتمع ، مما دعاه الى إصدار كتاب اخر ؛ " الكلام الأعلى - الكتاب المقدس " (ينظر، أركون، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٣٢)

(٣) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(٤) مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مصدر سابق ، ص ٣٧.

(٥) ينظر تطبيق وتوظيف مفهوم القطيعة لباشلار وأسلوبه في النقد في كتاب؛ أركون ، محمد ، من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ، ط ١ ، دار الساقى ، بيروت -لبنان ، ١٩٩١م ، ص ٧٧-٧٨ . وينظر ايضا، أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي؛ جيل مسكويه والتوحيدي ، مصدر سابق ، ص ٦٢).

وأشار "علي حرب" الى جانب من تفسيره لتعدد المنهجية في أعمال محمد أركون وفلسفته، وأسلوب الجمع بينها ، بأنه (يقف موقف الداعية إلى فتح الورشات الجديدة للبحث ، أو الأسس "البحثية"...، إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل^(١)). وهو ما يؤكد تصريح أركون من ان (الاستفادة من المنهجيات والمفاهيم الجديدة التي اذا ما طبقناها على موضوع دراستنا أغنينا التأويل وعمّقناه كثيراً^(٢)) ، بل ان محاولة أركون نقدية عقلية بارعة ، وتحقيق للتراث ، وإشارات منهجية كاشفة عن نظرات تجديدية ، وتشبه محاولة ابن رشد في "فصل المقال" والتي هي مثال فذ على مرونة العقل وتفتحه ، وأصالته ايضاً، والتي تنطوي على إعادة تصنيف للعلوم وعلى إعادة ترتيب للصلة بين العقلي والنقلي ، وتحمل بالتالي على إعادة تأمل للثقافة العربية والإسلامية برمتها ، وبنظر "علي حرب" (ليس المهم النتائج التي أوصل اليها النظر عند فيلسوفنا ، وانما المهم القواعد التي استخدمها في النظر^(٣)). حتى لا يخبو العقل وينضب المعنى ويتعطل الفكر ، بل ان عملية الاكتشاف هذه هي التي تجسد انفتاح العقل على العالم ، وسعيه الى استعادة ما عقله والنظر في منتوجاته ، والعقل بوصفه منهجا للنظر ومن ثم الإبصار ، وامكانا للفهم وأداة نقدية ، لذلك هو يتساءل ويشك ، لان من لم يشك لم ينظر كما فعل " ابو حامد الغزالي " الذي تزعم راية النقد للفلاسفة في عصره^(٤).

وأما عن أهمية ما قدمه محمد أركون يقول الدكتور خنجر حمية : (ان ما قدمه أركون شديد الأهمية غني ومحرض ، ومساهماته في الكشف عن جوانب محتجبة في الفكر الإسلامي التقليدي وفي الممارسات الفكرية الإسلامية المعاصرة جديرة بالاهتمام والعناية ، والغنى المصطلحي – المفهومي في نتاجه يكشف عن خبرة شاملة وكبيرة بتراث الفكر الغربي وعن تبحر في التراث الإسلامي وعن قدرة على توظيف المصطلح وتشغيله في المجال المعرفي للفكر العربي الإسلامي واستغلاله^(٥)) ، واما عن الوسيلة والطريقة التي اتبعها ومفرداتها وعمق منهجه يقول:

(١) حرب، د. علي، الممنوع و الممتع، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١٢٦.

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٤ .

(٣) ينظر ، حرب ، د. علي، التأويل والحقيقة ؛ قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط ٢، ٢٠٠٧م ، ص ١٢١ .

(٤) ينظر ، المصدر نفسه، ص ١١٨-١١٩ .

(٥) حمية، د. خنجر، اختبارات المقدس ؛ مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية ، دار الأمير للثقافة والعلوم ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م ، ص ٤٠

(انه يتوسل لغة وطريقة تعبير يصعب استيعاب مفرداتها ويتكى على معجم دلالي هائل ومعقد وغني بالإشارات والإيحاءات ويستمد من مناهج بلغت درجة عالية من العمق والتعقيد ، في العلوم الاجتماعية وفي الفلسفة)^(١) .

ولذلك عدّه آخر (من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم وهو ما أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة وهذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي)^(٢) بمعنى أن أركان يزواج بين عملية نقد العقل الإسلامي والكشف عن تاريخية الفكر الإسلامي وتجلياته وعملية التعريف بالمناهج ومفاهيمها وأدواتها ، وأركان على وعي باستعمالاته وتنظيره المنهجي ، لذلك هو يرد على منتقديه في هذه النقطة بالذات قائلا (إن أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي والابستمولوجي وإهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة، وتجميع المعلومات والتبحر فيها يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعانى فيه الدراسات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية والابستمولوجية ، بل وحتى انعدامها)^(٣) .

وتجدر الإشارة من الباحثين أيضا في محل النقد لأركان كإشكالية حول تعدد المناهج بأنها لا تلائم كل المفاهيم والأدوات التي تطبق عليها تلك الموضوعات ، لأن أركان (لا يهتم بتأصيل هذه المناهج في التراث، لأننا نعلم ان هذه المناهج هي نتاج تاريخ الفكر والفلسفة أي جملة الشروط الثقافية)^(٤) والفلسفية التي سارت عليها على مر العصور .

والباحث يلاحظ ان مشروعه الفلسفي يهدف الى نقد العقل الإسلامي وهو اذ يطبق هذه فالمنهجية النقدية العقلية لموضوعاته ، هي الى حد ما نفسها في منهجية "فلسفة الدين" والتي سيأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى ، و(الانخراط في البحوث الاستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي ، فهذا هو الطريق الوحيد نحو التحرير الفكري والمنتظر والمؤجل باستمرار)^(٥) بنظر اركان . فما هي ملامح مشروع أركان الفلسفي الفكري للتحرير الذي يتميز عن كل ما عدها من المفكرين والفلاسفة ؟

(١) حمية ، د. خنجر ، اختبارات المقدس ؛ مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية، المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٢) الفجاري، مختار ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركان، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥م ، ص ١٩

(٣) أركان، محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١١٨ .

(٤) مصطفى ، كيجل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركان ، مصدر سابق ، ص ٣٩ .

(٥) أركان ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٢٢ .

المبحث الثالث: المشروع

محمد أركون المفكر الذي اتخذ من التحليل والتفكيك نهجا ، محاولا إيجاد مشروع حيوي يلبي الاستخدام المعرفي النقدي المتراكم من الفلسفة والعلوم الإنسانية ، هذا المشروع كان محاولة جادة لاستثمار التوجه العقلي التحليلي في تاريخ الفلسفة على نحو ما في "فلسفة الدين" واستخدامه لتفكيك النص القرآني ، والتراث العربي الإسلامي ، ولتأسيس منهج جذري حدائثي ، يقوم على نقد العقل وبنيته ، وآلياته ، قائلا عنه (ينبغي العلم بأن الإسلاميات التطبيقية هي علم جديد مختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية ، او ما يدعى عموما بالاستشراق)^(١) .

تبلورت الخطوط العريضة لمشروع أركون الجديد عام ١٩٧٣م ، بهدف تطبيق (الإستراتيجية المعرفية)^(٢) ، لي طرحه في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عموما ، لاسيما وهو مشروع يهتم بالنص الديني بصفة خاصة ، كما انه مشروع مبني بالأساس على التعرف على الظاهرة الدينية ، حتى تحل في أفق أوسع ، كونه اكتفى بالنظر إلى تاريخ الفكر الإسلامي كدين ، وبإطار فكري لـ(فلسفة الظاهرة الدينية ؛ الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية)^(٣) والقضايا الدينية والموضوعات المرتبطة بها ، ليرتقي بالنقد ليس فقط للفكر الديني الإسلامي ، وإنما أيضا للفكر الديني الغربي الأوربي ، لان الفكر الديني برأي أركون لا يزال سجين الاكراهات التقليدية ، وبـ(منهاج يدعو الى التلفيق بين مناهج متعددة وليس منهاجا أحاديا)^(٤) .

بدأ البحث في أطروحته للدكتوراه نزعاً الأنسنة في الفكر العربي في القرن الخامس الهجري ، وأكتمل ملامح المشروع الفكري والفلسفي ، عندما أصدر الكتاب الرابع وهو " نقد العقل

(١) (أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٣٩ .

(٢) إستراتيجية مثثلة يتداخل فيها التفسير والتأويل ، والتفكيك بما يكشف عن آليات النص في إنتاج المعنى او إجراءاته في اقرار الحقيقة ، المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦م ، ص ٢٧٢ .

(٤) الرفاعي ، د.عبد الجبار، حوار محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥ - ٤٦ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، السنة الخامسة عشر ، ٢٠١١-١٤٣٢هـ ، ص ٣٠ .

الإسلامي" في سنة ١٩٨٤ م عندها توالى أعماله في الصدور لتكتمل ملامح المشروع .

ويمكن أن نضع المشروع (بالنسبة للسياق الغربي في كون هدف أركون هو جعل الفكر الإسلامي يسلك المسلك نفسه وينتهي إلى المصائر نفسها التي انتهت إليها الظاهرة الدينية عموماً في أوروبا بتجلياتها المسيحية أو اليهودية ، بعد الصراع الذي عرفته الظاهرة الدينية بداية من عصر الإصلاح الديني ، والذي تجلّى من خلال التعارض بين الرؤيا الدينية الميتافيزيقية للعالم والرؤية العقلية للعالم^(١) . وان المشروع الفلسفي بحسب فهم أركون (يعني موقفاً للروح أمام مشكلة الكون والمعرفة ، انه موقف مفتوح على كل طارئ و جديد الى أقصى الحدود، موقف لا ينغلق ولا ينحصر بأي تجربة تاريخية أو قومية أيا تكن عظمتها وضخامتها)^(٢)، كما لم ينحصر فكره في منهج واحد ، او شرحاً واحد ، لذا عمل على نقد التراث المعرفي الإسلامي لكي يفتح آفاقاً جديدة.

ولكن أركون ينبه الأذهان قبل البداية في ان هذا المشروع الفلسفي في سعيه الى نقد العقل الإسلامي انه لا ينقص من التجربة الروحية للإسلام ، بقوله انه (لا يعني أبداً المس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف ، هذه التجربة التي تجلت بعد القرآن الكريم في مؤلفات وشخصيات إسلامية تنتمي الى كافة الاتجاهات والمذاهب؛ من سنية وشيعية واباضية ومعزلة وصوفية وفلاسفة... الخ ، وانما هو يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية ، فهناك الوحي وهناك التاريخ ، هناك المثل الأعلى وهناك التطبيق)^(٣) . وأن النقد في سياق مشروعه سوف يؤدي إلى تخليص التجربة الروحية الإسلامية ومبنياتها ، من كل ما علق بها على مدار التاريخ ، وانه عمل ايجابي لا سلبي ، (بل انه عمل أصبح ملحا الآن نظراً لتدهور التقديس ، وشيوع أشكال مستنفدة من فهمه وممارسته في كل أنحاء العالم الإسلامي ، ولا يمكن ان يعود للمقدس^(*) صفاؤه ، وللدين بهجته الأولى ، وللتعالى تنزيهه وسموه ، الا بعد وضع

(١) كيجل ، مصطفى ، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون ، ص

(٢) أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١١٤ .

(٣) أركون ، محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم ، ص ٧-٨ .

(*) لان أركون يوجب على المؤرخ ان يحدد نمط العقل الشغال هنا او هناك ؛ فهناك العقل القواعدي – النحوي ، وهناك العقل اللاهوتي ، والعقل التشريعي ، والعقل التاريخي ، والعقل الفلسفي ، الخ .. هناك انماط عديدة ==

التجربة التيولوجية الإسلامية على محك النقد التاريخي الصارم ، عندئذ يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، وتستبين نقاط التماس ما بين الوحي والتاريخ^(١) ، وكمثال على ان ما يقوم به يشبه البحوث والدراسات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالخصوص تلك النصوص التي جرت على الديانة (المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية^(*)) كانت قد أجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات والتفنيدات ، والمعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر - التاسع عشر، وهي الآن في طور بذل محاولات جديدة لكي تعيد تقييم مفهوم الوحي ، ولكنها لم تنجح حتى الآن في توسيع أشكلة^(**) المفهوم كما كان قد نشأ عليه في الأديان التوحيدية الثلاثة^(٢) ، وقد أدت موجات النقد للنصوص الدينية في أوروبا ، الى تشكيل اللاهوت الليبرالي ، أو ما يسمى لاهوت التنوير ، ومن ثم عقلنة الإيمان المسيحي وتحديثه ، ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين الذين يذكرهم أركون على سبيل المثال "كارل بارت" (١٨٨٦م-١٩٦٨ م) و"رودولف بولتمان" (١٨٨٤م-١٩٧٦م) صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة. ، و "رولان بارت" والذي بين أن النص متعدد المعاني وانه يوجد بالإضافة إلى المعنى الأساسي والتاريخي للكلمة معان ثانوية أخرى " = ظلال المعاني " لابد من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص^(٣) . ولكن هذه البحوث النقدية للنصوص الدينية ، لم يشمل مثال الفكر والتراث الإسلامي باعتقاد أركون ،

==من العقل...لذا يقول أركون ومن المعلوم ان عمليات التقديس وخلع الطابع المجازي او الخيالي الجميل على الاشياء ..تعتمد عليها ،...ويضيف مترجم أركون "هاتشم صالح" في هامشه على هذا القول (ينبغي ان نعلم ان قطيعة الحداثة قد أدت الى تفرغ العالم من الفتنة والسحر او قل نزعته عنه أغلال الدهشة والبهجة والأسرار كما يقول ماكس فيبر وأصبح العالم واضحا ، عقلانيا محسوبا بالدقة ، وهكذا خسرتنا التقديس لكي نربح العلم (ينظر، أركون ، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٦٩) .

(١) أركون ، محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق مصدر سابق ، ص ٨- ٩ .
 (*) البروتستانتية من طوائف المسيحية تؤمن بأن الدين شأن فردي خاص تماما ، والتجمعات من قبيل (الكنيسة او الصلاة الجماعية) بوصفها معيارا لما هو دين ، ليست ضرورية له ، والبروتستانتية كانت في الأصل حركة دينية إصلاحية ، انشقت عن الكنيسة في روما ، قادها الراهب مارتن لوتر ، وأكدت على مبدأ عدم التدخل بين الإنسان المسيحي وربه ، ورأت ان العلاقة بين الإنسان والكتاب المقدس " الإنجيل " ، ومن ثم الله تعالى يجب ان تكون علاقة مباشرة من دون توسط من رجال الدين . (ينظر ، سلمون ، روبرت س ، الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص ، ترجمة ، حسون السراي ، هامش المترجم ، مصدر سابق ، ص ٢٣)

(**) الاشكلة ، تعني جعل الشيء إشكاليا بعد ان كان يبدو بديهيا او تحصيل حاصل ، فالوحي مثلا، من لا يعرف الوحي ؟ كلنا نتوهم اننا نعرف ما هو ، ولكننا في الواقع حفظنا قصته التقليدية عن ظهر قلب منذ ان كنا أطفالا، ثم يجيء محمد أركون لكي يؤشكله ، أي لكي يجعله إشكاليا ، ويقدم عنه صورة جديدة تماما ، هذا هو معنى الاشكلة (أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٢٨) .

(٢) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١٦
 (٣) ينظر، اركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ٢٥٩ ، ينظر أيضا ، مبروك ، د. أمل ، فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٨ م ، ص ١٥٧ - ١٦٠

لذا سعى ليشمل ما يسميه الظاهرة الدينية ، لكي يشمل الإسلام^(١)، ومثل هذا هدفا وطموحا في حياته ، ولذلك صرح (من المعلوم أن طموحي كان يهدف دائما إلى القيام بذلك ، منطلقا لتحقيقه من مثال الإسلام أقول ذلك ونحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائما يُهمل أو يُعرض على حدة من قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي- المسيحي)^(٢) . وإعطاء الأولوية للمسؤولية الفكرية على المسؤولية الأخلاقية ، بل حتى الروحية ، من أجل فهم وإعادة تقييم كل ما لم يعد صالحاً بنظره ، والإبقاء على العناصر الايجابية التي يمكن استخدامها في البناء الجديد ، وبيان مرجعياتها ، حتى تبدو له (إعادة التفكير جذريا بالإسلام بمثابة البديهة والضرورة التاريخية والفلسفية)^(٣) ، بل المهمة الأساسية التي عدّها المطروحة علينا اليوم فلسفيا ، وهي إعادة الاعتبار للمنظور المعرفي الذي أسسه فلاسفة العرب والمسلمين ، ولكن بأسلوب النقد الفلسفي داخل نطاق الفكر العربي الإسلامي من جديد^(٤) ، وتفصيلا المهمتان الأساسيتان اشترط أركون ان تشملا شيئا فشيئا كل مناحي الحياة الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية ، (ونقطة الانطلاق لكل منهما تتمثل في التشخيص المنهجي للمسلمات والبدهيات التي ظلت تشكل ساحة اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي والعربي)^(٥) . واما بسبب الح عليه أركون كثيرا في مؤلفاته أولا : لان المنظومة الفكرية المعرفية " للفكر الإسلامي " في العصور الوسطى يصفها بـ"الإبداعية الخاصة " لم تسمح بالتفكير فيه ، او ثانيا : لان رجال الدين الذين يسميهم أركون " حراس الأرثوذكسية(*)" منعوا وحتى استحالتها على التفكير . او بتعبيره في موضع آخر (بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجيا في صورة أرثوذكسيات دينية)^(٦) . وذلك بفتح بحث أكثر اتساعا يتناول بالفحص مفاهيم التاريخ الديني لمنطقة الشرق الاوسط ، وعدّه هذا العمل القيام به ، مساهمة فعالة في تقدم وتجديد العلوم الإنسانية ، و من خلال النموذج الديني ، (وهذا هو مجال الإسلاميات التطبيقية التي نناضل بكل حماس من أجل تشييد صرحها)^(٧) .

(١) حتى ان "محمد أركون " يطلب أن "يلاحظ القارئ أني استخدمت مصطلح الظاهرة الإسلامية ولم أستخدم مصطلح الإسلام ، فهما شيان مختلفان لا متطابقان على عكس ما يتوهم البشر" (أركون ، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص٢٨).

(٢) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص١٦-ص٢٨

(٣) أركون ، محمد ، الإسلام ؛ الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٢ .

(٤) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .

(*) يقصد أركون بـ"حراس الأرثوذكسية المتشددون " بحسب مترجمه انهم ؛ كبار علماء الدين يراقبون أي انحراف ولو بسيط عن العقيدة وهم الذي يأمرون بمصادرة هذا الكتاب او ذلك ، هذه الرواية او تلك - انهم يشبهون محاكم التفتيش التي عانت منها أوربا طيلة عدة قرون (ينظر ، أركون ، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، هامش المترجم، ص٢٨).

(٦) أركون ، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ .

وهو ما بدا تأثيره واضحا كهدف لكثير من الكتابات التي ينشرها بعض الباحثين من (تجاوز النزعة الدفاعية في التعامل مع موضوعات الفكر الديني ، ولا نقصد التخلي عن الدفاع عن المفاهيم الدينية والعياذ بالله ، وإنما فتح خط آخر إلى جانبه أكثر أهمية في عالمنا اليوم ، وهو خط إعادة قراءة للدين تحاول تلافي الإشكاليات التي كشفتها الأحداث العملية والفجوات الفكرية معاً ، لأن الاقتصار على الانضمام إلى السياق الدفاعي فقط دون الجرأة على نقد الذات سوف يؤدي - كما حصل - إلى تراكم العيوب الداخلية دون أن نشعر أو مع استخدامنا معها سياسة التبرير ، وهذا ما يدفع على المدى البعيد إلى الاصطدام في نهاية الأمر بكم هائل من المشكلات يصعب بعد ذلك تلافيه إن الفكر الديني اليوم مطالب بتبني مشروع إعادة البناء ، دون أن يستهلك نفسه في أتون الصراعات الفكرية مع الآخر ضمن سياق دفاعي^(١) .

وتجدر الإشارة أن المؤلفين الذين عقدوا فصلا في مؤلفاتهم تحليلا ونقدا لفكر أركون كثيرون وهو ما بدا واضحا لتأثير فلسفته ومنهجيته في النقد والتفكير والتفكيك ، يكفي ان يذكر الباحث منهم : "علي حرب" في مؤلفات عدة منها " نقد النص " و " نقد الحقيقة " و " التأويل والحقيقة" ، و"نصر حامد أبو زيد" في كتابه " الخطاب والتأويل " ، وجورج طرابيشي في " مذبح التراث" ، و"محمد بن أحمد جهلان" في " فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني" ، و"الزواوي بغورة" في " ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر" ، ومحمد حمزة في " إسلام المجددين " ، و"محمد الصواني" في " العقل العربي - المسكوت عنه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي " ، وكمال عبد اللطيف في " قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة " ، وعبد الغني بارة في " الهرمانيو طيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي " .

ولاشك ان مشروع أركون يندرج ضمن الاتجاه النقدي في فلسفة الدين والنظرة الحدائية للنص الديني ، وهو الاتجاه الذي يدرس ويحلل علاقة الإنسان تحديدا "بالله تعالى" وحجج أثباته والنصوص الدينية ، بتبيين المفاهيم الفلسفية التي يمكن ان تتبناها وتؤسس عليها الأديان ، والمعتقدات الدينية ، او التفكير الفلسفي حول الدين كالتفكير الفلسفي في فلسفة العلم وفلسفة الفن^(٢)

(١) حب الله ، حيدر ، الفكر الديني و مشروع إعادة البناء ، حوار أجراه أثير السادة ، موقع دروب ، ٢٩ مايو ٢٠٠٥م ، [http:// www.dorob.com](http://www.dorob.com) .

(٢) ينظر ، قراملكي ، أحمد فرامرز ، الكلام الجديد وفلسفة الدين ؛ رؤية في السمات المائزة ، تعريب حيدر نجف ، مجلة المحجة ، العدد ٨ ، شتاء - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م ، ص ٩٢ .

تحليلاً ونقداً ، مقارنة بإعمال أدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" ، والطبيب تيزيني في " النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة " ، والتونسي عبد المجيد الشرفي في كتابه "الإسلام والحداثة" و"في قراءة النص الديني" ، وأراء عبد الكريم سروش في " القبض والبسط في الشريعة" و" بسط التجربة النبوية " وغيرها من المؤلفات التي كانت مثار للاهتمام والمناقشة ونقداً للمعرفة الدينية ، ومع الإشارة الى انه لم يصرح احد منهم بالتخلي عن الدين الذي يؤمن به ، بل عملهم كما يصرح احدهم غايته (الوصول الى إدراك مضامين جديدة في هذا الدين ، وان نملك أفكاراً جديدة عنه ، ونعتمد في ذلك على الاستفادة من التعارض أو التوافق القائم بين سائر الأديان للوصول الى حياة جديدة لهذا الدين بين سائر الأديان) (١) ، أي إعادة فهم الدين ، بفهم جديد ، وبالتالي عملية تجديدية في الفكر الديني بمنهج النقد (وكل ذلك بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة جدا) (٢) ، وما يكون عرضة للتغيير هو دائرة فهم الإنسان للدين و لهذا دافع أركون كثيراً عن مشروعه ، ويقارن حدود مشروعه بالمشاريع الفكرية المعاصرة ، التي يأخذ عليها ويسجل أولاً قتلها فيقول (في ما يخص المجال الإسلامي نلاحظ أن عدد المثقفين النقديين الذين يقبلون بأن يوسعوا إيمانهم و يدمجوا فيه كل التقنيات التي فرضها التاريخ على كل أنظمة العقائد والملاعائد*) هو نادر جدا (٣) . برأي الباحث ان اركون هنا يريد الآخرين على طريفته التي توصل اليها فهمه بالحفر والتفكيك ، لذا تبدو ضرورة دراسة فلسفة الدين في فكر محمد أركون او " فلسفة الظاهرة الدينية " كما تلفظ بها أركون دراسة تحليلية يراعى فيه مقتضيات البحث في فلسفة الدين ، وتبعاً لذلك سيتحدد هذا البحث بحدود الإطار الفلسفي والمعرفي ، الذي تم من خلاله النظر إلى مسألة الدين في عملية الفهم وتفسير النص الديني ، وبناءً على ان البحث في فلسفة الدين بحث من خارج الدين ، لا من داخله ، بعد عرض ما تمكن الباحث من جمعه لأهم مؤلفاته وبحوثه . ويلاحظ الباحث أثر بعض المستشرقين الذين عاصروهم ومن قبل هؤلاء في الفترة الزمنية الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى

(١) قريشي ، فردين ، تجديد الفكر الديني في ايران ، مصدر سابق ، ص ٧٩ . عن سروش ، عبد الكريم ، قصة ش ، ص ٤٣٩ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٣٨ .
 (* ومع ذلك فإن أركون لا يتابع حفرياتة حتى النهاية . فهو يقرأ نصوصاً بعين حفرية ، بينما يقرأ نصوصاً أخرى بعين ابستمولوجية . ومن هذا القبيل قراءته للتراث الصوفي والاشراقي . إنه يستبعد هذا التراث من دائرة العقل والتفلسف . ذلك أن أركون ، كناقده للعقل ، يميز على نحو حاسم بين العقل واللاعقل على طريقة "ديكارت" ، معتبراً اللاعقل هو نقيض العقل . وهذا ما لا يُسلم به النقد المعاصر الذي يبين أن لا خطاب من دون إستراتيجية عقلية ظاهرة أو باطنية ، ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية أياً كان منطوقه اللاعقلاني . (ينظر ، حرب ، علي التعرية الاركيولوجية ، نقد لأفكار محمد أركون <http://nawaat.org/portail/2005>)

(٣) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص ٢٧ .

نهايات القرن العشرين على مشروعه ، والتي (تطورت بتأثير الانثروبولوجيا النبوية^(*) ... ؛ أي تاريخ العقليات والأخلاق والعادات... الخ، وهذا التاريخ يعيد طرح المشكلات ضمن إطارات المسارات السوسولوجية والانثروبولوجية⁽¹⁾، وان ادعوا انهم موضوعيون في الطرح ، بل الباحث يستنتج منه النظرة الأحادية الطرف ، بل هي لم تخرج من إطار المركزية الغربية .

المبحث الرابع : المؤلفات والبحوث

كتب أركون كثير من الأعمال وبعده لغات كالعربية والانكليزية والفرنسية ، والباحث يشير الى أهمها ، ولكن مما تجدر الإشارة اليه أن مؤلفاته احتوت كثير من الأبحاث ذات طابع توصف فلسفي وعلمي وتاريخي ، فقد طرح إشكاليات في مجال الدين والفلسفة والأخلاق ، والتاريخ ، وعلى هيئة كتب مشتركة ، كما في كتابه " الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم " باللغة الفرنسية ، أو كتابه "الإسلام بين الأمس والغد" مع "لوي غارديه" أو كتاب "من مانهاتن إلى بغداد فيما وراء الخير والشر" مع "جوزيف مايل" .

أو على هيئة حوار ، وبصيغة أسئلة وأجوبة تطرح على أركون ، مثلاً كتابه "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد " أو في كتاب " الإسلام ، أوروبا، الغرب " ، وحواره في "مجلة قضايا إسلامية معاصرة " ، الصادرة من مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد ، او في القنوات الفضائية ؛ كالجزيرة ، حتى ان بعض كتبه مجموعة من الأبحاث قد أعيد نشرها وترجمتها في كتب أخرى أي تضمنت تكراراً لها ، تدور حول إشكاليات وتبينات فلسفية ودينية وتاريخية ، وهي إشكالية دراسة الفكر الديني دراسة نقدية عقلية حديثة ، ويقول عنه مترجمه "هاشم صالح": (أركون أستاذ شهير وخطيب مُفوه، يعرف ذلك كل من استمع الى محاضراته ولو لمرة واحدة ، وهو في البلدان الانغلو – ساكسونية والشمالية الأوربية يحاضر عادة بالانجليزية ، وقد حاضر

(*) الانثروبولوجيا النبوية ؛ الانثروبولوجيا كما هي عند "كلود ليفي ستروس" واسطة لا غاية ، فالغاية عنده هي الإنسان الكلي بجميع أبعاده ، جغرافية كانت ام تاريخية ، وهي مجرد واسطة او مدخل الى الفلسفة والتفكير حول الإنسان واقترب هذا الهم الفلسفي لديه بهم علمي يشدد على تنوع الثقافات وخصوصيتها (ينظر، فهيم ، حسين ، قصة الانثروبولوجيا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٦م ، ص ٢١٠-٢١١)، وينظر أيضاً ، ما وظفه أركون لتحليل بنية الخطاب القرآني واستعاره من ليفي ستروس بما أطلق عليه " خطاب اجتماعي قديم " واحتواء التفسير الإسلامي للقران على الفكر الأسطوري بَعْدَه شكل من البنية تبني قصور الأيدولوجية بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم (ينظر، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١٦٨) .

(١) أركون، محمد ، وآخرون ، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ،

ولا يزال في عشرات الجامعات الأوربية والأمريكية والعربية والإسلامية وحتى اليابان والهند^(١) ، لغاية ٢٠١٠م ، حتى ان الباحث يجد صعوبة في محاولة الوقوف بشكل دقيق وحصري على كل الإنتاج الفكري لمؤلفاته وبحوثه ومحاضراته ومقالاته والندوات والملتقيات أو المنشورة في الجرائد والمجلات ، نظرا الموسوعية محمد أركون وتشعبات فكره وفلسفته ولغته ، حيث أن موقع الويكيبيديا على الانترنت ينشر بعضها وهو مكتوب باللغة الألمانية والهولندية والاندونيسية، وغيرها من اللغات لذا سيحاول الباحث تقديم ما جُمع مراعيًا في ذلك تاريخ صدورها :

أ - الكتب :

أولا - المترجمة الى اللغة العربية :

- ١- قراءات في القرآن ، ط١ ، ١٩٨٢م^(٢) ، تونس ، ط٢ ، ١٩٩١م .
- ٢- الفكر العربي ، محافظة ، انقطاعات ، ونهضات ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر ، بيروت - باريس ، ط٢ ، ١٩٨٢م .
- ٣- الإسلام أصالة وممارسة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ط١ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- ٤- من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩١م .
- ٥- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك ، الجزائر ١٩٩٣م ، دار الساقى ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٨م .
- ٦- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٥م .

(١) أركون ، محمد ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠١م ، هامش المترجم ، ص ٢٢ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ٢٠٤ .

٧- العلمنة والدين ، الإسلام، المسيحية ، الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.

٨- نافذة على الإسلام ، ترجمة صياح الجهيم ، دار عطية ، بيروت ، ط١، ١٩٩٧ م.

وقد جاء ذكر الكتاب بعنوان " نوافذ على الإسلام " في طبعة ثالثة ، ١٩٩٨م ، باريس ، حيث أشار أركون للرجوع إليه بقوله (انظر بهذا الصدد دراستي : العلوم الاجتماعية على محك الإسلام او أمام تحدياته ، المنشور في كتابي نوافذ على الإسلام)^(١) .

٩- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز العربي بيروت ، الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٩٦ م .

١٠- نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٧ م.

١١- قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، نيسان " ابريل " ١٩٩٨م ، ط٢ ، كانون الثاني " يناير " ٢٠٠٠ م .

١٢- تأريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

١٣- الفكر الأصولي وإستحالة التأسيس ، نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٢ م .

١٤- القرآن؛ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، نيسان " ابريل " ٢٠٠١ م .

١٥- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ م .

(١) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس ، مصدر سابق ، ص ٢٥ .

- ١٦- الإسلام ، أوروبا، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقى،بيروت ، ط٢، ٢٠٠١م.
- ١٧- الإسلام بين الأمس والغد ، مع غارديه لوي، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، بلا ط، ٢٠٠٦م.
- ١٨- الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح،اليونسكو باريس، دار النهضة العربية ، مركز الإنماء القومي ،،ط١، ١٩٨٦م ، ط٢، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .
- ١٩- من منهاتن إلى بغداد ؛ ما وراء الخير والشر ، ترجمة عقيل الشيخ حسين ، دار الساقى ، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م .
- ٢٠ - الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم ، ضمن كتاب الإستشراق بين دعائه ومعارضيه ، ترجمة وإعداد هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠م.
- ٢١ - نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط١، تموز " يوليو " ٢٠٠٩م .
- ٢٢ - الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ، ط١ ، حزيران " يونيو " ٢٠١٠م .
- ٢٣ - الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، ترجمة وتقديم د . محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت - لبنان ، ط١ ، كانون الثاني " يناير " ٢٠١٠م .
- ٢٤ - تحرير الوعي الإسلامي ؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت - لبنان ، ط١ ، نيسان " ابريل " ٢٠١١م .
- ٢٥- نحو تأريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت - لبنان ، ط١، ٢٠١١م .
- ٢٦ - التشكيل البشري للإسلام ؛ مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل، ترجمة هاشم صالح ، تقديم ادغار موران ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٣م .

٢ - كتب باللغة الفرنسية^(١) :

- ١- Deux Epitres de Miskawayh ; d, critique, B.E.O, Dalnas : 1961.
- 2- Aspects de la pensée islamique classique ; IPN , Paris :1963
- 3- Traité d'Ethique, Trad, introd, notes, du Tahdib al-akhlâq de Miskawayh ; 1ère éd : 1969
- 4- Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e-X^e siècle ; Miskawayh philosophe et historien ; éd. J.Vrin, Paris, 1ère éd : 1970, 2ème éd : 1982, 3ème éd : 2005
- 5- Essais sur la pensée islamique ; Maisonneuve&Larose, Paris ,1ère éd :1973,2ème .éd : 1984
- 6- Lecture de la Fatiha , in Mélange, A , Abel, Brill : 1974
- 7 - La pensée arabe ; PUF, Paris, 1ere éd, 1975, 2ème éd : 1979, 5émeéd, 1997. 6ème éd: 2000.
- 8 -L'Islam hier. Demain(en collaboration avec Louis Gardet) ; éd, Buchet Chastel, .Paris: 1978, ème éd : 1989
- 9 - .l'Etrange et le merveilleux dans l'Islam Médiéval ; éd, J.A, Paris : 1978
- 10 - L'islam, religion et société, éd, Cerf, Paris : 1982, version italienne, RAI : 1980
- 11 - Lectures du Coran ; 1ère éd, J. Grancher : 1988, 2ème éd, Aleef, Tunis : 1991
- 12 -Pour une critique de la raison islamique ; Maisonneuve&Larose, Paris : 1984
- 13 -L'islam ; morale et politique, UNESCO-Desclée, Paris : 1986
- 14 -Religion et laïcité ; Une approche laïque de l'islam, L'Arbelle, Centre Thomas More, Paris: 1989
- 15 - Ouvertures sur l'islam ; 1èreéd, J.Grancher : 1989, 3ème éd : L'islam ; Approche critique,1998; en allemand : Der Islam, Annäherung an eine Religion , Palmyra,1999
- 16 - Pensée l'islam aujourd'hui, Alger, 1991
- 17- Le concept du Livre /livre, in Mélanges, Ouvrage collectif Interpréter, hommage à Claude Geffré, éd, Cerf , Paris : 1992
- 18 - L'islam et les musulmans dans le monde ; Paris : 1993
- 19 - L'islam, Approche critique ; Edition, J .Grancher, Paris, 3ème publication : 1998
- 20 - Combats pour l'Humanisme en contextes islamique, 1èreéd, Paris ; 2002, éd.:2ème Humanisme et Islam ; Combats et propositions, J.Vrin : 2006
- 21 -The Unthought in Contemporary Islamic Thought, Saqi Books, London: 2002
- 22-De Manhattan à Bagdad ; Au-delà du Bien et du mal, avec : Joseph Maïla, Desclée .De Brouwer, Paris : 2003
- 23 - L'avenir de l'islam en France et en Europe, éd, Balland, Paris : 2003
- 24 - Islam; to reform or to Subvert, London: 2005
- 25 - Histoire de l'islam et des musulmans en France (du Moyen Age à nos jours) ; Albin Michel, Paris : 2006
- 26 - ABC de L'Islam (pour sortir des clôtures dogmatiques) ; Editeur : Michel .Grancher ; Editions Grancher, Paris : 2007

ب - البحوث :

- ١ - بحث بعنوان ؛ هل من الممكن اليوم وجود مثقف مسلم ؟ ، مقدمة للطبعة العربية لكتاب ؛ من بلاط الشاه الى سجون الثورة ، تأليف إحسان نراغي ، دار الساقى ، ط١ ، ١٩٩٣ م .
- ٢- بحث بعنوان ؛ أي فكر عربي نريد ؟ ، ضمن أعمال مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري ، ٣٠ نيسان " ابريل" - ٢ أيار " مايو" ٢٠٠٤ ، منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الحداثة وما بعد الحداثة العربية ، دار نترا للنشر والتوزيع ، سوريا - دمشق ، ط١ ، ٢٠٠٥ م ، ص١٣ - ص١٤ .

ج - مقالات:

١- باللغة العربية

مقالات منشورة باللغة العربية ذكرها وأحال إليها محمد أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي^(١) :

- ١- الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ، مجلة الأصالة ، ١٩٧٧ ، عدد ٤٤ .
- ٢- الإسلام والتاريخية ، مجلة الأصالة ، ١٩٧٧ ، عدد ٤٥ .
- ٣- مدخل الى دراسة الروابط بين الإسلام والسياسة ، وفي مجلة مواقف ، ١٩٨٠ ، عدد ٣٧-٣٨
- ٤- التراث والموقف النقدي التساولي ، مجلة مواقف ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
- ٥- الإسلام ، التاريخية والتقدم ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
- ٦- حول الانتروبولوجيا الدينية ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٠ ، عدد ٦-٧ .
- ٧- السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام ، الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨١ ، رقم ١٢ .
- ٨- التأمل الاستمولوجي غائب عند العرب ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٢ ، رقم ٢٠-٢١ .
- ٩- نحن واين خلدون ، في أعمال ندوة ابن خلدون ، الرباط ، ١٩٧٩ .

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٤٧ .

٢ - مقالات باللغة الفرنسية^(١):

- 1 - L'islam vue par le professeur G.E.Von Grunebaum ; Arabica, CNRS de France 11/1964
- 2 -Anthologie de la littérature arabe contemporaine, Arabica, 12/ 1965-
- 3- Pour un remembrement de la conscience islamique ; mélanges, H.Corbin, .Téhéran1977
- 4 -Proposition pour une autre pensée religieuse, Islamo-chritiana, N°4, 1978, Rome
- 5-Jérusalem au nom de qui ? , au nom de quoi ?, Islamo -chritiana, N°9, 1983, Rome.
- 6- Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985) ,N°12, 1986 Rome
- 7- L'islam ; hier-demain, Islamo-chritiana, N°6, 1980 , Rome
- 8- L'islam, religion et société, Islamo -chritiana, N°8, 1982, Rome
- 9- Pourquoi des recherches en orientalisme ?, Le courrier du CNRS - orientalisme, N° 48, Novembre1982, Paris
- 10 - Pratiques et garanties des droits de l'homme, recueil des textes, présentés par, ,Emmanuel Hirsch, librairie des libertés, 1984
- 11 - Géopolitique des islam(s), dans Hérodote, N° : 35, 1984, Paris
- 12 - Pour une critique de la raison islamique, Islamo-chritiana, N°11, 1985, Rome
- 13-L'islam ; moral et politique, Islamo -chritiana, N°13, 1987, Rome
- 14 - Imaginaire Social et Leaders dans le Monde Musulman Contemporain, Arabica 1/1988
- 15 -Pour une autre histoire de la pensée en Méditerranée, dans L'événement Européen, Paris1988/4
- 16 - Ouverture sur l'islam, Islamo-chritiana,N°, 1989, Rome
- 17- Les difficultés actuelles du dialogue entre musulman et chrétien, N°13, 1987 Rome
- 18- Imaginaire Social et Leaders dans le monde Musulman Contemporain, dans - .Arabica 1/1988
- 19- M.Arkoun : avec Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun, in Awal, 1991 .
- 20- Violence, Sacré et Vérité ; Entretien conduit par Nadia Haddaoui ; Maghreb Magazine Sommaire N° 22 Février 1994 ; Edité par la société Franco-Maghrébine d'éducation ; siège social; Paris
- 21- Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Mohammed Arkoun ; Prologues ; revue maghrébine du livre chantiers intellectuels entretiens sur la religion la langue, le droit et l'histoire, dossier n°2 : 2001.Propos recueillis par Ali Benmakhlouf
- 22- Ce ne sont pas les bombes et les bateaux qui vont résoudre toute cette histoire ; Interview avec Mohammed Arkoun ; Patrice de Beer et Henri Tincq, Le Monde, Samedi, 6 octobre2001, http://www.bintjbeil.com/articles/fr/01_1006_arkoun.html
- 23- Le monde musulman a failli ; Entretien réalisé par Sahara Raouf, Le Quotidien d'Oran, Samedi 13 décembre2003
- 24 - Penser le statut du donne Révèle en Islam Entretien avec Rachid Benzine ; Les nouveaux penseurs de l'islam ; Albin Michel ; 2004 ; Paris

(^١)<http://www.philo.8m.com/arkou.html>

25- Islam[Enregistrement sonore] Aspects de la pensée islamique classique et - contemporaine ; conférence du 28 janvier 1999 ; M. Arkoun, aut, participant, Prodi ; Bibliothèque nationale de France, producteur de phonogrammes ; 2disques compacts enregistrables (1h 09min 39s, 34min58s), publication ; Bibliothèque nationale de France Paris : 2000

26- Les droits de l'homme valent- ils pour tous les hommes ? [Débat : 1989] - [Enregistrement sonore]/ Alain Finkielkraut, interview, Prodi, Mohammed Arkoun, Marcel Gauchet, participants.prodi, Institut national de l'audiovisuel(France), publication : 1999, distributeur de phonogrammes : Institut national de l'audiovisuel (France ; 1986) 1disque compact enregistrable (48min33s)

٣ - باللغة الانكليزية^(١) :

- 1-The Notion of Revelation ; From Ahlak-Kitab to the societies of the book , in - Festschrift F, Steppat, Die Welt des Islam , Brill1988
- 2-Violence; Encyclopaedia of the Qur'ân, Brill, Leiden, 2005

٤ - مقالات على مواقع الانترنت :

- 1- Autobiography of Mohammad Arkoun in Ibn- rushd,org (<http://www.ibn-rushd.org/English/CV-Arkou.htm>).
- 2- Biography of Arkoun in center for Islam and Science (CIS) website (<http://www.cisca.org/voices/a/arkoun-mn.htm>)

٥ - باللغة الألمانية :

- 1- Etude critique sur l'Œuvre de : Jean Ladrière ; Les enjeux de la rationalité, Der - Islam tome : 2, docu : 59, 1982
- 2- L'Islam actuel devant sa tradition, dans, Aspecto de la foi de l'Islam, facultés - universitaires Saint- Louis, Bruxelles : 1985

٦ - باللغة الهولندية :

- 1- Slam in Discussie, 24 Vragen over de islam, éd.Uitgeverij Contact , Amsterdam - 1993
- 2- Slam& De Democratie ; Een ontmoeting, en collaboration avec Frits Bolkestein, - Uitgeverij Contact, Amsterdam 1994
- 3- Meerdere artikels en interviews in Nederlandse Kranten en tijdschriften-

٧ - باللغة الاندونيسية :

- 1-Nalar islami dan nalar modern : Berbagai Tantangan dan jalan Baru , trans .Johan - H.Meuleman, INIS, Jakarta, 1994
- 2 -Be rbagai Pembacaan Quran , trans. Johan H.Meuleman, INIS, Jakarta, 1997

(١) <http://www.philo.8m.com/arkou.html>

بالإضافة الى المؤلفات والأبحاث السابقة ذُكرت في " التشكيل البشري للإسلام " وهو أول كتاب طبع بعد وفاة محمد أركون الأبحاث الآتية جمعت تحت عنوان "فهرس المراجع لمحمد أركون ببلوغرافيا" (1):

١- اتجاهات الأدب العربي الحديث ، بحث منشور في مجلة IBLA ، تونس ، ١٩٥٢ ، الصفحات : ١٨٣ - ١٩٢ .

- Les tendances do la litterabe modern , IBLA Tunis . 1952 , p. 183-192

٢- النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، طبقاً لكتاب الهوامش والشوامل ، الجزء الأول ، بحث منشور في مجلة ستوديا اسلاميكا " أي الدراسات الإسلامية " رقم ١٤ ، ١٩٦١ ، ص ٧٣-١٠٨ .

- L,Humanisme arabe au IV/X siècle , d,après Ie kitab al-HAWAMIL Wa-l-shawamil Ire partie , studia Islamica ,no 14 ,1961 , p . 73 -108

٣- بخصوص طبعة جديدة لكتاب تهذيب الأخلاق ، مجلة ارابيكا ، رقم ٩ ، ١٩٦٢ ، ص ٦١ - ٧٣

- A propos dune edition recente du kitab Tahdhib al- Akhlaq A prabica no 9 , 1962 , p. 61 -73.

٤ - مسكويه ، عن العقل والمعقول ، مجلة ارابيكا ، رقم ١١ ، ١٩٦٤ ، ص ٨٠ - ٨٧ .

- Miskawayh : de l,intellect et de l,intelligible , Arabica, no 11 , 1964 p . 80 -87.

٥- علم الأخلاق والآداب الإسلامية طبقاً للماوردي ، بحث منشور في مجلة الدراسات الإسلامية ، ١٩٦٤ .

- L,Ethique musulmane d ,après Mawardi , Revue des Etudes islami - ques , 1964.

(١) أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠١٣م ، ٢٤١ - ٢٥٢ .

٦- الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفسور فون غرونباوم ، بحث منشور في مجلة اريبكا .
رقم ١١ ، ١٩٦٤ / ٢ ، ص ١١٣ - ١٢٦ .

- L'Islam moderne vu par le professeur G. E. Von Grunebaum,
Arabica, no 11, 1964/2, p. 113-126.

٧ - اقتناص السعادة طبقاً لأبي الحسن العامري ، بحث منشور في مجلة ستوديا إسلاميكا ، العدد
٢٢ . عام ١٩٦٥ . ص ٥٥-٩٠ .

- La conquete du Bonheur selon Abu-l-Hasan al-Amiri, studia Islamica,
no 22, 1965; p. 55-90.

٨- علم الاخلاق والتاريخ طبقاً لكتاب تجارب الامم ، بحث منشور في مجلة ايطالية صادرة عن
المعهد الجامعي الشرقي. نابلي ، ١٩٦٧ ، ص ٨٣-١١٢ .

- Ethique et histoire d'apres les Tajarib al-Umam, in atti del 3 congresso
di studi arabi ed islamici, Ravello(1-6,9,1966),Naples, Istituto
universitario orientale, 1967, XXXVI,P.83-122.

٩ - مسكويه (٣٢٠ / ٢١-٤٢٠) ، مقالة في الأخلاق (تهذيب الأخلاق وتحرير الاعراق) ،
الترجمة الى الفرنسية مع مقدمة وشروحات عديدة بقلم محمد أركون. منشورات المعهد الفرنسي
بدمشق ، ١٩٦٩ .

- Miskawayh (320 / 21- 420) Traite d,Ethique (Tahdhib al-akhlaq wa
tahrir al-a,raq) , traduction francaise avec introduction et notes par M.
Arkoun , Damas , Institut francais 1969

١٠ - قراءة سورة الفاتحة ، بحث منشور في كتاب متفرقات في علم الاسلامولوجيا مهداة الى
ذكرى المستشرق ارمان بيل ، منشورات بريل لايبدين ، ١٩٧٤ ، ص ١٨-٤٤ .

- Lecture de la Fatiha ,, in Melanges d, islamologie dedies a la memoire d
Armand Abel Leiden Brill, 1974, p . 18-44 .

- ١١- هل يمكن التحدث عن وجود العجيب المدهش أو الساحر الخلاب في القرآن ؟ ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان؛ الغريب والعجيب في إسلام القرون الوسطى ، وهو يجمع بين دفتيه أعمال المؤتمر المنعقد في شهر مارس منشورات جون افريك ، ١٩٧٨ ، ص ١ - ٦٠ .
- ١٢ - الإسلام ، والتأريخية ، والتقدم ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان؛ الوعي الإسلامي والوعي المسيحي أمام تحديات التنمية ، كتاب يجمع بين دفتيه مداخلات الملتقى الإسلامي المسيحي في قرطاج ، والحمامات، والقيروان ١١-١٧ - ١١ - ١٩٧٤ ، تونس، المطبعة الرسمية، ١٩٧٤ ، ص ٢٩- ٥٤ .
- ١٣- الإسلام وتجدد العلوم الإنسانية ، بحث منشور في مجلة كونسيليوم ، العدد ١١٦ ، باريس منشورات بوشين ، ١٩٧٦ ، ص ٩١- ١٠١ .
- ١٤ - من أجل علم إسلاميات تطبيقية ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان سوء النظر والفهم، باريس ، منشورات ١٨-١٠-١٩٧٦ - ص ٢٦٧ - ٢٨٧ .
- ١٥ - كيف يمكن ان نقرأ كتاب جافيدان خيراد أي الحكمة الخالدة ، بحث منشور في كتاب جافيدان خيراد ، الترجمة الفارسية قام بها الباحث ت . م شوشتاري ، منشورات معهد الدراسات الإسلامية ، طهران ، ١٩٧٦ ، ص ١- ٢٤ .
- ١٦- الفكر الغربي وأنماط حضوره في الغرب الإسلامي ، بحث منشور في مجلة ديوجين ، العدد ٩٣ ، ١٩٧٦ ، ص ١١٤ - ١٤٠ .
- ١٧ - المنتدى التاسع للفكر الإسلامي ، تلمسان ١٩٧٤ ، بحث منشور في مجلة مغرب - مشرق عدد ٧٠ ، ١٩٧٦ .
- ١٨ -الحج في الفكر الإسلامي ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الحج الى مكة ، تونس، منشورات الجنوب ، ١٩٧٧ ، ص ١١ - ٣٤ .
- ١٩- المظهر العام للفكر الإسلامي ، بحث منشور في مجلة ثقافات ، الجزء الرابع ، رقم ١ ؛ فكر الإسلام وقيمه ، منشورات اليونيسكو ، ١٩٧٧ ، ص ٦٧- ٩٣ .
- ٢٠- مشكلة الصحة الإلهية للقرآن ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ أبحاث في علم الإسلاميات ، جملة مقالات مهداة الى جورج شحاته قنواتي ولويس غارديه ، منشورات لوفان ، بيتيرز ، ١٩٧٧ ، ص ٣٤- ٢١ .

- ٢١- من أجل توحيد الوعي الإسلامي المتشظي أو المنقسم على ذاته ، بحث منشور في كتاب جماعي مهدي الى المستشرق هنري كوربان ، طهران، ١٩٧٧ ، ص ٢١٥- ١٩١ .
- ٢٢- تقديم فكر ابن الطفيل ، بحث منشور في كتاب الأفارقة ،الجزء السادس ، منشورات جون افريك ، ١٩٧٧ ، ص ٢٨٧- ٢٦١ .
- ٢٣- الإسلام ومشاكل التنمية ،بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الطائفة الإسلامية ، باريس ، المنشورات الجامعية الفرنسية ، ١٩٧٨
- ٢٤- الإسلام والعلمانية ، نشرة مركز توماس موز ، رقم ٢٤ ، ١٩٧٨
- ٢٥- مشكلة التأثيرات في مجال التاريخ الثقافي طبقاً للمثال العربي الإسلامي ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛أنوار غربية على الغرب القروسطي ، باريس ، منشورات انتروبوس ، ١٩٦٨ .
- ٢٦- مقترحات من أجل فكر ديني آخر ،بحث منشور في مجلة اسلاموكريستيانا ، العدد ٤ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٠٦- ١٩٧ .
- ٢٧- حكم الإعدام والتعذيب في الفكر الإسلامي ، بحث منشور في مجلة كونسيليوم ، رقم ١٤٠ ، ١٩٧٤ .
- ٢٨- مفهوم العقل الإسلامي ، بحث منشور في مجلة حوليات إفريقيا الشمالية ، باريس ، منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية ، المجلد الثامن عشر ، ١٩٧٩ ، المغرب الإسلامي الكبير عام ١٩٧٩ ، ص ٣٣٩ - ٣٠٥ .
- ٢٩- مدخل إلى دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة ،إعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر لعلم الاجتماع الديني المنعقد في البندقية ، منشورات مدينة ليل ، ١٩٧٩ .
- ٣٠- وظائف الدين ، مثال معركة ليبيا ،بحث منشور في كتاب جماعي يعنون ؛ الأديان ، عوامل سلام ، عوامل حرب ، منشورات الجامعة الكاثوليكية في لوفان ببلجيكا ، ١٩٧٩ ، ص ٥٤-٥٤ .
- ٣١- الانتقال من إستراتيجية الهيمنة الى التعاون الخلاق بين أوروبا والعالم العربي ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الحوار الأوربي - العربي ، إشراف ؛ ج. بوريني ، منشورات ايكونوميكا ، ١٩٧٩ .

- ٣٢- قراءة سورة الكهف ، بحث منشور في مجلة الحوليات الفرنسية ، العدد ٣-٤ مايو - أغسطس، ١٩٨٠ ، منشورات ارمان كولان ، ص ٤٣٥ - ٤١٨ .
- ٣٣- المنتدى التاسع عشر للفكر الإسلامي : الجزائر ١٩٨٠ بحث منشور في مجلة مغرب - مشرق ، رقم ٩٠ ، ١٩٨٠ .
- ٣٤- التجليات الحالية للإسلام ، بحث منشور في الموسوعة الكونية الفرنسية ، ملحق ١٩٨٠ .
- ٣٥- الحرية الدينية بصفحتها نقدا للدين انطلاقا من القرآن والتراث الإسلامي ، بحث منشور في كتاب بعنوان : الحرية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام ، يحتوي أعمال مؤتمر سينانكا ، باريس ، منشورات سيرف ، ١٩٨١ ، ص ١٠٩ - ١٢٧ .
- ٣٦- المشروعية العليا والسلطات السياسية في الإسلام ، بحث منشور في كتاب بعنوان : سلطة وحقيقة ، باريس ، منشورات سيرف ، ١٩٨١ ، ص ١٤٥ - ١٨٢ .
- ٣٧- الدين والمجتمع طبقاً لمثال الإسلام ، بحث منشور في مجلة ستوديا اسلاميكا ، باريس ، ج ٢٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٥ - ٥٩ .
- ٣٨- الحوار الأوربي - العربي ؛ محاولة للتقييم النقدي ، بحث منشور في كتاب بعنوان : التعاون الأوربي - العربي ، تشخيص لوضع واستشراف لآفاق المستقبل ، منشورات لوفان - لا - نيف ، ج ١ ، ١٩٨٢ .
- ٣٩- بعض التأملات حول العلاقات الصعبة بين المسلمين والمسيحيين ، بحث منشور في مجلة المعهد الكاثوليكي بباريس ، ١٩٨٢ .
- ٤٠- القرى الاشتراكية في الجزائر بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان : تغيير السكن الريفي ، منشورات جائزة اغا خان لفن العمارة ، الجزء الأول ، ١٩٨٢ .
- ٤١- الإسلام والتنمية في الغرب الكبير المستقبل ، بحث منشور في مجلة ارابيكا ، ج ٢٩ ، ١٩٨٣ ص ١٤٢ - ١١٣ .
- ٤٢- القدس باسم من ؟ باسم ماذا ؟ ، بحث منشور في مجلة اسلاموكريستيانا ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢٥ - ٢٣٠ .

- ٤٣- تجربة مصطفى كمال أتاتورك مرئية من خلال منظور إسلامي، بحث منشور في مجلة ديوجين ، ١٩٨٤ .
- ٤٤- مكانة التاريخ ووظائفه في الثقافة العربية ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ علم التاريخ وتنوع الثقافات ، منشورات اليونيسكو ، ١٩٨٤ .
- ٤٥- الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية والفكر العلمي ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ تصورات متبادلة شرق غرب ، إشراف برنارد لويس ، جامعة برنستون ، ١٩٨٤ .
- ٤٦- الإسلام المعاصر أمام تراثه ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ جوانب في الإيمان في الإسلام ، بروكسيل منشورات الكلية الجامعية للقديس لويس ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٩ - ١٩٣ .
- ٤٧- مقدمة الكتاب من تأليف الباحث جان ديغو بعنوان ؛ العاطفة الدينية في الأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية ، باريس ، منشورات لارماتان ، ١٩٨٦ ، ص ٥ - ١١ .
- ٤٨- انبثاقات مفاجئة ومشاكل جديدة في العالم الإسلامي المعاصر ، ١٩٦٠ - ١٩٨٥ ، بحث منشور في مجلة اسلاموكريستيانا ، رقم ١٢ ، ١٩٨٦ ، ص ١٣٥-١٦١ .
- ٥٠- وحدة الإنسان في الفكر الإسلامي ، بحث منشور في مجلة ديوجين ، عدد أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٧ ، ص ١٨ - ٣٥ .
- ٥١- المخيال الاجتماعي والقادة السياسيون في العالم الإسلامي المعاصر بحث منشور في مجلة ارابيكا ، العدد ٣٥ ، ١٩٨٨ ، ص ١٨ - ٣٥ .
- ٥٢- حوار إسلامي مسيحي وفكر ديني جديد ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الإيمان في حالة انطلاق أول مؤتمر عن بُعد ينظم من قبل مركز بحوث في مدريد ، روما ، ١٩٩٠ ، ص ٣٥ - ٤١ .
- ٥٣- الإسلام أوروبا الغرب ، بحث منشور في مجلة آفاق مغربية ، تولوز ، العدد ١٨ - ١٩ ١٩٩٢ ، ص ١١٨ - ١٤٤ .
- ٥٤- تأملات مسلم حول كتاب العقيدة الكاثوليكية الجديد ، بحث منشور في مجلة اسلامو كريستيانا ، ١٩٩٣ ، ص ٤٣ - ٥٤ .

٥٥- حقوق الإنسان في الإسلام ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان؛ الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي ، مدريد ، منشورات معهد التعاون مع العالم العربي ، ١٩٩٣ ، ص ٤٦-٢٩ .

٥٦- هل الإسلام مهدد من قبل المسيحية؟ ، بحث منشور في مجلة كونسيليوم ؛ الإسلام كتحد بالنسبة للمسيحية ، ١٩٩٤ ، ص ٧٦-٦٣

٥٧- الانتهاك ، الزحزحة ، التجاوز والتخطي ، بحث منشور في مجلة ارابيكا ، العدد ٤٣ ، ١٩٩٦ ، ص ٧١-٢٨

٥٨- رؤى أخلاقية وحس تطبيقي عملي ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الدين والأخلاق والسلطة ، الجزائر ، منشورات مارينو ، ١٩٩٧ ، ص ٩٣- ٥٢

٥٩- الإسلام الحالي أمام تراثه والعولمة ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ الإسلام والتغير الاجتماعي ، إشراف ت.م. كيلاني ، لوزان ، ١٩٩٨

٦٠- مكانة ابن رشد في تاريخ الفكر ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان ؛ ملتقيات ابن رشد، إشراف الباحث ت.فابر ، مدينة ارل ، منشورات اكت سود ، ١٩٩٩

٦١- الإسلام الحالي أمام تراث، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان؛ المسيحية ، واليهودية ، والإسلام :إخلاص للذات وانفتاح على الآخر ، باريس ، منشورات سيرف ، ١٩٩٩ ، ص ١٠٣ - ١٥٢

٦٢- الإعتقاد وتشكيل الذات في السياقات الإسلامية ، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان المسلمون في التاريخ ، الدار البيضاء ، منشورات النجاح ، ١٩٩٩ ص ٤٦-٥

٦٣- دور الظاهرة الإسلامية ومكانتها في تشكيل الفضاء الأوروبي، بحث منشور في مجلة برولوج ، رقم ٣١-٣٢ .

٦٤-التفكير بالفضاء المتوسطي ، بحث منشور في مجلة ديوجين ، ٢٠٠٤ .

٦٥- من أجل تاريخ إسترجاعي نقدي للفكر الإسلامي ، بحث منشور في مجلة ارابيكا ، ج ٥١ ، شهر يوليو ٢٠٠٤ ، ص ٣١٨-٣٥٦ .

٦٦- تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ القرن الوسطى الى يومنا هذا ، كتاب جماعي إشراف محمد أركون ، باريس ، منشورات ألبان ميشال، ٢٠٠٦ (١) .

كما وهناك إشارة إلى قائمة طويلة بعناوين المحاضرات باللغتين الفرنسية والعربية تشير إليها كتبه (٢) ولقاءاته الفضائية والصوتية والندوات والمؤتمرات والملتقيات ، وبعد هذا العرض المختصر لبعض ما تمكن الباحث من الإطلاع عليه من الإنتاج الفكري أو جمعه لمحمد أركون.

فما الذي كان يهدف إليه أركون من فلسفته التحليلية النقدية للفكر الديني والقضايا الدينية ونقده للعقل الإسلامي ، ومشروعه الإسلاميات التطبيقية ، ودعوته إلى التحرر مما اسماه السياجات الدوغمائية (المقولات اللاهوتية التقليدية) (٣) ، ودعوته الى الاصلاح الفكري لأنه (ينبغي العلم بان المسلمين يعيشون داخل سجن لاهوتي ولا أحد يستطيع الخروج منه) (٤) ، بعد أن عد نفسه ناضل كما يقول (بما فيه الكفاية على مدار حياتي السابقة واعتبر إنني أنجزت العمل الذي كان ينبغي علي أن أنجزه) (٥) ، و(أتمنى أن يطلع الأوروبيون على أفكارتي ومؤلفاتي ويأخذوا بها علماً لكي يصححوا سياستهم تجاه الإسلام ليس كدين فقط وإنما أيضا تجاه المجتمعات الإسلامية ذاتها... وإنما أيضا التحليل المعمق كما أفعل أنا هنا) (٦) ، والباحث يحاول ان يشير الى القضايا انطلاقا من تفصيل المشكلات التي أثارها محمد أركون في قراءاته وأعماله ومؤلفاته ، بعد بيان وتوضيح مفهوم فلسفة الدين كما وردت في الكتب والبحوث التي تناولتها .

(١) ينظر ؛ أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، المركز الثقافي العربي ، المصدر السابق ، ص ٢٤١-٢٥٢ . وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٦٢

(٢) ينظر ؛ أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص ٢٥٥-٢٥٦ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، ص ٤٦-٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨-٢٣٩ .

الفصل الثاني

مفهوم فلسفة الدين

توطئة

المبحث الأول : حقيقة فلسفة الدين

المبحث الثاني : العلاقة بين الفلسفة

والدين موجز تاريخي

المبحث الثالث : موضوعات فلسفة

الدين

الفصل الثاني: مفهوم فلسفة الدين

توطئة

الفلسفة في الأصل لفظة يونانية مؤلفة من " فيلو"، بمعنى "محبّة"، و"صوفيا"، بمعنى "حكمة"، وتدل حرفيا في الأصل اليوناني على؛ "محبّة الحكمة" او طلبها، والبحث عن كل شيء في مظاهره وعلله، أما تعريفها إصطلاحا فقد تباين الفلاسفة فيه الى مشارب بحسب المدرسة التي ينتمي اليها القائم بالتعريف^(١) لكونها فكرا واسعا ارتبط بأصناف من العلوم وربما بكل جوانب الحياة، كما اختلف في نشأتها وانحدارها الى اليونان في رأي، وإنها خلق عبقرى أصيل على غير مثال، وبين رأي الذين وسعوا مدلولها حتى شمل التراث الروحي والعقلي في حكمة الشرق في "مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين" وحضارة كل امة^(٢). وبحسب "أميرة حلمي مطر" ان العامل الرئيسي لنشأتها عند اليونان (هو انتقال المجتمع اليوناني من مجتمع قبلي تحكمه التقاليد الموروثة والأساطير الدينية ويقوم على اقتصاد بدائي أساسه الرعي والزراعة الى مجتمع دولة المدينة، ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكية الفردية)^(٣).

واستخدمت الفلسفة بوصفها تحليلا او نقدا، للسعي وراء المعرفة، حيث يقوم المفكر (بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية، فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقات بين أفكارنا، والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في توصيلنا الى الحقيقة، او المعرفة)^(٤)، وتكفي للإشارة إلى ما أنتجه كبار الفلاسفة من أعمال مراجعة تاريخ الفكر الإنساني وخاصة تلك التي دونت تاريخ الفلسفة.

وإحدى اهم وظائف الفلسفة هي ان تقوم بتنظيم اعتقادات الإنسان ونتائجها عن طريق النظر (في ايها

(١) ينظر، ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر للطباعة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، ط ٣، يناير ١٩٦٩ م، ص ١٨.

(٢) ينظر، الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ١١-١٢.

(٣) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة، بلا ط، ١٩٦٨م، ص ٦.

(٤) ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مصدر سابق، ص ١٩.

أكثر قبولاً لأن يتعدل أو لأن يترك إذا كان ذلك من الضروري، وبذلك يمكننا أن نصل إلى تنظيم مرتب لمعرفتنا... وعن طريق الفحص النقدي الذي يسبق التسليم به^(١).

كما أن الجانب المعرفي للفلسفة منذ "سقراط" إلى وقتنا المعاصر، ذا أبعاد متنوعة وعميقة، ويترجم كيفية ظهور الفلسفة في مجرى التاريخ بالنظر إلى ما هو متوفر من المعارف والمناهج في مختلف الجوانب الحسية، النقدية، العقلية، الصوفية^(٢)، ومن حيث اللغة المستخدمة فيها برأي أحد الباحثين فإن (لغة الفيلسوف في تعليم الحقائق الفلسفية لغة معقدة ومغلقة ولا يمكن فهمها بدون معرفة سابقة ببعض تعاليمها، وخطابه خطاب فني خاص ولذا فإن مخاطبيه ليسوا عامة الناس، وهذا التعقيد في لغته شهد به كثير من أهل صنعته)^(٣)، بل قد يقال أن الفيلسوف يلجأ إلى الغموض والالتباس بغية إخفاء آراءه الحقيقية عن بعض الأشخاص، مما أدى إلى ظهور المؤلفات الفلسفية بشكل غامض لا يفهمه إلا من له دراية في التأمل الفلسفي، ولكن هذا لا يشمل كل قضايا الفلسفة وخاصة ما يتعلق بالكتابات لغير الفلاسفة^(٤)، كالفلسفة التي ارتبطت بالدين عبر التاريخ والعصور لدرجة أن أحد الباحثين بالغ في القول (بأنه لا وجود للفلسفة بدون دين، ولا وجود للدين بدون فلسفة)^(٥)، كما حصل في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية حيث شهدت ثراءً وحواراً غنياً حول موضوع الدين ومقاربة فلسفية له، كما حظي الدين باهتمام "الفارابي" في كتبه المختلفة، حيث قدم تصوراً فلسفياً عميقاً للملة في الإسلام في العديد من مؤلفاته، مثل كتاب "الحروف"، بل خصص بحوثاً وكتباً لفحص وتبيين الموضوعات الدينية، وخاصة كتاب "الملة ونصوص أخرى"، وعدّ فيه الدين هو المسألة الأساسية لكتاب "الملة" الذي نُظر فيه إلى قضايا الدين بوصفها موضوعاً فلسفياً^(٦). وتعدّ فلسفة الدين من مباحث الفلسفة حول الدين والمعرفة الدينية^(*) وما تنطوي عليه المعتقدات والبراهين التي تستند إليها تلك

(١) برتراندرسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل، عطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، مصر، ط١، ١٩٤٧م، ص٢٥.

(٢) ينظر، إبراهيم، نعمة محمد، مقدمة في الفلسفة القديمة والوسيلة والحديثة والمعاصرة، للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص١١.

(٣) قراملكي، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، مصدر سابق، ص٣٩.

(٤) ينظر، حمو، د. محمد آيت، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، بلاط، ٢٠١١م، ص٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١٦.

(٦) ينظر، د. سعديف، ارثور، د. سلوم، توفيق، الفلسفة العربية الإسلامية؛ الكلام والمشائية والتصوف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، بلاط، ٢٠٠٩م، ص١٣٩ وما بعدها.

(*) المعرفة الدينية؛ مثلاً هي عند أحد مفكري الفكر المعاصر؛ عبد الكريم سروش؛ حيث يعد الدين متعلق الفهم في المعرفة الدينية، أي أن الدين غير المعرفة الدينية، وهي فهم الناس المنهجي والمحدد للشريعة والمعتقدات، =

المعرفة والبحث عن منابعها وتجلياتها وأحوالها، ذلك أن الفكر الفلسفي قد نشأ وترعرع في أحضان الدين ، وفي كثير من الأحيان كان الفكر الفلسفي ممتزجاً بالتفكير الديني ومرتبطاً به ، فالفلسفة تبحث في قضايا الإلهوية والإنسان والكون، كذلك الدين يدور حول هذه القضايا نفسها ، كصفات الله وعلاقته بخلقه من جهة ، ويوضح طبيعة الإنسان وبدايته ونهايته ومصيره من جهة أخرى ، كما أنّ الدين هدفه الأسمى تكييف الإنسان وهدايته ، لذا كان التفكير الفلسفي حول الدين جزءاً من الفلسفات المضافة وفرعاً من علم المعرفة ، في ميدان الدراسات الفلسفية ؛ أي التفكير فيه فلسفياً ، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات ، ومن ثم موضوع الدين أصبح يُدرس بوصفه نزعة فطرية^(١) وعند آخرين بوصفه ظاهرة في الحياة البشرية من دون أن تتمحور حول أديان خاصة^(٢) ، ومنه نشأت فلسفة من دون أن تختص بدين معين ، وقد انطلقت الفلسفة من خلال تحليل ونقد^(٣) المفاهيم : "الإلهوية ، الوحي ، النبوة ، الخير والشر ، المقدس ، النص الديني ، اللغة الدينية ، الإيمان والعقل .. العبادة الدينية " وغيرها من المفاهيم ، أي تبيين وتحليل المفاهيم التي يمكن أن تتبناها وتتوفر عليها الأديان والمعتقدات الدينية ، لذا قيل ان فلسفة الدين تفكير فلسفي حول الدين على غرار ما هو قائم في فلسفة العلم وفلسفة الفن إلى غير ذلك من فلسفات العلوم ، حيث نجد في هذه المفاهيم أنّ الدين سبق الفلسفة في تبنيتها^(٤)، ومن ثم هو ليس تحليل لمبررات الدين وليس فرعاً من الدراسات الدينية ، فما هي حقيقة فلسفة الدين ؟ .

= في مقامين الأول ؛ في مقام التعريف ؛ لا بد ان تكون المعرفة الدينية كاملة وخالصة وصادقة ، و اما الثاني في مقام التحقق فهي نتاج العلماء ، وهي ناقصة حتما وكثيرة الأخطاء، ولها هوية جمعية غير محصورة بشخص واحد ، ولها هوية تاريخية ، أي انها غير محصورة بالمعاصرين من علماء الشريعة ، وانها تشمل جهود كل الذين كان لهم جهد ونتاج في المعرفة الدينية (ينظر سروش ، عبد الكريم ، القبض والبسط في الشريعة ، ترجمة د.دلال عباس ، دار الفكر الجديد ، النجف الاشرف، بلا ت ، ص ٢٩ - ٣٠) .

(١) ينظر ،قراملكي ، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، المصدر السابق ، ص ١٨٩ ، ص ٢٠١

(٢) ينظر ، ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، مصدر سابق ، ص ٣٢ .

(٣) والسؤال هنا "كيف يمكن ان ننقد الفكر الديني ، وما هي خصائص هذا النقد ، ام ان المقصود هنا نقد المفاهيم التي يوظفها الفكر الديني والتي تختلف عما انزله الله تعالى على قلب اي نبي " اي الوحي " ، (ان هذا النقد يمكن ان يكون أحياناً من الخارج ، وأحياناً أخرى من الداخل ، وهناك فارق بين الناقدين ، فالنقد الخارجي هو نقد غير إيماني ، او يمكن القول على الأقل : ان الناقد لا ينطلق من منطلق إيماني حينما يمارس مثل هذا النقد ، وعليه ، فان الانتقادات التي وجهها " فويرباخ " و" كارل ماركس " وسيجموند فرويد " و" جان بول سارتر " الى الفكر الديني " كانت جميعاً انتقادات خارجية ومفرغة من الإيمان ، بل انها كانت تنطلق من مواقع معادية للإيمان ، لقد أنكر فويرباخ في كتابه المعروف " جوهر المسيحية " الأصل الرباني للديانة المسيحية وألغاهها من الأساس ، فقد انتقد جميع العناصر الإيمانية المؤلفة للمسيحية ، وزعم ان لهذه العناصر جميعاً مناشيء إنسانية(ينظر، شيبستري، محمد مجتهد ، مدخل إلى علم الكلام الجديد ، دار الهادي ، ط١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م ، ص ٢٣ - ٢٤) .

(٤) ينظر ، ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، مصدر سابق ، ص ٣٣

المبحث الأول : حقيقة فلسفة الدين

المطلب الأول: نحت مصطلح فلسفة الدين

فلسفة الدين منذ نهاية القرن الثامن عشر الميلادي عند مؤرخي الفلسفة أُلحقت بالفلسفة كما أُلحقت دراسات أخرى وجعلوها فروعاً لها أو ذليلاً ملحقاً بها وأظهرها فلسفة الدين^(١) ، ومجال فلسفة الدين قضايا ومشكلات من أهمها الإلوهية أو إمكان معرفتها ومعرفة صفاتها وحجج أثبات وجود " الله تعالى " وتحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهمها والأدلة التي استندت إليها ، كذلك تبحث فلسفة الدين أسئلة تتعلق بماهية الدين نفسه وفلسفة اللغة الدينية ، والبحث الفلسفي لمعنى العبادة الدينية ودورها ، ودور الإيمان فيها وطبيعة العلاقة بين الإيمان بالعقل ، كما ان تعدد القضايا في فلسفة الدين ادى إلى تعدد النظريات والمذاهب حولها ، وأهمها ما يبحث فيها ، هل بالإمكان معرفة وجود الله ، ونقد نوع الأدلة التي تستند إليها والفرق الأساسي بينها ، وبالعلاقة بين الإيمان والعقل وما يتعلق بكيفية فهم طبيعة علاقة الله بالعالم^(٢) ، وحين نلاحظ الأعمال المتعددة الصادرة خلال الأعوام الأخيرة في موضوعات فلسفة الدين على شكل مقالات او كتب مستقلة او ندوات ، سنجد ان بحوث هذه الفلسفة قد تطورت في تبين مفاهيم فلسفية مختلفة^(٣) ، والتي تتبناها وتتوفر عليها الأديان والمعتقدات الدينية المختلفة أو التجارب الدينية ، على غرار ما هو قائم في فلسفة العلم وفلسفة الفن ، وأسباب ظهورها ، والبحوث الإنسانية العميقة حول الفطرة والنزعات الفطرية لدى الإنسان^(٤) .

(١) إن للفلسفة ، شأنها شأن كل ميادين النشاط البشري صلات وثيقة بالبعض من جيرانها وصلات سطحية فقط بجيران آخرين ، وأقرب صلاتها هي تلك التي تجمعها بالعلم من جهة وبالدين من جهة أخرى على الرغم من إنه لا يوجد ، أي ميدان للنشاط وأي ميدان للفكر يعد خارجاً تماماً عن نطاق البحث الفلسفي . (ينظر ميد ، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، مصدر سابق ، ص ٣٢)

(٢) ظاهر، عادل ، فلسفة الدين ، بحث ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، رئيس التحرير د. معن زياد ، وآخرون ، معهد الإنماء العربي، ط١ ، ١٩٨٨ م، مج٢، ص ١٠٠ .

(٣) اذ يشير "عامر عبد زيد" ان " البحث الجنالوجي في المفهوم والغاية "لفلسفة الدين " تظهر تباينات باختلاف المقاربات التي تناولت البحث في المفهوم من الأفكار والإشكالية التي ولد داخلها على مستوى الحقل المعرفي والوظيفة الإيديولوجية من هنا ثمة تأصيلات متداخلة ومتباينة ، اذ يعتبر الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "جان كرايش " ان مرحلة التأسيس لفلسفة الدين ، هي ما بين ١٧٧٨ و ١٨٢١ م ، حيث كانت هناك حوارات عنيفة صاحبت هذه الفترة كانت عبارة عن حروب فكرية مثل ما هو الحال حول " وحدة الوجود " التي تعتبر بان الله والطبيعة هما شيء واحد ، وكذلك نجد هناك محاضرات القاها "هيجل " حول فلسفة الدين ؛ الا انه امام ما خلقه هذا المفهوم فلا ينبغي الخلط بينه وبين الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين فهذه الأخيرة مستوحاة من الدين ، اما الثيولوجيا الطبيعية تهتم بمسألة الالهية(عبد زيد ، د .عامر ، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش ، بحث ضمن كتاب فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، اشراف وتحرير، المحمداوي، د.علي عبود ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ٤٢٥).

(٤) ينظر، فراملكي ، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية للكلام الجديد مصدر سابق ، ص ١٨٩ ، ص ٩٢ - ١٠٠ ، وينظر أيضا ، زياد ، معن ، وآخرون ، الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق ، ص ١١١ .

ويذكر ازفلد كولبه صاحب كتاب " المدخل إلى الفلسفة " في الفصل الحادي عشر بعنوان فلسفة الدين إنه (لم يكن للدين فلسفة مستقلة عن الفلسفة العامة إلا في عصر متأخر فقد كانت فلسفة الدين في العصور القديمة جزءاً لا يتجزأ من الميتافيزيقيا (*))^(١) في حين أشار احد مترجمي مصطلحات مؤلفات " هيجل " إلى ان تاريخ فلسفة الدين (يستهلها " ح.ل. فون موزهيم"**) بكتابه " المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد" عام ١٧٣٧ الذي يشير إليه هيجل في " وضعية الديانة المسيحية " ، وطوره تلميذ " هردر " والمستشرق الألماني "ح.ف. كلوكر " و ف.ل. جراف سترلبرج " الذي كتب "تاريخ ديانة يسوع المسيح عام ١٨٠٦- ١٨١٨ ، ولقد أعطى" بشلاير ماخر " دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال في كتابه "أحاديث عن الدين إلى محترقيه من المثقفين ١٧٩٩)^(٢) .

ولكن هناك من عدّ "فلسفة الدين" كمبحث فلسفي نسقي مستقل ومنظم قد بدا كمبحث ، مع "كانت" في إحدى كتبه النقدية " الدين في حدود مجرد العقل " وفي ترجمة أخرى أو " الدين في حدود بساطة العقل" ^(٣) لكن (كان لهذا المبحث إرهابات قبل ذلك حيث كانت للفلاسفة السابقين غالباً نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية ، لكنها لا ترقى لتتشكل وتكون فلسفة دين متكاملة العناصر ، تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي)^(٤) حيث وجه بعض الفلاسفة أول حملة ضد تعاليم الكنيسة والدين المسيحي، ومنها البحوث في معنى الوحي ومن ثم نقد الأديان السماوية(***) عامة ، وربما كانت

(*) ميتافيزيقا ؛ او ما بعد الطبيعة ، يرجع اللفظ إلى أحد أتباع أرسطو اسمه" أندرونيقوس "، وقد عُنى بترتيب كتبه فوجد لوحد منها ثلاثة أسماء ، هي الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهي لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى، أولها مبادئ المعرفة اطلاقاً والثاني الأمور العامة للوجود ، والثالث الإلهية رأس الوجود ، وهي مباحث تولف علماً واحداً يقع بعد الطبيعيات في الترتيب فأطلق عليه ذلك التابع اسماً مأخوذاً من مكانه، ويحدد ابن رشد الغاية من هذا العلم فيقول نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام لان بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية ، ولأنه هو الذي يصحح مبادئها ويزيل الغلط الواقع عليها (وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٤ ، مصر - القاهرة ، ١٩٩٨م ص ٥٩٠ ، نقلاً عن الفارابي ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٧).

(١) كولبه ، ازفلد ، مدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(**) موزهيم J.L Mosheim (١٦٩٤م - ١٧٥٥م) ؛ لاهوتي ألماني ساعد في تأسيس جامعة جوتنجن وأصبح أستاذاً بها . كان رائداً في الوعظ الحديث ، ومؤسساً للكتابة التاريخية الكنسية البرجماتية في ألمانيا (ينظر، أنوود، ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، هامش المترجم ، مصدر سابق، ص ٣٢٨)

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٨ .

(٣) ينظر ،كانط ، ايمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحي المسكيني ، جداول للنشر والتوزيع ، ط ١ ، لبنان ، شباط - فبراير ٢٠١٢ . ص ١٦ .

(٤) الخشت ، د محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين ، مصدر سابق، ص ٦ .

(***) الأديان السماوية ؛ تسمية وردت في مؤلفات أركون ويشير الى ان الأصل في التسمية لدين اليهود ومنه استخدم وأطلق على المسيحية والإسلام ، كما وردت في تعبيرات الباحثين في مجال الأديان ، الا ان احد الباحثين يرى الأنسب ان تسمى " أديان رسالية " ، اذ ان أتباع الأديان التي تعبد فيها المحسوسات يتعالون بمعبوداتهم إلى سقف سماوي ، والسماء لغة تعني العلو (ينظر ، زيدان ، يوسف ، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ٢٠١٠م ، ص ٢٠ - ٢١).

بحوث (الانجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر بحوث في فلسفة الدين مستقلة عن الفلسفة العامة ممن حاولوا أن يصنعوا أساسا جديدا لما يجب ان يكون عليه الدين في جوهره ، ووصلوا إلى غايتهم هذه عن طريق تقديمهم للمسيحية وتعاليم الكنيسة)^(١) .

وتجدر الإشارة الى ان نحت مصطلح " فلسفة الدين " في أواخر القرن الثامن عشر، كبديل لمصطلح " الإلهيات الطبيعية " ، الذي كان رائجا آنذاك^(٢) ، (بعض الإلهيات غير قابلة الى أقصى درجة للتصديق ، مثال ذلك ؛ ان أحدها ينكر الوجود الفعلي لأي شر في العالم إطلاقا)^(٣) وتتحدث الإلهيات الطبيعية التي هي صنفا من البحث الفلسفي بمعايير توصف بالعقلانية ، وحتى جعلت السبب في ظهور الكتابات التي كانت تحمل عنوان فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر، كمجموعة من النظريات ، حول حقائق الدين بمعايير فلسفية (وقابلة للاكتشاف بمنهجية استدلالية عقلية ، هذه الكتابات كانت وسيلة للتفريق بين أمرين : الأول ؛ الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية ، والثاني؛ المسيحية التي دخل عليها جرح وتعديل كي تبدو عقلانية أكثر ، بعبارة ابسط مصطلح " فلسفة الدين " حينما وضع واستعمل كان يدل على فرع من اللاهوت الذي جل اهتمامه إثبات عقلانية وبرهانيه التعاليم المسيحية ، هذا كان يتراوح بين الفلسفة والإلهيات ، فهو من جهة يعتبر لاهوتا ومن جهة أخرى فلسفة)^(٤) .

وان هذا المصطلح يستخدم اليوم للدلالة على فرع من الفلسفة والنقد العقلي حول ماهية الدين والتجارب الدينية كما ان فلسفة الدين ، بكونها من مباحث الفلسفة بحسب احد الباحثين (تستخدم المنهج القبلي^(٥) والعقلي فقط ، ولا علاقة لها بالمناهج البعدية ، أعم من التجريبية والتأريخية ، بسبب ان هذا المجال المعرفي ، يعد من المعارف الفلسفية ، أما غاية فلسفة الدين فهي كأى فرع آخر من الفلسفة ، تحري الحقيقة فقط ، وفيلسوف الدين بما هو فيلسوف ، لا يلج فلسفة الدين

(١) كوليه ازفلد ، مدخل الى الفلسفة ، مصدر سابق ، ص ١٢٦

(٢) ملكيان ، مصطفى ، فلسفة الدين المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٩-٥٠ ، مصدر سابق ، ص ٥-١٦ .

(٣) باجيني ، جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، مصدر سابق ، ص ١٩٩ .

(٤) ملكيان ، مصطفى ، فلسفة الدين المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٩-٥٠ ، مصدر سابق ، ص ٥ .

(٥) ولكن يشير احد الباحثين في معرض حديثه عن موضوعات فلسفة الدين والمذاهب الفلسفية والاتجاهات في مسألة إثبات او معرفة وجود الله وصفاته (عن طريق الحجج العقلية الى البرهنة على وجود الله ، وعلى حيازته على صفات من النوع الذي نعزوه اليه ، ولكن اللاهوت العقلي يتضمن اتجاهين أساسيين ، اتجاه بعدياً ويعرف باللاهوت الطبيعي واتجاهها قبلياً) (ضاهر ، عادل ، فلسفة الدين ، بحث ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، رئيس التحرير ، د. معن زياد ، مج ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٠٠١) .

لإثبات أو نفي الدين أو مذهب بشكل عام ، أو دين ومذهب محدد ، فيلسوف الدين سواء كان معتقدا بدين أو مذهب خاص ، أو غير معتقد ، لا يتبنى موقفا حيال ذلك ولو كان معاندا للأديان ، فإنه بما هو فيلسوف ليس متألهاً ، ولا يقتحم هذا الحقل لإثبات دين أو نفيه كذلك هو ليس ملحداً ، ولا يوظف فلسفة الدين لتضعيف الدين أو المذهب ، فيلسوف الدين يريد فقط أن يبين ما الذي يمكن قوله وما لا يمكن ، بشأن حقيقة الدين والظواهر الدينية ، من منظار عقلي^(١) ، ولكن الدراسات الفلسفية تشير إن فلسفة الدين توظف المناهج البعدية (إنها بعدية بمعنى إنها تنطلق من التجربة)^(٢) والمنهج التجريبي . كذلك الأسئلة التي أثارته عدم قبول أو قبول مقدمات الحجة بانها صادقة لكي ينطلق تبرير الدراسة العقلية للمعاني التي تطرحها الدراسات الدينية (انظر على سبيل في الحجة بان الله لا يمكن ان يوجد لان الشر موجود في العالم والله الخير المقدر لن يسمح بوجوده)^(٣) ، وتحليل التجربة الدينية في بعدها العقائدي والأخلاقي ، وتحليل المفردات والنصوص الدينية ، والعلاقة بين الدين والعلم ، وتجدر الإشارة الى ان فلسفة الدين تختلف عن الفلسفة الدينية من ناحية إنها تطمح لمناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل دون دين أو معتقد معين أو مذهب معين ، ومنه شاع تبني الفلاسفة مصطلح فلسفة الدين ، وهو عادةً ما يتم اعتباره كمجال مستقل من التخصص ، على الرغم من أنه مازال بعض الفلاسفة ، يعتبرونه فرع من الميتافيزيقيا^(٤) ، لأنه يعني بـ) البحث الحرّ في مناشيء ومقومات وطبيعة النظرة التي يحملها الدين؛ من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج^(٥) .

كما يطلق عنوان فلسفة الدين على البحث المنهجي لنشأة المفاهيم من فرضية دينية ، أو تجربة دينية ، والبحث الفلسفي حول النصوص التي نشأت في حاضنة المقدس الديني ، مع الالتفات إلى جانب مهم في التعاطي المنهجي بعدم الركون إلى النص او الخطاب الديني على قاعدة التبرير^(٦) ، لأنه يفضي إلى دراسة ذات طابع كلامي أو لاهوتي ، أو الإلهيات الأقرب الى العقل ، لذا كان النقد، القائم على الدليل ، يعكس سبب التسمية باسم فلسفة الدين أيضا^(٧) .

(١) ملكيان ، مصطفى ، فلسفة الدين المجال والحدود ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، المصدر السابق ، ص ٤-١٣ .

(٢) زياد ، معن ، وآخرون ، الموسوعة الفلسفية العربية ، مصدر سابق ، مج ٢ ، ص ١٠٠ .

(٣) باجيني ، جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، المصدر السابق ، ص ١٠ .

(٤) ينظر ، زياد ، معن ، وآخرون ، الموسوعة الفلسفية العربية ، مصدر سابق ، مج ٢ ، ص ١١١ .

(٥) جرادي ، الشيخ شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١٠ ، ص ٢٦٣ .

(٦) ينظر ، باجيني ، جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، مصدر سابق ، ص ١١ .

(٧) جرادي ، الشيخ شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٥٣-٥٤ .

ويشار الى أن أحد مهام فلسفة الدين في بعض اتجاهاتها، إنها تبحث في تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين ، وهي تستعين على ذلك بعلم متنوعة لا لكي تتحاز الى علم دون آخر ، وإنما لكي تستخلص منها جميعا معنى الدين ، يشار إلى إن هناك إشكالية في الوصول الى معنى محدد للدين ، إذ لم يجمع الباحثون على تعريف موحد للدين على الرغم من كثرة تداول الكلمة ووجود معناها كحقيقة موضوعية في وعي وسلوك وعلاقات البشر ، وعلّة هذه الإشكالية او الصعوبة في وضع تعريف محدد للدين ؛ في تحليله ، وزاوية النظر إليه ، ومستوى إدراك معين لحقيقته كونه يسري في كل الأديان سواء كانت صحيحة أم باطلة^(١) ، بل عدّه بعض آخر بان ليس له حقيقة جوهرية قائمة بذاتها بنحو مستقل عن النظام الاجتماعي وعن منظومة قيم المجتمع والمعتقد، مؤيدا هذا الرأي بما قاله "وليم جيمس" : ((لنتفق أولاً أن حظوظنا في العثور على جوهر للدين قليلة ، ولكن يمكننا العثور على سماته وخصائصه الأساسية) ويقول " مارسيل موس " : (في الواقع ليس من شيء او من جوهر يسمى ديناً ، فما هي الا ظواهر دينية مجموعة إلى حد ما في أنظمة تسمى الديانات لها وجود تاريخي محدد في مجموعات بشرية وحقبات محددة))^(٢) ، لذا يجدر بنا في البداية أن نتتبع كلمة الدين في اللغة والاصطلاح مما قد يفيدنا في إعطاء صورة عامة او توصيف لها بعبارات موجزة او مكثفة من خلال جملة التعريفات للفظ الدين، إذ تنطوي كلمة الدين على معانٍ عديدة حتى يبدو للباحث أن الدين يستعمل في معاني مختلفة ، فالدين هو الطاعة وهو الجزاء وهو الملك وهو الخدمة وهو القهر وهو الذل وهو الإكراه وهو الإحسان وهو العادة والعبادة وهو السلطان وهو الخضوع وهو التسليم والتوحيد وهو أسم لكل ما يُعتقد أو لكل ما يُتعبّد به ، والطريقة .

المطلب الثاني - الدين لغةً وصطلاحاً

من الناحية اللغوية حظيت كلمة "دين" بتعريفات كثيرة شأنها شأن المفردات التي كانت محل إهتمام الدراسات المعجمية ، والدراسات الإنسانية ، وقد وردت في اللغة العربية بعدة معان ، اذ أورد أبي عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي (١٠٠هـ - ١٧٥هـ) في كتاب العين باب الدال والنون والياء (والدين جمع الأديان ، والدين : الجزاء لا يجمع لأنه مصدر ، كقولك : دان الله العباد

(١) الخشت ، محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١١ .

(٢) قانصو، وجيه ، ما هو الدين ؛ مقارنة فلسفية ، ضمن كتاب بعنوان الدين في التصورات الإسلامية المسيحية، دار المعارف الحكيمة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠م ، ص٢٧ نقلا عن ١- وليم جيمس ؛ تنوعات التجربة الدينية ، نيويورك ، المكتبة العصرية ، ٢- مارسيل موس ؛ الفلسفة الدينية ، مفاهيم عامة ، ١٩٠٤م ، ص ٩٣ - ٩٤ .

يديهم يوم القيامة أي يجزيهم ، وهو ديانُ العباد . والدين : الطاعة ، ودانوا لفلان أي أطاعوه ، وفي المثل : كما تدينُ تُدانُ أي كما تأتي يُوتى إليك ، قال النابغة :

بهن أدين من يأتي أذاتي مُداينةُ المداينِ فليُدني

والدينُ : العادةُ لم اسمع منه فعلاً إلا في بيت واحد ، قال : يا دينَ قلبكَ من سلمى وقد دينا ، أي قد عودَ قلبكُ ، يا هذا ودينَ قلبكَ . والمدينةُ : الأمة ، والمدينُ : العبد ، وقوله تعالى (غَيْرَ مَدِينِينَ)^(١) أي غيرُ مُحاسِبِينَ ، وقوله تعالى (أَمَّا نَسِيْبُونَ)^(٢) أي مَمْلُوكُونَ بعدَ الممات ، ويقال : لمُجازُونَ)^(٣) .

وفي معجم مقاييس اللغة "لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا" (الذال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعه كلها ، وهو جنس من الانقياد ، والذل . فالدين : الطاعة ، يقال دان له يدين دينا ، إذا أصحب وانقاد وطاع . وقوم دين ، أي مطيعون منقادون . قال الشاعر : وكان الناس إلا نحن دينا ، والمدينة كأنها مفعلة ، سميت بذلك لأنها تقام فيها طاعة نوي الأمر . والمدينة : الأمة ، والعبد مدين ، كأنهما أذلها العمل . والدين من قياس الباب المطرد ، لأن فيه كل الذل ، ولذلك يقولون " الدين ذل بالنهار ، وغم بالليل " ، فأما قول القائل

يا دار سلمى خلاء لا أكلفها إلا المرانة حتى تعرف الدينا

فإن الأصمعي قال : المرانة اسم ناقته ، وكانت تعرف ذلك الطريق ، فلذلك قال : لا أكلفها إلا المرانة . حتى تعرف الدين : أي الحال والأمر الذي تعهده . فأراد لا أكلف بلوغ هذه الدار إلا ناقتي)^(٤) .

(١) سورة الواقعة ، الآية ٨٦ .

(٢) سورة الصافات ، الآية ٥٣ .

(٣) الفراهيدي ، أبي عبد الرحمن بن أحمد ، كتاب العين ، ج ٨ ، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي ، مادة دال ياء واو ياء ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) ابن زكريا ، أبي الحسن أحمد بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ج ٢ ، دار الجيل ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م ، باب الذال والياء وما يثلثهما .

وفي كتاب مختار الصحاح للرازي (الدين بالكسر العادة والشأن ، ودانه يدينه ، دينا ، بالكسر أدله واستعبده فدان ، وفي الحديث " الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت " (١) والدين أيضا الجزاء والمكافأة يقال : دان يدينه دينا أي جازاه ، يقال كما "تدين تدان" أي كما تجازى تجازى بفعلك وبحسب ما عملت ، ومنه الديان في صفة الله تعالى، و دانه ملكه وقيل منه سمي المصر ، ويقال دان بكذا ديانة فهو دين ، و تدين به فهو متدين ، ودينه تديننا وكله إلى دينه(٢) .

وتدل هذه التعريفات تفصيلا وتحليلا ان الدين ؛ بكسر الدال المهملة لها معاني واستعمالات كثيرة في اللغة أهمها :

- الجزاء والمكافئة والحساب (٣) ، ومن هذا قول الله تعالى (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (٤) ، وقوله تعالى (وَإِنِّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةُ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) (٥) ، وقوله تعالى (أَنَّا لَمَدِينُونَ) (٦) أي المديونية لله ، ولا يبعد أن تكون كلمة الدِّين "بالكسر" قد اشتقت من الدِّين " بالفتح" نتيجة أن الاقتراض ينشئ علاقة بين الدَّين والمديون ،تستوجب خضوعاً أو طاعة من الثاني للأول طالما ان حالة المديونية قائمة، وفي الجزاء قوله تعالى (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَتِيمُ) (٧) .

(١) واصل الحديث (الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْعَاجِزُ مَنْ اتَّبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ) الترمذي ، كتاب صفة القيامة والورع ، رقم الحديث (٢٣٨٣) . ينظر ، ابن الاثير ، مجد الدين ابي السعادات ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي و طاهر احمد الزاوي ، المكتبة الإسلامية، ط١٩٦٣، ١، ج٢، ص ١٤٨ .

(٢) الرازي ،محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦) ، مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان، مادة الدال والياء والنون ، ص ٢١٧ .

(٣) ينظر ، الراغب ، الأصفهاني ، الحسين بن محمد بن محمد بن المفضل ت ٤٢٥ هـ ، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، منشور طليعة النور ، ط٢ ، إيران -قم ، ١٤٢٧ هـ ق ، ص ٣٢٣ .

(٤) سورة الفاتحة ، الآية ، ٣ .

(٥) سورة الحجر ، الآية ٣٥ .

(٦) سورة الصافات ، الآية ٥٣ .

(٧) سورة التوبة ، الآية ٣٦ .

- الذل والانقياد والطاعة والعبادة والخضوع^(١)؛ ومن هذا قوله تعالى (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ
وَجْهَهُ لِلَّهِ وَمُؤْمِنًا^(٢))، وقوله تعالى (فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ^(٣))، كقولنا في الدعاء " يا من دانت
له الرقاب " أي يا من خضعت له الرقاب ، وفيها تتحقق صفة الديان من صفات الله تعالى^(٤)
وقوله تعالى (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ^(٥)) قال الزبيدي في تاج العروس (فإن ذلك لا يكون في الحقيقة
إلا بالإخلاص)^(٦) .

- ويطلق لفظ الدين^(٧) على الإسلام ؛ ومن هذا قول الله تعالى (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ^(٨)) يعني
الإسلام ، وقول الله تعالى (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ^(٩)) وقول الله تعالى (وَلَا يَدِينُونَ
دِينَ الْحَقِّ^(١٠)) ، ومنه قول النبي (صلى الله عليه واله وسلم) : (الأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى
ودينهم واحد)^(١١) .

- القضاء ؛ ومنه قوله تعالى (مَا كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ^(١٢)) أي في ملكه وسلطانه .

(١) ينظر، الراغب، الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص ٣٢٣. وينظر أيضا، ابن منظور،
محمد بن مكرم، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بلا تاريخ، مج ٢،
ص ١٠٤٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٥ .

(٣) سورة غافر، الآية ٦٥ .

(٤) ينظر، ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مصدر سابق، مج ٢، ص ١٠٤٣.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٦) الزبيدي، تاج العروس، ج ٤، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤١٤

(٧) ينظر، الراغب، الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص ٣٢٣ .

(٨) سورة ال عمران، الآية ٨٣ .

(٩) سورة التوبة، الآية ٣٣ .

(١٠) سورة التوبة، الآية ٢٩ .

(١١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مصدر سابق، مج ٢، ص ١٠٤٣. نقلا عن البخاري، كتاب
الأنبياء، باب قول الله تعالى (واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها) رقم الحديث ٣١٨٧ .

(١٢) سورة يوسف، الآية ٧٦ .

- السياسة والملك ؛ تقول دنته : أي سسته وملكته ، قال الرازي "ومنه سمي المصر مدينة "

- القانون الذي ارتضاه الله لعباده ، كما في قوله تعالى (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا)^(١)

- الطريقة ، كما في قوله تعالى (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)^(٢) ، وأورد غير واحد من الباحثين^(٣) ان

لفظ الدين مشتق من الفعل الثلاثي "دان" ، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام ، وتارة بالياء ، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به ، فإذا تعدى بنفسه يكون "دانه" بمعنى ملكه وساسه ، وقهره وحاسبه، وجازاه. وإذا تعدى باللام يكون "دان له" بمعنى خضع له، وأطاعه، وإذا تعدى بالياء يكون "دان به" بمعنى اتخذ ديناً ومذهباً واعتاده، وتخلق به، واعتقده. وهذه المعاني اللغوية للدين الموجودة في "الدين" تبين أن الدين ينظم أتباعه ويسوسهم وفق تعاليمه وشرائعه ، كما يتضمن خضوع العابد للمعبود وذلته له، والعابد يفعل ذلك بدوافع نفسية، ويلتزم به بدون إكراه أو إجبار^(٤).

وهذه المعاني كلها في اللغة العربية واما في اللغات الأخرى، فمثلا ؛ في قاموس الانجليزية والفرنسية والألمانية نجد ان اشتقاق كلمة دين Religion ، كما يقول "لالاند" ، موضع جدل الدين Religion من Religare ، ويرون فيه فكرة الربط سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات ، أو الربط الجامع بين الناس ، أو بين البشر والإلهة ، من جهة ثانية يشتق "شيشرون"^(*) الكلمة من relire ، بمعنى تجديد الرؤية بدقة ، ويرى " ج . لاشلييه"^(**) أن كلمة Religio تبدو بنحو عام أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب

(١) سورة الشورى ، الآية ١٣ .

(٢) سورة الكافرون ، الآية ٦ .

(٣) ينظر الخشت ، محمد عثمان،مدخل الى فلسفة الدين،مصدر سابق، ص ١٢. وينظر أيضا، الحيدري،أحسان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، ط١، بيروت - لبنان ، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م، ص٢١،

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(*) شيشرون ، مرقس توليوس (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م) كاتب وخطيب وفيلسوف لاتيني ، يتحدر من اسرة مثقفة غنية، من مؤلفاته ؛في الاختراع في خمسة أجزاء ، في طبيعة الآلهة ، في الجمهورية (الفاء، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص٥٣-٥٤)

(**) لاشلييه(١٨٣٢م-١٩١٨م) ، فيلسوف فرنسي حائز على شهادة التبريز في الآداب (١٨٥٤) وفي الفلسفة (١٨٦٣) ونال شهادة الدكتوراه(١٨٧١) من مؤلفاته أساس الاستقراء ، (الفاء، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، ج٢ ، مصدر السابق ، ص ٣٣٣).

ضمير، بواجب ما تجاه الإلهة ، وأما ما سمي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعي فلم يكن له قط سوى وجود صناعي، وأدبي^(١). والمهم ان اللفظ فيه استعارة لمعنى الربط والجمع ، ليحوّله إلى حالة التزام بسلوك وإدراك لحقيقة متعالية ، لذلك كانت كلمة Religio تعرف في قواميس اللغة الانجليزية والفرنسية والألمانية بالعلاقة مع المقدس او " الله جل جلاله" كما ورد في قاموس أكسفورد (الدين هو إدراك البشر لقوة فوق بشرية وبالأخص الإله أو الإلهة الشخصيين والتوجه لهم بالطاعة والعبادة...ومفهوم" الله " يتضمن فكرة عالم أفضل ، ...وأن العدالة يجب أن تكون من حيث الفكرة متطابقة مع الله)^(٢). إذن فكلمة الدين بحسب الاستعمال تضمنت المعتقد أو فرضية تتعلق باله أو إلهة ، وتضمنت أيضا فعل العبادة التي تعبر عن الالتزام أو الارتباط بهذا الإله ، وثالثا وجود فكرة الله . فهل هذه المعاني موجودة في المعنى الاصطلاحي للدين؟ .

الدين اصطلاحاً :

عرف أهل الاصطلاح من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات ، "الدين" بتعريفات عدة بحسب المنشأ وزاوية النظر إليه ، بل صرح احد الباحثين (ان من الصعوبة بمكان ان يأتي الباحث بتعريف للدين عام يشمل في عمومه جميع أنواعه، ومرجع هذا هو اختلافها في المنشأ والوجهة)^(٣) مما دعاه الى تقسيمه إلى أنواع^(*) ويرجع السبب في هذا الى ما وقع فيه الباحثون (من خلال الواقع الذي عاشه الإنسان ويعيشه على هذا الكوكب ، بما خامر ذهنه من اعتقاد ، وما ملأ وجدانه من إيمان)^(٤). فنجد تعريفه عند الجرجاني ٧٤٠هـ-٨١٦م (الدين وضع الهي يدعوا أصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)^(٥) ، بينما يعرفه الفيلسوف أبو نصر

(١) ينظر، لالاند ، اندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية معجم فلسفي ، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٠٥ - ص١٢٠٣

(٢) راش ريس، فيليبس، وآخرون ، أكسفورد فلسفة الدين في القرن ٢١ ؛ دراسات كليرمونت في فلسفة الدين ، مدرسة كليرمونت، كاليفورنيا- انكلترا ، ط١ ، ٢٠٠١م، ص ١٩٨.

(٣) الفضلي، الشيخ عبد الهادي، أصول البحث، ناظرين ، مطبعت شريعت، ايران- قم ، ط١ ، ١٤٢٦هـ ص٢٢

(*) هذه الأنواع التي ذكرها كالآتي ١- الدين الإلهي ٢- الدين البدائي ٣- الدين الطبيعي " الربوبية deism ، ينظر المصدر نفسه ، ص ٢٢ - ٢٣).

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣.

(٥) الجرجاني ؛ الشريف علي بن محمد، التعريفات ، دار الشؤون الثقافية العامة وزارة الثقافة والأعلام، بغداد- أعظمية، بلا ط، ١٩٨٦م- ١٤٠٦هـ، ص ٦٢ .

الفارابي: (الدين والملة يكادا يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة)^(١) والدين في "موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم": (وضع الهي سائق لذوي العقول ، باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل ، وهذا يشمل العقائد والأعمال)^(٢). ولللفظ الدين في الفلسفة الحديثة عدة معانٍ :

الدين : (جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها الله وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره)^(٣). والدين أيضا هو: (الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها ، كالإيمان بالعلم والتقدم أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية ، والدين الطبيعي اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته ، وبروحانية النفس وخلودها ، وبالزامية فعل الخير، من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل ، والفرق بين الدين الطبيعي والدين الإلهي : أنّ الأول قائم على وحي الضمير والعقل ، على حين نجد الثاني قائم على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل)^(٤) .

وفي قاموس "لاند" تعريفٌ للظاهرة الدينية والدين يقول (الذي يختصر في الصيغة التالية : ان أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمر مقدسة أي منفصلة ، محرمة ، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد يدعى جامعا كل الذين ينتمون إليه)^(٥)

وعند "جان جاك روسو" الدين ؛ (لا ينبغي ان يكون مجموعة عقائد ونصوص وشكليات بل هو دين طبيعي ونصوص يكون بتغلغل الشعور بالهبة والعبادة في القلب ، وهو شعور يوحي بالله هو وراء عقولنا ، ويكون سندا لا يخذل الإنسان)^(٦) .

ويعرفه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (الدين يمثل مجموعة من العقائد والأحكام العملية والتعاليم الأخلاقية التي جاء بها الأنبياء عن الله لهداية البشر)^(٧).

والدين عند محمد أركون من المعاصرين؛ هو الذي (يؤمن نظام من العقائد والقيم والمعارف)^(٨) ووظيفته تبرير هذه العقائد والمعارف والقيم ، والتي لا بد منها في كل المجتمعات البشرية لتأمين

(١) حمو، د.محمد آيت ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، مصدر سابق ، ص ١٣ .

(٢) التهانوي ، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط١، ١٩٩٦م، ص ٨١٤.

(٣) صليبا، جميل، المعجم فلسفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٩٨٢م، ج١، ص ٥٧٢.

(٤) المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٥٧٢.

(٥) لاند ، اندريه ، معجم فلسفي ، مصدر سابق ، ج٣ ، ص ١٢٠٦ .

(٦) الفاء، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ج١ ، ص ٥٠٥ .

(٧) الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، مصدر سابق ، ص ٣٧ ، نقلا عن ، العلي ،

أحمد، فلسفة الدين والتدين، دار الكاتب الإسلامي، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ٢٥-٢٦

(٨) أركون، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق، ص ٧٨ .

شرعيته والحفاظ عليه . ولكن هذا النظام قد استبدل بنظام آخر " إيديولوجي علماني " يؤمن الشرعية ويحافظ عليه اعتبره أركون فتح من فتوحات الروح ، وهذه عبارته : (وكان الدين حتى ظهور الإيديولوجيات العلمانية الحديثة هو الذي أمن وظيفة التبرير هذه والتي لا بد منها)^(١) .
 وإما عند حسن حنفي ؛ هو فينومنيولوجياً (تتبع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ)^(٢) ، وهو (وجهة نظر لشعور بالحقيقة ، فهو درجة من درجات الروح بل هو أعلى درجاتها من حيث الشمول . ان الدين هو الحقيقة الفلسفية في الشعور)^(٣) .

والباحث وجد من تحليله لبعض التعريفات ، الأنفة يشير الى جانباً من جوانب الدين . فالبعض يقرر البعد المعرفي في الدين والآخر يركز على الجانب العاطفي والشعوري منه، والآخر ظاهري والثالث يؤكد الجانب العملي في الدين ، وآخر طقسي وأخلاقي واجتماعي ، حتى ورد في إحدى الدراسات المعاصرة حول "المتراذفات والأضداد" ان كلمة دين لها مرادفات عدة منها(ديانة ، ملة ، مذهب ، معتقد ، شريعة ، عقيدة)^(٤) ولا يوجد لها ما يضردها. ولكنه ورد ما يؤكد ان هناك فرق بين الدين والملة فما هو ؟

الفرق بين الدين والملة :

قد عرفنا فيما سبق التعريف اللغوي للدين ، ولكن في كثير من الأحيان نجد من يطلق على الدين مصطلح "الملة" ، فما هو المعنى اللغوي او الاصطلاحي للملة ؟ وما الفرق بينها وبين الدين ؟ ذكر الجرجاني وأبو الهلال العسكري ان (الملة هي ما يدعو إليه هدى العقل المبلغ عن الله

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٨ . ويقول ايضا: ان العلمنة بالنسبة لي ، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة او التوصل الى الحقيقة . (أركون ، محمد، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب ، مصدر سابق، ص ١٠) ، ويقرنها في كتاب آخر له بإحدى مشاكل المعرفة من خلال تعريفه للعلمنة ب:انها الموقف الحر والمفتوح للروح إمام مشكلة المعرفة . (أركون ، محمد، الفكر الإسلامي ؛نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٩٦).

(٢) حنفي ، حسن ، تطور الفكر الديني ؛في الأسس والتطبيقات ، مصدر سابق ، ص ٢٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

(٤) الضناوي، سعدي، جوزيف مالك ، المتراذفات والأضداد ، المؤسسة الحديثة للكتاب ناشرون ، طرابلس - لبنان، ط١، ٢٠١٠م ، ص ٢٥٥ .

توحيده من ذوات الحنيفيين (١).

وقال الراغب : (هي اسم لما شرعه الله لعباده على لسان أنبيائه ليتوصلوا به الى جواره)^(٢). وقال الرازي : الملة "الدين والشريعة"^(٣) ، والفرق بينها وبين الدين : ان الملة لا تضاف الى النبي الذي يستند إليه ، ولا تكاد توجد مضافة إلى الله ، ولا الى أحاد الأمة ، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون أحادها^(٤).

اما الجرجاني فيرى ان : (الدين والملة متحداً بالذات ، ومختلفان بالاعتبار ؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً ، ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة ، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهباً . وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب : إن الدين منسوب الى الله تعالى والملة منسوبة إلى الرسول ، والمذهب منسوب الى المجتهد)^(٥). ويقال "ملة" على الإطلاق وحين يخص يقال "ملة الإسلام"^(٦) ، في حين يرى "علي حسين الجابري" إنها (وردت في النص المقدس بمعنى هو غير معنى القوم ، بل مما لا مبرر معه للظن بتداخل معنى "القوم والملة" بأي شكل من الإشكال وهو أمر فصله النص المقدس بجلاء في سورة يوسف)^(٧) وسورة الأعراف. والفارابي يشير برأي الباحث الى ما يطلق عليه في الدراسات المعاصرة بـ "فلسفة دين" او فلسفة الملة " بقوله (الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة)^(٨)، ويضيف ان (المدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت مبنية على بعض الآراء القديمة

(١) العسكري ، أبو هلال ، الفروق اللغوية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، تنظيم بيت الله ببيات إيران ، ط ١ ، شوال ١٤١٢ هـ ، ص ٢٦٧ (وينظر أيضاً، الجرجاني ؛ الشريف علي بن محمد، التعريفات، مصدر سابق، ص ٦٢).

(٢) الراغب ، العلامة الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، مصدر سابق ، ص ٦٧٤ .

(٣) الرازي ، مختار الصحاح ، مصدر سابق ، حرف الميم واللام واللام ، ص ٦٣٤ .

(٤) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية القاهرة ، ١٩٢٥ م ، ص ٢٦٤ .

(٥) الجرجاني ؛ الشريف علي بن محمد، التعريفات ، مصدر سابق ، ص ٦٢ .

(٦) وردة كلمة "ملة" بـ ١٠ آيات أكثرها تتحدث عن "ملة إبراهيم حنيفاً" سورة البقرة الآية ١٣٠ ، ١٣٥ .

(٧) الجابري ، أ.د. علي حسين، العقلانية العربية النقدية ؛ قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية، مصدر سابق، ص ٢١

(٨) حمو ، د. محمد آيت ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، مصدر سابق ، ص ١٤ .

الفاصلة^(١) ، بل (يمكن ان تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وان كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها)^(٢) .

كان هذا التعريف في الاصطلاح ولكن فلاسفة الدين بحثوا في تعريف الدين ونقده^(٣) أو نقد الفكر الديني وحقيقته وتفصيلاته وخطوطه العريضة ، واعتبروه محورا مهما ومنطلقاً لدراسة الدين بتفصيلاته المختلفة بل قد يكون السبب في تنوع الاتجاهات في فلسفة الدين في الفكر الغربي^(٤) .

والباحث يستنتج إن لفظ الدين كان متداولاً زمن استعمال القرآن الكريم ، أي زمن تأسيس النص الديني ، ليؤكد إن لفظ الدين كان يستند إلى المعنى المرتكز في أذهان المتلقين والمستمعين للوحي كما يبحث في الدراسات المعاصرة عن أهمية ودور المتلقي لغرض الفهم ، وكما يشير إلى ما أكده الباحث في مناهج المتكلمين " ستار جبر حمود" ان (النص واحد والافهام متعددة فهذا مقبول ومساوق للطبيعة البشرية لتفاوت الادراكات والقدرات والافهامفالقرآن الكريم واحد جاء ليدعو إلى التعدد الوحدوي في الافهام بما يخلق حالة التلاحم الفكري والتدبر الايجابي وصولاً إلى صياغة المشروع الفكري الإسلامي ، استنشاءة بومضات الإشعاع من كل نص من نصوصه ، ودعا إلى فهم منضبط يستدعي تلك الاضاءات ، ويستحضر تلك المعايير ويسترشد بتلك الضوابط)^(٥) ، لذلك نجد استعمالات القرآن الكريم ومن ثم استعمال النبي (صلى الله عليه واله وسلم) للفظ الدين لا تتعد عن المعنى اللغوي الذي نقله الباحث قبل قليل ولو أجمالاً .

كما ان الباحث وجدَّ إلى إن دين الإسلام قد أضاف إلى معنى الدين المتداول في اللغات الأخرى،

(١) حمو، د.محمد آيت ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، المصدر السابق، ص ١٣ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤ .

(٣) مثلاً " التحليل الماركسي للدين ينتقد هذا الأخير في صميمه ، متمصلاً حول معتقدات الخلق ، الحياة في الآخرة ، العناية الإلهية ، فان الدين في طبيعته استيلاّب للإنسان " (الصعيب ، حسن ، الماركسية والدين ، ؛ من لاهوت التحرير المسيحي الى لاهوت التحرير الإسلامي ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٦٩).

(٤) الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، مصدر سابق، ص١٥٤ . وينظر ايضاً ، ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين أو التيارات الأساسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، العدد٨، شتاء- ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ٦٠ . وينظر ايضاً؛ راش ريس ، فيليبس، وآخرون ، أكسفورد فلسفة الدين في القرن ٢١؛ دراسات كليرمونت في فلسفة الدين ، مدرسة كليرمونت، كاليفورنيا- انكلترا ، ط١، ٢٠٠١م، ص ١٩٨ . وينظر ايضاً، حنفي ، حسن ، ندوة بعنوان مستجدات البحث في فلسفة الدين " قراءة نقدية -مقارنة ، مصدر سابق . www.youtube.com

(٥) الاعرجي ، ستار جبر حمود ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني،مصدر سابق ، ص ١٣ .

ونقله من مجرد تعبير عن علاقة تبعية وخضوع إلى نظام علاقات شامل مع " الله تعالى " ،
وابرز هذه العناصر الأساسية التي اتصف بها كما طرحها القرآن الكريم كالآتي :

١- مفهوم العبودية وما يعبر عنه في الدراسات المعاصرة بالتجربة الدينية " الخاصة " ، كما في
قوله تعالى (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا
أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)^(١) . أي دين يجسد السلوك العملي والعلاقة مع الله تعالى. وكما في قوله
تعالى (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حَتَّىٰ تَخْتَفُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ)^(٢) .

٢- ان محورية الدين هو العلاقة مع الله تعالى والتسليم له كما في قوله تعالى (إِنِ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الإِسْلَامُ)^(٣) .

٣- مفهوم التشريع كما في قوله تعالى (شَرَعْنَا لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّيْنَا بِهِ نُوْحًا وَالَّذِي أُوحِيَآ إِلَيْكَ)^(٤) .

٤- التضامن مع المجتمع كما في قوله تعالى (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)^(٥) .

٥- المعنى الشمولي والكلي^(٦) والمنهج والطريق الذي يلتزم به المؤمن ، قياسا على معنى الدين
السابق على نزول القرآن الكريم حيث كان وقتئذ " معنى جزئي " في توصيل رسالته إلى الآخرين
في حين يصف رب العزة والجلال دين الإسلام بـ الكمال و " إتمام النعمة " ، وأيضا يلاحظ فيه
ان القرآن الكريم لم يستعمل الدين كلفظ مستقل ، بل يرد مضافاً إلى الله او كل مفهوم يعتقد انه
مطابق لمراد الله^(٧) كما في قوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا)^(٨) .

(١) سورة الكافرون ، الآيات ١-٦ .

(٢) سورة البيّنة ، الآية ٥ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٩ .

(٤) سورة الشورى ، الآية ١٣ .

(٥) سورة الشورى ، الآية ١٣ .

(٦) ينظر، الطباطبائي، السيد محمد حسين ، الميزان تفسير القرآن ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ،
بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ، ج ٥ ، ص ١٨٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

(٨) سورة المائدة ، الآية ٣ .

مما يعني ان هناك حقيقة مستقلة للدين تسبق المعنى الذي يضيفه أي دين عليه ، فالأديان والدعوات التاريخية لا تنشئ معنى جديدا ، بل تؤسس على ما هو موجود من معنى الدين حقيقة جديدة .وفي (منهج فلسفة الدين الذي يقوم على أساس وضع تحديد، او مقياس للدين ، وعلى أساسه يحكم على ظواهر معينة اذا ما كانت أدياناً أم لا .)^(١) .

لذا كان الدين بتفصيلاته المختلفة يمثل المحور الأساس لعملية النقد والتحليل والتفكيك التي برزت في بحث فلسفة الدين وأبتداء من قضية الإلوهية ، ويمثل التعرف على رؤية أي فيلسوف للدين بنحو عام نقطة مهمة جداً في نقد أفكاره ، وكل فيلسوف يعمل أدواته الخاصة في فهم الدين لينتهي الى ما توصل إليه من معرفة،(حيث يبحث في ماهية الدين بشكل عام ، وفي خطوته العريضة من أجل تقديم تعريف شامل للدين يوضح حقيقته)^(٢) ، كما أطلق " بول ريكور " على مراجعة الآراء والمناقشات المطروحة حول حقيقة الدين والخوض فيها فلسفياً اسم "فلسفة الدين" ولأنها (تعني حصراً كيف تقرأ حقيقة الدين في الطروحات الفلسفية ؟)^(٣) ، أي دراسة الدين من منطلقات مستقلة خارج الدين نفسه، وهذا هو السبب في تنوع الاتجاهات والمشارب في فلسفة الدين^(٤) ويذكر " بول ريكور " في دراسة له التيارات الرئيس التي ظهرت في فلسفة الدين حتى عام ١٩٧٩ خمس تيارات أو أنساق هي الأبرز ، وتوجهاتها المختلفة وسلط عليها الضوء في داخل كل تيار ، (ومن الأنساق المشار إليها في هذه الدراسة ، النسق الانطولوجي^(*)) -

(١) صبرا، جورج ، ماهو الدين ؛ مقارنة مسيحية ، ضمن كتاب بعنوان الدين في التصورات الإسلامية المسيحية، مصدر سابق ، ص ٢٠ .

(٢) شقير، د. الشيخ محمد ، دراسات في الفكر الديني ؛ فلسفة الدين والكلام الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٩٤٢٩هـ ، ٢٠٠٨م ، ص ٦٨ .

(٣) ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسة في فلسفة الدين أو التيارات الأساسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٤) ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسة في فلسفة الدين أو التيارات الأساسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، المصدر السابق، ص ٦٠ .

(*) الانطولوجيا ontology؛ مذهب فلسفي في الوجود عامة ، الوجود بما هو موجود ، ان فكرة وضع الانطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود ، لا علاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة ، قد لاقت صياغتها المتكاملة على يد " فولف " أواخر القرن التاسع عشر ، كان " فولف " يرى ان بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم =

ونقد الدين في الفلسفة التحليلية، وتأثيرات العلوم الإنسانية على فلسفة الدين، ونظرية الألعاب اللغوية وفاعلية العبارات الدينية، وبالتالي الهرمونيكا الدينية^(١).

المطلب الثالث : تمايز فلسفة الدين عن العلوم الأخرى

بداية قد يجد الباحث في التعاطي مع الفكر الديني، عدم التمييز بين الدين من ناحية والفكر الديني من ناحية أخرى، كما ان (الفكر الديني يختلف عن القضايا العلمية والفلسفية^(*)، وهو يشمل كل وجود الإنسان المتدين، ويؤثر فيه على الدوام، ويطلعه على مصيره، وربما أيقن الإنسان بعشرات القضايا العلمية والفلسفية، ولكنه يظل غير مكترث بها، في حين أن إيمانه بوجود الله، لا يسمح بمثل تلك اللامبالاة، أي ان الفكر الديني يتضمن شيئاً يتجاوز التصور والتصديق المنطقي بكثير^(٢)، كذلك هو مثل أي معرفة بشرية باجتهاداته واختلافاته فهو فهم واجتهاد بشري (يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان والنمط الحضاري للحياة، ومستوى تطور العلوم والمعارف الأخرى)^(٣)، عرضة لتأثير السياقات المختلفة، إلا إن ذلك لا ينفي امتلاكه لمنطقه الخاص ولكونه بنحو من الأنحاء دينياً بحسب الظاهر، ولا) يخفى ان المقصود بـ"

=على نحو فكري بحث اعتمادا على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون التفات الى التجربة (حسية، مصطفى، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٠٤)

(١) ريكور، بول، الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين أو التيارات الأساسية في فلسفة الدين، مجلة المحجة، المصدر سابق، ص ٩٩.

(*) ولكن المعرفة المتحصلة منهما بحسب احد الباحثين هناك ثلاث وجوه وفرق بين المعرفة الفلسفية والعلمية :
١- ان المعرفة الفلسفية لا تقتصر على دراسة الظواهر، بل تغوص على الحقائق العميقة، فتبحث في الوجود والجوهر، وتبتغي الوصول الى الحقائق المطلقة. ٢- المعرفة العلمية تكتفي بدراسة الأسباب المباشرة، اما المعرفة الفلسفية فتبحث عن الأسباب القصوى والمبادئ الأولى. ٣- المعرفة الفلسفية أكثر تعميماً من المعرفة العلمية، ولكنها تتفق بكاملها على ان أهم مميزات الفلسفة وخصائصها عن الحقيقة على قدر الطاقة العاقلة من الإنسان، وهذه الطاقة والقدرة هي المصدر والأساس لكل ما يقتنع به الفيلسوف من حقائق، وعليه يسوغ ل كان تسمى هذه القدرة العقلية منهجاً عاماً تدرج تحته كل المناهج أياً كان نوعها (مغنية، الشيخ محمد جواد، مذاهب ومصطلحات فلسفية، تحقيق وتعليق سامي الغريبي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٢٠٠)

(٢) شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم الكلام الجديد، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٣) الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بغداد، ط٥، ٢٠٠٥م، ص ٤٩.

الظاهرية(*) هو المنهج الذي يعتمده العلماء الذين يتابعون دراسة البنى والدلالات، إما الإشارة إلى التاريخ، أي ما يشتمل على العلماء الذين يسعون إلى فهم الظواهر الدينية ضمن سياقها التاريخي^(١)، ومن ثم كان الاهتمام بالبحث الفلسفي حول متعلق هذا الفكر والبراهين التي استند إليها، لذا تأتي الفقرة الآتية لبيان تمايز فلسفة الدين عن العلوم الأخرى.

١ - علاقة فلسفة الدين مع علم الكلام

لاحظ الباحث أن هناك مسائل في علم الكلام الإسلامي يعتني بها فيلسوف الدين^(٢)، كما إن غالبية المسائل الفكرية في حقل فلسفة الدين، تطرح في وتناقش في ما يطلق عليه "علم الكلام الجديد"^(**)، ولعل الفارق بين الباحثين الفلسفي والكلامي كما يشير احد الباحثين؛ هو الاختلاف

(*) الظاهرية من الفقهاء هم المنسبون إلى القول بالظاهر، والظاهرية من الفلاسفة هم المنكرون لمعنى الجوهر، القائلون أن الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر، فكل ظاهرة عندهم مركبة من ظواهر أخرى، أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى، (ينظر، صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣١)، ولقد حاول "دموند هوسرل" أن يجعل من الفلسفة علماً دقيقاً صارماً واهتماماً بالكثير من المسائل المنطقية واللغوية، خصوصاً ما دار منها حول "المعنى" و"العملية الإشارية" و"السيمانطيقا" .. الخ، بل من السهل أن نجد تعريفاً جامعاً مانعاً للفنومولوجيا، ولكننا قد نستطيع أن نقول بصفة عامة إنها منهج ينحصر في وصف الظاهرة أو في وصف ما "معطى" على نحو مباشر (إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ٣١٥، ص ٣١٨)، والفيلسوف الظاهراتي يعتمد دائماً في تحليلاته القصدية على المعنى المقصود، على معنى الفعل، هوسرل سماه؛ Akt sinn، إذ ذاك فانا أدرك الأشياء، انطلاقاً من قصد الإدراك، أو من معنى فعل الإدراك (خوري، د. أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٣١)

(١) فياض، د. علي، نحو تعددية منهجية؛ المفاهيم النظرية في دراسة الفكر السياسي الديني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٤-٢٥ صيف وخريف ٢٠٠٣-١٤٢٤هـ، عن الياد، مرسيا، الحنين إلى الأصول في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قببسي، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت - دمشق، ص ٢٥٢.

(٢) ويرى احد الباحثين بناءً على وجهة نظر نقلها عن العلامة مرتضى المطهري (أن هذا التمييز بين فلسفة الدين والكلام يتم بالنسبة إلى الكلام القديم، إذ أنه لم يلتزم بمنهج معين في بحثه، أما الكلام الجديد فيعتمد على المنهج العقلي فقط، وعلى هذا فلا يختلف الكلام الجديد عن فلسفة الدين من هذه الناحية، ولا تعني هذه الفوارق وجود الحاجز بين بحوث فلسفة الدين والكلام، ولذا إن غالبية المسائل في حقل معرفة الدين تطرح في كتب فلسفة الدين وتناقش أيضاً في كتب الكلام الجديد (المحمودي، مجتبي، مدخل إلى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بحث في كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، تأليف وإعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٤٠٤)

(**) علم الكلام الجديد؛ يبدو أن نشأة هذا المصطلح وظهوره لأول مرة يعود للمفكر الهندي "شبلي النعماني" (ت ١٣٣٢هـ) عنواناً لكتاب له ترجمه إلى الفارسية "محمّد تقي فخر داعي كيلاني"، وطبع في طهران سنة ١٣٢٩هـ - ١٩٥٠م، بالعنوان نفسه، وبذلك كان أول ظهور له بالفارسية بهذا التاريخ، فأسمى اسماً للاتجاه الجديد في بناء علم أصول الدين، وقد سعى النعماني لتنمية موضوع علم الكلام وتمديد إطاره (ينظر، الرفاعي، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مصدر سابق، ص ٣١، ص ١٩٣). وقد رأى "شبلي النعماني": أن علم الكلام القديم كان يُعنى فقط بجانب العقائد في الرد على الخصوم؛ بينما التأكيد اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، ممّا يدعو إلى إنتاج قول دفاعي في هذه القضايا، وبناء عليه ستضاف قضايا جديدة إلى القضايا التقليدية من قبيل حقوق الإنسان وحقوق المرأة والإرث والحقوق العامة للشعب، إلى ==

==جانب مباحث وجود الباربي والنبوة والمعاد والتأويل وغير المحسوسات والعلاقة بين الدين والدينيا. وتوالت الكتابات في هذا الصدد، وأصبح هذا المصطلح رائجا في الدراسات العربية ، بحيث يبدو أن أول ظهور للمصطلح لدى الباحثين العرب كان مع "فهمني جدعان" سنة ١٩٧٦ في كتابه " أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي" (فهمني ، جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق ، عمان- الأردن، ط٣، ١٩٨٨، ص١٩٥). إما عن مفهوم "تجديد علم الكلام " أو "علم الكلام الجديد" فتختلف تعريفات علم الكلام الجديد من باحث إلى آخر، تبعا لاختلاف الاهتمامات، التي تختلف تبعا لنوع الاكتشافات لدى كل من الباحثين حول الإشكالات التي يواجهها علم الكلام القديم في لقائه بفكر العصر وثقافته، وإن شئنا في لقائه بهذه الحداثة التي أصبحت اليوم واقعا لا مفر منه في جميع المجالات، حتى صار البعض يتحدث عن صدمة الحداثة، في وصف ما يعانیه الفكر الإسلامي اليوم. سعيا إلى الوقوف عند مفهوم دقيق وواضح لعلم الكلام الجديد، لنلاحظ أولا مختلف دواعي الحديث عن التجديد، وأسباب العجز لدى علم الكلام القديم في مسيرة العصر (ينظر، الرفاعي ، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد ، مصدر سابق، ص٢٠) .

١ - هيمنة المنطق الأرسطي رغم السلامة من التأثير بالمنطق والفلسفة لدى المتكلمين الأوائل من سباق المعتزلة ، إذ تميز الفكر الإسلامي منذ تشكله برفض المنطق الأرسطي الذي تبناه الفلاسفة الإسلاميون بعد الترجمة ومن أوائل من نقل عنه كلام في رفضه "الشافعي" فيما نقله عنه السيوطي، ثم تتابعت دعوات الرفض مع كثير من المتكلمين والفقهاء والمحدثين "كأبي سعيد السيرافي" و "الجبائي" و "الباقلائي" "لقاضي عبد الجبار" و"ابن الصلاح" و"ابن تيمية" و"السيوطي"(ينظر، السيوطي ،جلال الدين، صون المنطق والكلام ، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت ،بلا. تاريخ ، ص١٤ . وينظر أيضا ، عبد الرحمن ، طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٣١١) ، فإن الأمر تطور شيئا فشيئا حتى دخل المنطق الأرسطي كمنطق فعلي لعلم الكلام لدى الأشاعرة المتأخرين، وتم التعامل معه كمسلمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا إليه في بناء المقالة الكلامية، وركزوا عليه وعلى أشكاله كقوالب أساسية في الاستدلال على المسائل والأراء، وأدى ذلك إلى اعتبار تلك المقدمات المنطقية وتخريجاتها الكلامية بمثابة البديهيات التي لا محيد عنها، فبالإضافة إلى كون كثير من تلك المقالات لم تعد تلي حاجات الإنسان المسلم المتجددة المتغيرة فإن المنطق الأرسطي نفسه قد أصبح اليوم موضع نظر وسؤال جدوى.

٢ - النزعة التجريدية أو الفصل بين النظر والعمل؛ إن علم الكلام من حيث هو نشأ في ظل حركية سياسية واجتماعية غير أن هذا الاتجاه نحو التجريد والتفكيك المنطقي قد حال بشكل أو بآخر دون استمرار هذه العلاقة ذات الأهمية البالغة، فراح الكلام يبحث عن عوالم ذهنية مجردة بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته (بوهلال ،محمد، إسلام المتكلمين ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص١٤٦-١٥٤) .

٣ - تفرغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي، لقد كان من أوائل القضايا التي طرحت للنقاش، وكانت سببا في التأسيس لعلم الكلام هي قضية الإيمان وعلاقته بالعمل، وذلك في حكم مرتكب الكبيرة، وهل هو مؤمن أم لا، وقد كان موقف السلف كما هو معلوم أنه مؤمن على كل حال، ناقص الإيمان، وهو تحت رحمة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له؛ بينما أخرجت المرجئة مفهوم العمل من مسمى الإيمان، وقالت: إنه لا يضر مع الإيمان ذنب، واتخذت المعتزلة ذلك الموقف الشهير بأنه في منزلة بين المنزلتين من الجانب الشكلي؛ بينما تحتم عندهم عقابه على ذنبه، وأنه متوعد بالنار تبعا للأصل الذي أصلوه في الباب من وجوب إنفاذ الوعد والوعد. وعموما تشكل هذه القضية، إلى جانب قضايا أخرى ، تجليا لتلك العلاقة الملتبسة بين الجانب الاعتقادي والجانب العملي السلوكي في الإسلام، وقد اتجه أغلب علم الكلام المبكر مع المعتزلة والخوارج إلى التأكيد على الجانب العملي والسلوكي، وربط العقيدة بالجانب الاجتماعي والسياسي، والتأكيد على عدالة إلهية في مجازاة الناس على أعمالهم، وعدالة إنسانية في معاملة الناس لأندادهم، والحكام لشعوبهم.

٤ - تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام؛ ويكفي أن نذكر أن نشأة علم الكلام كانت بالأساس نوعا من النظر العقلي في الشريعة والطبيعية لدى متقدمي المعتزلة، حتى أخذ عليهم الناس إسرافهم في استعمال العقل، الذي هو بمعنى البحث والنظر الإبداعي، مما دأع إلى النظر والبحث، فأصبحت المسألة مجرد درس وتدریس وحفظ وتقليد. وبناء على ما سبق، فإن الدعوة إلى تجديد علم الكلام تستدعي إصلاحات كبيرة وعميقة في العقل الكلامي نفسه؛ نظرا لطغيان عنصر التجدد على معطيات العصر على مستوى المسائل والمبادئ والمناهج، وعلى مستوى الهندسة المعرفية للعصور نفسها.(ينظر، العلمي ،حمدان أحمد، الكلام كجنس؛ دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط١، ٢٠٠٧، ص١١٩. وينظر أيضا ، ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في إيران؛ الاجتهاد الكلامي، دار الهادي ، ط١، بيروت-لبنان، ٢٠٠٢م، ص١٩٢)

في الموضوع والغاية والغرض منها، بل وحتى المنهج ، فالفيلسوف يحقق هذه المسائل لغرض الفهم والوقوف على الحق والواقع، والمتكلم يبحث عنها دفاعاً عن العقيدة والدين، وقد تعني هذه الفوارق وجود الحاجز بين بحوث فلسفة الدين والكلام، لذا ينبغي توضيحها ، علماً ان هناك ثمة إجابات متباينة حول طبيعة العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين^(١)، (حيث يلعب علم الكلام الديني دوراً رئيساً في المنظومة المعرفية لأي دين كما يحتل مركزاً حساساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعية التي يتميز بها ان يمثل التنامي أو التغيرات أو التعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنويماً بالنسبة إلى خطوط الخارطة المعرفية الأخرى كافة)^(٢).

٢- الفرق بين فلسفة الدين وعلم الكلام

لخص كثير من الباحثين المعاصرين هذه الفوارق بينهما في ثلاث نقاط رئيسية هي :

أ - الاختلاف في الموضوع : ان فلسفة الدين هي (تبيين المفاهيم الفلسفية المختلفة التي يمكن ان تتبناها وتتوفر عليها الأديان والمعتقدات الدينية المختلفة أو التفكير الفلسفي حول الدين على غرار ما هو قائم في فلسفة العلم وفلسفة الفن)^(٣) ، أي المبادئ النظرية لمعرفة الدين ، ومن ثم المشتركات بين الأديان، في حين إن علم الكلام في كل دين يتعهد بتبيين وإثبات المعارف والعقائد الثابتة في ذلك الدين.

ب- الاختلاف في الغاية والغرض : (ليست فلسفة الدين وسيلة للتعليم ، وليست فرعاً من فروع اللاهوت " نقصد باللاهوت" الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينية)^(٤) هذه العبارة الموجزة تنسب إلى "جون هيك" ^(*) تشير برأي الباحث إلى أهم الفوارق بين بحثي فلسفة الدين وعلم الكلام ،

(١) ينظر، قراملكي ، د. أحمد فرامرز، الكلام الجديد وفلسفة الدين ؛ رؤية في السمات المائزة ، تعريب حيدر نجف، مجلة المحجة ، مصدر سابق، ص ٩٢ .

(٢) حب الله ، حيدر ، وآخرون ، علم الكلام الجديد ؛ قراءة أولية، بحث ضمن كتاب العقلانية الإسلامية والكلام الجديد، مراجعة وتقويم قسم التصحيح في مركز الحضارة ،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٩ .

(٣) قراملكي ، أحمد فرامرز، الكلام الجديد وفلسفة الدين ؛ رؤية في السمات المائزة ، المصدر السابق، ص ٩٥

(٤) هيك ، جون هـ.، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمة، ط١، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٣ .

(*) جون هيك (١٩٢٢)؛ ولد في بريطانيا، نشأ محباً للبحث ومهتماً بالفلسفة والدين ، نال شهادة الدكتوراه على أطروحاته " الإيمان والاعتقاد" ، بدأ حياته داخل الجماعات المسيحية الأصولية، وفي عام ١٩٥٧م صار ==

لان الغاية من فلسفة الدين هي تحري الحقيقة وفهمها من دون اعتقاد مسبق بدين معين ، وهذه هي أهم خاصية للفلسفة بمعناها المطلق "معرفة الوجود"، (وإما الغاية من علم الكلام فهي إثبات صحة العقائد الدينية والدفاع عنها)^(١)، كما ان فلسفة الدين بما هي فرع من الفلسفة ، لا تعني علم تدوين وتنسيق منظم للعقائد الدينية .

ج- الاختلاف في منهج البحث : ان منهج البحث في علم الكلام برأي أكثر الباحثين لا ينحصر بمنهج واحد وان كان في الأغلب جدلي ، بل قد تستجد أساليب البحث في علم الكلام حسب تجدد الظروف الفكرية و الإجتماعية كما مر ذكره ، لكن البحث في مسائل فلسفة الدين لا يكون إلا من خلال المنهج النقلي والعقلي وعند اخرين البعدي^(٢) ، شأنها شأن جميع البحوث الفلسفية^(٣) ، وليبان أكثر دقة ، فان مسائل ومحاور فلسفة الدين هي الأكثر تمييزا عن علم الكلام الإسلامي أو "اللاهوت عند الديانة المسيحية" ولكن ما يجدر التنبيه له أن (الكلام الإسلامي والإلهيات المسيحية منظومتان عقيدتان متفاوتتان أساساً ، والتنبيه في التسمية مؤشر على ثنائية المسمى ، فالمبنى في المنظومة العقيدية لدى المسلمين هو التلقي عن الوحي ، والوحي كلام الله مع البشر ، و ظهور الله للناس يتم من خلال كلامه معهم ، وعلم الكلام هو المعرفة الوسيطة بين الوحي "كلام الله " وأذهان المخاطبين ، اما في الرؤية المسيحية فالوحي هو ظهور الله ذاته للبشر ، ونظرية التجسد والوجود التاريخي للوحي بين المسيحيين " الوحي الخاص " من أسس العقيدة المسيحية المهمة ، وعلى هذا الأساس تسمى الواسطة المعرفية بين الوحي " الله ذاته " وأذهان ومدارك المخاطبين ، بعلم الإلهيات او الإلهيات)^(٤) . وهذا العلم وعلوم أخرى لها مقاربة قد يستعين بها

== أستاذ مساعد في فلسفة الدين بجامعة كورنيل ، بدأ جون هيك بالانزياح تدريجاً عن قناعاته الدينية المحافظة والاستجابة لتساؤلات دينية معاصرة كان أهمها مسألة التعددية الدينية في العالم ، من أعماله ؛ المعرفة والإيمان، فلسفة الدين ، (هيك ، جون ، فلسفة الدين ، المصدر نفسه ، ص IV ، وينظر أيضاً ، قانصو ، وجيه ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ؛ المرتكزات المعرفية واللاهوتية ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، المركز الثقافي العربي ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م ، ص ١٩ ص ٢٩) .

(١) المحمودي، مجتبي ، مدخل إلى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ . وينظر أيضاً، شبستري ، محمد مجتهد، مدخل إلى علم الكلام الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر ، ط ١ ، بيروت ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م ، ص ٣٦ .

(٢) ينظر الهامش الخامس ، من الاطروحة في المبحث الأول من الفصل الثاني ، ص ٩٨ .

(٣) ينظر ؛ المحمودي ، مجتبي ، مدخل إلى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، المصدر السابق ، ص ٤٢٩ - ٤٣١ .

(٤) قراملكي ، د. أحمد فرامرز ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، مصدر سابق ، ص ١١٦ .

فيلسوف الدين في بحثه، لذا كان لابد للباحث من ذكر العلوم التي يستفيد ويستعين بها فيلسوف الدين لتكتمل الصورة حول المشكلات والقضايا التي أهتم بها في بحوث فلسفة الدين .

٣- مقارنة فلسفة الدين بصنفين من العلوم والمعارف :

الأول: الإلهيات الطبيعية أو العقلية، (بالسؤال عن حقيقة الله الذي بدونه لا وجود لما يسمى ديناً هل هو كائن ام مجرد تصور) ^(١) الإلهيات المقارنة ^(*)، فهذه العلوم وأن كان موضوع بحثها الدين، مقارنة بفلسفة الدين الذي موضوع بحثه مفاهيم الدين ايضاً، لكن منهجها ^(٢) وهدفها يختلف ^(٣). ومن جهة "ما بعد الطبيعة"؛ أي ما أطلق عليه أرسطو (العلم الإلهي لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى ، أولها مبادئ المعرفة اطلاقاً والثاني الأمور العامة للوجود ، والثالث الإلهوية رأس الوجود ، وهي مباحث تؤلف علماً واحداً يقع بعد الطبيعيات في الترتيب فأطلق عليه ذلك التابع اسماً مأخوذاً من مكانه، بما بعد الطبيعة ويحدد "ابن رشد" الغاية من هذا العلم فيقول نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام لان بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الإنسانية ، ولأنه هو الذي يصح مبادئها ويزيل الغلط الواقع عليها) ^(٤) ، فهي قد تتحد بالمنهج والهدف مع فلسفة الدين ، بإتباع منهج عقلي يتحرى الحقيقة ، لكن موضوعها يختلف عن موضوع فلسفة الدين ^(٥) .

الثاني : كالتأهاتية الدينية او كما يعبر احد الباحثين ^(٦) " الظواهرية " الفينومينولوجيا ^(**) "يقوم

(١) الخوري ، بولس ، في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١٥ .

(*) وفي المعجم الفلسفي ان "هنري كوربان" يقول ان مهمة الفلسفة المقارنة اقتناص الإدراك الحدسي للماهية أي أدراك الباطن الكائن وراءه الظاهر، أي إدراك لوغوس الظاهرة ، المختبئ واللامرئي ، وهو ما يسميه المتصوفون "كشف المحجوب " وهذا هو معنى التأويل الذي يدل على العودة إلى المصدر أو المنبع (ينظر، وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥١١)

(٢) ومن مناهجها ؛ النقدية والجدلية المادية ، (ينظر، المصدر نفسه ، ص ١٥ .).

(٣) ينظر، المحمودي، مجتبى، مدخل إلى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مصدر سابق ، ص ٤٠٨ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩٠ .

(٥) ينظر ، الخوري ، بولس ، في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٢٦

(٦) ينظر، المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(**) ورد هذا اللفظ عند " لمبرت" في كتابه " الارجانون الجديد" ١٧٦٤م، للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية ، كما ورد عند " كانت" و" هيغل "، ويعد "هوسرل " أول من أطلق هذا اللفظ علماً على فلسفة بأكملها(ينظر ، وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥١٧).

بتحليل وصفي للدين وما عبر عنه عقائدياً وسلوكياً. وكعلم النفس الديني ، علم الإجتماع الديني ، وتاريخ الأديان التي تتحد وترتكز في موضوع البحث حول مديات حضور النص الديني في حياة الإنسان^(١) مع فلسفة الدين ، لكنها تختلف في المنهج المُتبَع^(٢) ، والباحث يعرف ببعضها زيادة في التوضيح للوصول إلى أهم محاور وأبحاث هذه العلوم وتجدر الإشارة ان فيلسوف الدين يستفيد منها ويوظفها في تحريه وبحثه عن الحقيقة ونطاق دراسته ، كما في الفقرة الآتية .

٤ - العلوم التي يستفيد منها فيلسوف الدين

بعد بيان المسائل التي يتناولها فيلسوف الدين في مجال عمله ، هناك عدد من العلوم التي يستفيد منها فيلسوف الدين و يوظفها في نطاق دراسته والأهم منها :

اولاً علم النفس الديني : كان القدماء يعدون علم النفس فرعاً من فروع الفلسفة ، لان يتناول بالبحث حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن ، وبقيائها بعد الموت ، ولكن المحدثون يجردونه من كل طابع فلسفي ويطلقون عليه "سيكولوجية"^(٣)، ويدرس هذا العلم "الدين" فيبحث في (نوعية الأثر الذي يتركه الدين على نمط تفكير الفرد المتدين وسلوكه ، ويناقش الدوافع الموجبة لاعتناق الإنسان الدين ، يتناول بالتحليل والتعليل والإختيار الديني الواقع المعيشي للإنسان بمفرده ، ويحدد هذا الاختيار الديني بأنه مجموع بُنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية ومواقف وتصورات أحدثها الدين في نفسه ؛ عن طريق إعتقاده بالله أو ما يعده ذلك الفرد آلهاً ، وانتهائه الى المجموعة الدينية)^(٤) .

ثانياً : علم الإجتماع الديني ؛ يدرس ويحلل المجتمع وما فيه من نظم وظواهر وعبادات وطقوس دينية ؛ لبيان تأثيرها في المجتمع وتأثرها به^(٥)، كما يدرس تأثير لغة النص الديني في لغات المجتمعات المؤمنة بذلك النص ، كما يبين تأثير الدين في تقاليد مجتمع ما والأعراف والأخلاق

(١) ينظر، كريمي ، مصطفى ، الدين حدوده ومدياته ؛ دراسة في ضوء النص القرآني ، تعريب محمد عبد الرزاق ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١٠م ، ص ٩ .

(٢) ينظر ، ملكيان ، مصطفى ، فلسفة الدين المجال والحدود ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٩-٥٠ ، مصدر سابق ، ص ٤٨ .

(٣) ينظر ، صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٤٨٣ .

(٤) الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، دار الرافدين ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ، ص ١٥٤ .

(٥) ينظر ؛ الخوري ، بولس ، في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١٤ . وينظر الخشت ، محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

والقوانين، ولا يهتم علم الاجتماع الديني بالدفاع عن عقيدة دينية محددة ، أو تسويغ طقس ديني لجماعة دينية معينة ، بل يبحث الأمور بنظرة موضوعية ويتجرد من النزعة الشخصية ، ويحلل الظاهرة الدينية بعدّه نُظْم اجتماعي لا من حيث مصدرها بل من حيث أثرها في الحياة البشرية، وتأثر هذه الظاهرة ببقية النظم الاجتماعية القائمة^(١) . بعكس دراسة "ماكس فيبر" المتخصص في علم الاجتماع عن بحثه حول دين الإسلام حيث لم يكتفي بالتحامل عليه (بل انه تنكر لبعض ركائز طريقته في التحليل الاجتماعي)^(٢) .

ثالثاً: علم انثروبولوجيا الدين ؛ في المعجم الفلسفي تعني " الانثروبولوجيا" في الأصل علم الإنسان يتناول تطور الإنسان منذ ثقافته البدائية^(٣) ، كما يبحث في أقدم أشكال التدين التي ظهرت في المجتمع ، (وتحري حقيقة المعتقدات التي كانوا يمارسونها ومدى تأثرها فيهم ، كذلك يتقصى هذا العلم إمكان وجود علاقة بين السحر والأسطورة مع الدين ، ويهتم علم انثروبولوجيا الدين بالمقارنة بين الأديان البدائية والأديان المتحضرة من حيث النواحي التطورية كما يهتم بالعلاقة الجدلية بين التراث المكتوب للأديان العالمية الكبرى والممارسات المحلية لتلك الأديان ، ويحاول هذا العلم تقديم رؤية وصفية للإنسان من منظور ديني في نطاق مجتمعي محدد، ويدرس علم انثروبولوجيا الدين جوهر الأديان وفصله عما يشوبه من تحريف وتسييس أو استعمال لإغراض ربما لا تكون من الدين في شيء)^(٤) .

رابعاً: علم الظواهر الدينية "فينومينولوجيا الدين" : كما مر ذكره في الفقرة السابقة ولكن (ما يميز الفينومينولوجيا الدينية من غيرها ميلها الى العمومية وتقصيها كل ما هو مشترك وعام بين الظواهر الدينية ، واستقصاؤها البنية والمعنى في الظاهرة الدينية عن طريق وصف موضوعاتها وتنظيمها)^(٥) . حيث يؤكد "هوسرل" بان الفينومينولوجيا انها وصفية بحثه ، والطريقة التي تصطنعها الفينومينولوجيا في بحثها هي طريقة التوضيح التدريجي (لذا يقرر " هوسرل" انها

(١) ينظر، الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، دار الرافدين ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م ، ص ١٥٥ . وينظر ايضا ، شاهين ، مصطفى ، علم الاجتماع الديني ، ط ١ ، دار إحياء التراث للطباعة ، مصر ، ١٩٩١ ، ص ٣٨-٣٩ .

(٢) باقادر ، أبو بكر أحمد ، الإسلام والانثروبولوجيا ، دار الهادي للطباعة ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٤م ، ص ١٧ . وينظر ايضا في الهامش ص ١٤ ؛ كيف ان ماركس نفسه كان ينظر الى العالم الإسلامي نظرة الأوربي المتعطر بدلا من العالم الموضوعي .

(٣) ينظر ، وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق، ص ١٠٦

(٤) الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، مصدر سابق ، ص ١٥٥ . وينظر ايضا، الخطيب، محمد ، الانثروبولوجيا الثقافية، ط ٢ ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق ٢٠٠٨ م ، ص ٥٣-٥٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

علم دقيق قاطع ويستطيع ان يمضي في أبحاثه بكل ثقة ويقين^(١). وفي دراسة الأديان تسعى الفينومينولوجيا لاكتشاف مرتكزاتها وكل ما له الصلة بالدين مثل السحر والأسطورة، كذلك اكتشاف العناصر التي يتكون منها الأديان، والأمور المشتركة بين سائر الأديان أو في دين خاص^(٢).

خامسا: علم تاريخ الأديان : يدرس الأديان وصفيًا ، من حيث وجود الإلهة والموقف منها والعقائد وتصنيفها ، والمظاهر التي تدل على أنواع التدين ، وتاريخ ظهور الأديان وتبدلها في أزمان متفاوتة ، وأساطير الشعوب والرموز والخرافة وتعاليم كل دين ، ومراحل تطور الديانات والفرق والمعتقدات ، وآراء كل ملة ولغتها ، ومؤسس كل ديانة أو فرقة ، وطبقات ومبادئ كل دين ، وأنواع الكتب المقدسة ، والطقوس والعبادات^(٣). (ويستقصي العوامل التي أثمرت رقي بعض الأديان وتطورها، والبحث عن العوامل التي أسهمت في تحجر أديان أخرى وتخلفها ، ويعتمد علم تاريخ الأديان على أعداد كبيرة من الآداب والرسوم الدينية والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية ؛ بوصفها وثائق تدل على الواقعة الدينية ، والباحث في هذا المجال يصف الوقائع التاريخية لدين ما أو لمجموعة أديان ، من غير المفاضلة بين دين وآخر)^(٤).

سادساً: علم الأديان المقارن: دراسة وصفية مقارنة لا تعصب فيها ، كما انه دراسة نقدية بين الأديان ، وبرأي أحد الباحثين ان ، القران الكريم هو من (وضع جذور هذا العلم ، ووجدت به بعض آيات تحمل اتجاه المقارنة)^(٥)، كما يوضح اتجاهات الأديان المختلف تجاه الله سبحانه تعالى ، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني ، والبحث في القضايا الدينية وابرار عناصرها والمقارنة بينها، بصرف النظر عن منشئها سواء أكان سماوياً أم وضعياً^(٦).

(١) إبراهيم زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر ، يناير ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ .
(٢) ينظر، الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، مصدر سابق ، ص ١٥٦ ، وينظر ايضا ، مسلان، ميشال ، علم الأديان مساهمة في التأسيس ، ترجمة عز الدين عناية ، كلمة والمركز الثقافي العربي ابو ظبي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط ١ ، ٢٠٠٩ م ص ١٧٠-١٨٥ .
(٣) ينظر، فرحات ، وفاء ، موسوعة العلم والمعرفة الحديثة؛ الأديان - الديانة الهندية، دار اليوسف للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ، ط ٢٠٠٥م ، مج ١ ، ص ٢٣٠-٢٤٠. وينظر ، صعب ، أديب ، الدين والمجتمع رؤية مستقبلية ، ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٥ م ، ص ١٤٦ - ١٤٨ .
(٤) الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي، مصدر سابق ، ص ١٥٨ ، وينظر ، جيب ، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة عادل العوا ، ط ١ ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ١٩٧٧ م ، ص ٥
(٥) شلبي ، د. أحمد ، مقارنة الأديان؛ اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط ١٢ ، ١٩٩٧ م ، ص ٢٧ .
(٦) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٣٥. وينظر ايضا ، الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي، مصدر سابق ، ص ١٥٨ .

المبحث الثاني: العلاقة بين الفلسفة والدين موجز تاريخي

المطلب الأول : عصر اليونان

الإنسان يعيش منذ النشأة مع الفكر، سعياً نحو الكمال البشري وقد ساق التفكير البشري الإنسان إلى نتائج مثمرة مفيدة، حتى وصل إلى كمال رفيع، ولم تكن مجالات التفكير محصورة بالمسائل المادية البشرية، بل كل الميادين العضوية والثقافية، أي إن مظاهر التفكير الإنساني متعددة، والدين والفلسفة من تلك المجالات والعناصر، لذا اتخذت علاقة الدين بالفلسفة بوصفها إحدى تجليات ومرآة للفكر البشري أشكالاً متعددة في المراحل التاريخية المختلفة، وقدم الفلاسفة تصورات متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة، أو للتفكير الفلسفي حول الدين، واتخذ هذا التفكير الفلسفي أشكالاً متعددة في تاريخ الفلسفة، وحسب رؤية الفلاسفة للدين، وبحسب تيارات التفاعل فيه المستمرة عبر العصور، من جيل إلى آخر، والممتدة في أعماق الإنسان ووعيه، وبالإشارة إلى مراحل هذا التفكير وليس على سبيل الحصر الفيلسوف "هيجل جورج فلهام فريديريك" في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين"، فقد بين علاقة الفلسفة بالدين تاريخياً مرت بمراحل كالآتي:

- ١- مرحلة يعتقد فيها أن وعي الإنسان كان في بواكيره، ومن ثم خليت العلاقة بين الدين والفلسفة من أي تعارض.
- ٢- وفي مرحلة تالية تميزت الفلسفة وبرز التمثل^(*) الديني والفكر الفلسفي وحصل تعارض وعدوان، ولكن أنصارهما وابعين باختلافهما وعداوتهما.
- ٣- كان الفكر قد تعرف على نفسه في الدين أو الفكر الديني، ووصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر كحظة من ذاته^(١).

(*) التمثل؛ يدل التمثل عند هيجل في العادة على حيازة الإدراكات أو استخدامها، والمصطلح المعتاد لذلك هو المصدر الاسمي das vorstelen وتشدد الكلمة على الحالة الذاتية الذهنية للذات أكثر مما تشدد على طبيعة الموضوع المتمثل، فالمرء يتحدث عن تمثله لله، لكنه يتحدث عن التصور عن الله، وللتمثل في الفلسفة ما يرادف بالمعنى الواسع الفكرة عند "لوك" ولكن ليس باستخدام "هيجل" لهذه الكلمة ويغطي التصورات، والأفكار، والحدس، والإحساس، والإدراك الحسي. (ينظر، أنود، ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مصدر سابق، ص ٤٧٧)

(١) ينظر، الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ٤٧، نقلاً عن

لذا كان البحث عن العلاقة بين الفلسفة والدين فيها كثير من الاتصال والانفصال ، أي بين مجال الفلسفة ومجال الدين ، وبعبارة أدق مباحث الفلسفة ومباحث الدين ، حتى أن محور فلسفة الدين يتجلى في العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والدين ، من حيث الموضوع والمنهج والغاية^(١) . حيث يشتركان في تناول نوع من الأسئلة ، والإختلاف في كيفية التعاطي والإجابة عن تلك الأسئلة ، وإن الفلسفة تبدأ من عدم التسليم بأي شيء أو فكرة مهما كانت ونقدها وفحصها عقليا مع التجرد عن كل الميول والإتجاهات ، ويختلف الدين عن الفلسفة بأن الدين يبدأ من مسلمت عقائدية قد تكون عن طريق الوحي أو وضعية ومحاولة الدفاع عنها ، ويختلف الدين من الناحية العملية إنه نشاط قلبي وظاهري ووجداني وعملي ، أما الفلسفة فهي أعمال العقل والفكر والنظر والتحليل والنقد^(٢) ، ولكن يعرض تاريخ الفلسفة ان الذي مهد لنشأة التفكير الفلسفي منذ عصر الديانات الشرقية هو الأساطير الدينية ، حيث ظهرت فيها آراء خاصة في تفسير الكون والإنسان والعلاقة بينهما والأمر نفسه ينطبق على الديانات اليونانية القديمة ، ومما يذكرانه ظهرت في كتابات وقصائد "هوميروس وهزيود"^(*) دلائل وإشارات تتحدث عن العلاقة بين الإلهة والإنسان والعالم، وهو موقف فلسفي واضح إزاء بدء التفلسف الإنساني ونشوء الفلسفة^(٣)، كما يعرض في

(١) ينظر ، ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، وينظر أيضا ، جعفر ، كمال محمد ، الإنسان والأديان دراسة مقارنة ، دار الثقافة ، قطر ، ط ١ ، ١٩٨٥م ، ص ١٩٠ .
(٢) ينظر ، فضل الله ، د. مهدي ، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، ص ١٠٢-١٠٥ . وينظر أيضا ، الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، دار الرافدين ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ، ص ١١٨ .

(*) هوميروس homer: من أشهر شعراء قدماء اليونان ، عاش في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد تُعد أشعاره خزيننا فكريا للديانات الشعبية في اليونان وخزيننا فكرياً لبعض الفلاسفة من أعماله الإلياذة والأوديسة .

اما هزيود Hesiod :أحد شعراء قدماء اليونان المبرزين ، وهو شاعر ملحمي ، اقترن اسمه باسم هوميروس، من أعماله انساب الإلهة والأعمال والأيام ،من أقواله "ليس ما يمنع ان تفترس الوحوش والبهائم والطيور الجارحة بعضها بعضا ما دامت العدالة مفقودة لديها ، اما الناس فقد منحهم تروس العدالة وهي أفضل الأشياء جميعا (ينظر ، العوا ، عادل ، بحث بعنوان فلسفة الأخلاق ، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، إشراف وتحرير د. زياد معن ، وآخرين مصدر سابق ، ص ٩٦٣) .

(٣) ينظر ، الجابري ، علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، دار آفاق عربية للصحافة والنشر ، ط ١ ، بغداد ، ١٩٨٥م ، ص ١٦٢—١٦٦ . وينظر أيضا ، فضل الله ، د. مهدي ، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، مصدر سابق ، ص ١٠٤ ، ص ١١٣ .

تأريخ الفلسفة اليونانية إن التأويل المرادف للهرمينيوطيقا hermeneutics هو بالأصل له علاقة بهرمس hermes الذي هو رسول الله لدى اليونانيين ، وكان يفهم ويؤول من خلاله ما يريد الإلهة توصيله الى البشر قبل ان يترجم ، ويشرح مقاصد الإلهة نحو البشر، وكذلك كان عنوان الهرمينيوطيقا أيضا احد مؤلفات أرسطو طاليس^(*) . ومع ظهور التفكير الفلسفي المنظم في العصر اليوناني ، بينَ الفلاسفة حينذاك أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها من صنع الخيال البشري ، وضعوها على شكل صور ومثال لوصف الإلهة ، هذه الصور للإلهة في الديانة اليونانية القديمة التي ظهرت في الأساطير كونهم يحبون ويكرهون ويتخاصمون ويحقد بعضهم على بعض كما يفعل البشر انتقدها الفلاسفة ، ومن الإغريق ذُكر عن اكسنوفان^(**) بأنه أشار الى ان الناس هم الذين استحدثوا الإلهة وخلعوا عليهم هياتهم وعواطفهم ولغاتهم ، ولو كان في وسع الثيران ان ترسم صورة لإلهتها لصورتها على مثالها^(١) .

ومما ذكر في السبب او الدافع الأساس في الاهتمام بالفلسفة ، كان اهتزاز الثقة بالدين ، فلم تكن للرهبنة من الطقوس الدينية والمعابد في أيونيا في القرن السادس قبل الميلاد أدنى تأثير على طبقة المفكرين او الفلاسفة ، مثلا هي بنظرهم فقدت بسبب "هوميروس" إنسانيتها وقدسيتها حينما وصفها بأوصاف مشينة في أشعاره الملحمية وحطت من أهميتها في نظر الناس ، ولم يكن

(*) وعند أرسطو موضوعه القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء ، والهرمينيوطيقا أيضا علماً في عصري النهضة والإصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية التي تزعم ان لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة ، ولهذا تبنى المصلحون البروتستانت مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس وقد بلور هذا المبدأ ماثياس فلاسيوس ايلير كيوس ، مع لوثر ، اما فلاسفة التنوير فقد حصرُوا الهرمينيوطيقا في مجال المنطق وحاولوا الكشف عن مبادئها العامة التي يمكن تطبيقها في جميع مجالات المعرفة، كما أثار كريستيان فولف في كتابه "المنطق" قضايا هرمينيوطيقية عديدة مثل العلاقة بين المؤلف والنص واللغة (ينظر، وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق، ص ٧١٦ – ٧١٧) .

(**) اكسنوفان : ٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م فيلسوف إغريقي ، والمؤسس الحقيقي للمدرسة الايلية وكان يقول ان العالم موجود واحد ، وطبيعة واحدة ، يقول هذا لا كالتطبيعيين الذين يفرضون موجودا واحدا (ماء أو هواء أو نار) وانه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء ، وصرف جهده الى القول بنظام أسمى من التجربة . (كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مصدر سابق، ص ٢٧) .

(١) ينظر ، الجابري ، أد علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، مصدر سابق ، ص ٢١١-٢١٢ . وينظر أيضا، الحيدري ، د أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، مصدر سابق، ص ١٢٠ .

للأسطورة اهتمام أكثر مثلما كان قبل سقراط في الفكر الفلسفي الأرسطي ، كذلك نقد كثير من الأفكار والعقائد أو من يوظف ذكائه وفراسته في مجال الأساطير^(١) هذا التطور في علاقة الفلسفة بالدين كما ظهرت في الحضارة الإغريقية يحلل طبيعتها هيجل في مراحل زمنية متعاقبة كالآتي :

(أولا : في بداية الحضارة الإغريقية كانت الفلسفة محصورة في دائرة الدين التي شكلها الدين الشعبي .

ثانيا : ثم خرجت الفلسفة من دائرة الدين ، كما هو الحال عند "اكسنوفان" الذي تهجم بعنف شديد على تمثيلات الدين الإغريقي ، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهور فلسفات ملحدة ، ولقد اتهم سقراط بعبادة إلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبي ، ورفض أفلاطون أسطورة الشعراء ، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة "هوميروس وهزيود" في باب التربية في محاوره الجمهورية .

ثالثا : لكن في زمن متأخر اعترف الأفلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشعبي الذي كان إما محلا للحرب الصريحة أو الإهمال من قبل الفلسفات الماضية ، وتعرفوا في الدين الشعبي على دلالاته العامة بالنسبة الى الفكر ، ولم يحولوا التمثيلات الأسطورية الى صور فكرية فحسب ، بل إنهم استعملوها أيضا^(٢) .

هذا التداخل بين الفلسفة والدين ، لحل المشكلات الفكرية الحيوية والعقيدية الكبرى في تلك المرحلة التاريخية يمثل (تطور حصل في الفلسفة اليونانية كان في حقيقته محاولة للتوفيق بين الواحدة^(*) الإغريقية التجزئية والتكاملية الشرقية بصيغة تقترب من التقاء الروح بالجسد التي هي ثمرة التوافق بين العقل والتأمل^(٣)) ومما أشار اليه "علي حسين الجابري" في

(١) ينظر، الجنابي، عبد الكريم ، وآخرون، العلم في إطار الدين؛ آراء وملاحظات حول ديننة العلوم ، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، ايران، ١٤٣١هـ - ١٣٨٩ ش ، مقدمة المترجم ، ص ١٥ .
(٢) ينظر، الخشت ، حمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٨ ، نقلا عن

Hegel، lectures on the philosophy of religion، pp. 72

(*) الواحدة ؛ عند القدماء عدم انقسام الواجب لذاته إلى الجزئيات ، ومذهب الواحدة مقابل لمذهب الاثنينية ومذهب التعدد ، والواحدة أيضا ؛ مذهب يرد الكون إلى المادة ، أو إلى المثال ، أو الروح ، ومن معاني الواحدة أخيرا أطلاقها على كل مذهب يصرح بخضوع جانب معين من الأفكار ، أو الظواهر ، لنوع واحد من التفسير (صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥٤٩).

(٣) الجابري ، أ د علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، مصدر سابق ، ص ٢١٢ . نقلا عن الالوسي ، أ د حسام الدين ، بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا الى الفلسفة عند اليونان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، ط ٣ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ص ١٢٨ .

وصف طبيعة تلك الفلسفة ان أفلاطون لم يتحرر (من الميثولوجيا^(*)) ولا التراث الشرقي^(١) ، كما كان التفكير العقلي له دور كبير في جهد أفلاطون في إثبات الإلوهية عقليا خصوصا فكرته في "الحب" في عدّه "اله" أو كوسيط بين الإله والإنسان ومصدر الإلهام في الفن والشعر (أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحدث بينهما عن طريق هذه الروح ، ان في اليقظة أو في النوم ، ويسمى العارف بهذه الأمور رجلا روحانيا على حين يسمى العارف بالأمور المتصلة بالفنون او الحرف صانعا ، وثمة أرواح كثيرة وهي ضروب مختلفة ، الحب نوع منها)^(٢).

كذلك فكرة اللوغوس^(**) عند "فيلون الاسكندري"^(***) أو المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله تعالى ، او اللامتناهي^(****) وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون، (فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط، لان ما يرمي إليه "فيلون" من وراء فكرة "اللوغوس" هو ان يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تُعبر بين الخالق والمخلوقات، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة، وذلك عن طريق عدة وسائط ، لكي يتيسر حينئذ ان يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق، وهذه

(*) ميثولوجيا ؛ علم الأساطير Mythologie يتضمن البحث في أساطير الأولين كاليونان والرومان وغيرهم من الشعوب ، والعقل الأسطوري هو العقل المخرف Mythomanie الذي يقلب الخيال الوهمي الى حقائق واقعية (صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي، مصدر سابق ، ص ٨٠).

(١) الجابري ، أد علي حسين ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، مصدر سابق، ص ١٢٨-١٢٩ .

(٢) النشار ، مصطفى حسن ، فكرة الإلوهية عند أفلاطون ؛ وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بلا ط ، بيروت ، ٢٠٠٨م ، ص ١٥٥-١٥٦ . نقلا عن ؛ أفلاطون ، الأدبية ، فقرة نقلها الى العربية أحمد فواد الالهواني في كتابه أفلاطون ، عن ترجمة روبان ، ص ١٧١ .

(**) اللوغوس ؛ وتعني حرفيا " الكلمة الالهية" ولكن اختلفت معانيها بين الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين وكذلك بين المدارس الفلسفية والفلسفة الدينية، وهرقليطس أول من قال بـ " اللوغوس " في انه " القانون الكلي للكون ، ويقول الرواقيون ان " اللوغوس هو المبدأ الفعال في الهبولى ، انه الله ، وهو سرمدى ، وهو الفعال لكل شيء من خلال المادة (حسية ، مصطفى، المعجم الفلسفي، مصدر سابق ، ص ٥٤٦).

(***) فيلون الاسكندري (٣٠ ق م - ٥٠ م) : هو أكبر ممثل للفكر اليهودي باليونانية في عصره ، وقد كان بين اليهودية والوثنية اتصال وتفاعل ، ودون بعض الكتب الفلسفية ؛ " في دوام العالم " و" العناية " وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ، ولكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة ، ويشرح التوراة شرحا رمزيا ، على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار . (ينظر؛ كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مصدر سابق ، ص ٢٤٧-٢٤٨).

(****) اللامتناهي ؛ نقيض المتناهي ، وهو ما لا حد ، ولا نهاية له ، والفرق بينه وبين اللامحدود ، ان اللامحدود هو الذي لا يمكن ان يرسم له حدود بالفعل ، وان كانت له حدود ممكنة ، على حين ان اللامتناهي هو الذي لا حدود له على الإطلاق ، و اللامتناهي يكون بحسب الكم او بحسب الكيف . (صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي، مصدر سابق ، ص ٢٧١)

الوسائط هي ما سماه فيلون باسم " القوى الإلهية " ، وهذه القوى الإلهية يتصورها " فيلون " تارة على نحو الأفلاطوني ، وأخرى على نحو الرواقي ، وثالثا على نحو الملائكة في الديانة اليهودية، وأخيرا على نحو الجن في الديانة اليونانية^(١) . هذه بعض الأمثلة التي تبين طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة في العصر اليوناني وان لم يستقرءها الباحث كلها ولكنه يستنتج ان التفكير الفلسفي والديني تربطهما وشائج من القربى عديدة في الفكر اليوناني لكونهما سعيا واهتما بوضع إجابات حول كثير من المسائل والمواضيع الميتافيزيقية^(٢) ، كأصل الكون وطبيعة الله وعلاقة الإنسان بالخالق وطبيعة النفس والغاية من الوجود ، ومع ذلك فهما يختلفان في قضايا أساسية تتصل بالموضوع كما تتصل بالمنهج والهدف.

ولكن التفكير الفلسفي في مرحلة لاحقة اتخذ مسار آخر كانت الفلسفة فيها كأداة لخدمة الدين وللدفاع عن العقائد الدينية ، حيث ساد التفكير في عدم إمكان العقل وحده ان يصل الى الحقائق كلها ، فضلا عن ان من الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي بغض النظر عن دقة العقل وصحة برهانه .

المطلب الثاني العصر الوسيط :

في العصور الوسطى والتي تبدأ بسقوط الدولة الرومانية الغربية عام (٤٧٦م) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الأول بعصر الآباء ونصفها الثاني بالعصر المدرسي الاسكولائي^(*) ، اتجه التفكير الفلسفي فيها كأداة لخدمة الدين وللدفاع عن العقائد الدينية ، حيث ساد التفكير في عدم إمكان العقل وحده ان يصل الى الحقائق كلها ، فضلا عن ذلك ان من الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي بغض النظر عن دقة العقل وصحة برهانه واستناداً الى ذلك كانت الحقائق الدينية تمثل نقطة البداية التي يبدأ منها فلاسفة العصر ، كما انهم استعملوا العقل

(١) بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص ٨٣ .

(٢) ينظر؛ ناصر ، كريم ، مجلة نصوص معاصرة ، مركز البحوث المعاصرة ، بيروت ، العدد الخامس، السنة الثانية، شتاء ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦م ، هـ ، ص ١٢ .

(*) الاسكولائي ؛ مرحلة من مراحل الفكر ، وهي المرحلة التي ساد فيها التقليد وضعف دور العقل (بعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، منشورات الزمن ، الرباط - الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠١٠م ، ص ٢١٨)

في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق ، لكن من الخطأ الظن ان هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول مسائل الدين بطريقة ساذجة ، هكذا شاع (ان الدين في العصر الوسيط ينهض على الدليل النقلي والدليل العقلي ، ومعيار الصدق عند الفيلسوف يستند الى أساس عدم التناقض ، ويقوم في مجمله على المبادئ الأساسية للمنطق العقلي ، ولهذا كانت منهجية الفلاسفة تبدأ بالمنطقيات ثم الإلهيات ، اما في المجال البعد العقائدي في القضايا الدينية فان الإيمان المطلق يصدق الوحي والتصديق بالديانات او الرسائل السماوية هو المسوغ ، وكذلك الفيلسوف يتعمق في مشكلة قدرة الذهن على معالجة تجربته معالجة كافية ، اما الدين فيحل هذه المشكلة عادة بافتراض مصدرين للمعرفة هما الإيمان والعقل^(١) ، فالحقيقة لا بد ان تكون واحدة ومن ثم سيصل كل من العقل والإيمان الى الحقيقة نفسها ، غير ان الإنسان لا يستطيع ان يصل بالعقل وحده الى كل الحقائق الدينية ، ومن هنا لا بد ان يعزز العقل بالوحي ليتمكن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل ، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين ، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل احدهما الأخرى ، ولذلك كانت محاولات الفلاسفة في هذا العصر دعامة للدين ، ونصرة للعقائد المسيحية وان اختلاف الفلاسفة مع (رجال الدين في الوسيلة ، اما الغاية فكانت واحدة وهي إثبات وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس ، وهي القضايا الأكثر شيوعا في كل فكر ديني تقليدي ، في حين ان فيلسوف العقل الذي لا يقبل شيئا على انه حق ما لم يكن كذلك ، ولكن الذي كان سائدا في العصر الوسيط المتقدم " أو من كي أتعمل " ^(٢) .

لقد حاول الفلاسفة في ذلك العصر التوفيق بين الفلسفة والدين ، بسبب الاعتقاد في إن الفلسفة والدين يساند بعضهما في كثير من المسائل وإن ظهر بينهما تعارض ، فإن منشأه ضعف طبيعة الفهم للدين والفلسفة^(٣) ، ولكن تأريخ الفلسفة يعرض علينا ايضا إن هذه الفلسفة في تلك المرحلة كانت تعالج مسائل الدين ليس غير ، وتخضع لسلطة آباء الكنيسة وسلطة أرسطو بغير نقد ولا

(١) إبراهيم ، نعمة محمد ، مقدمة في الفلسفة القديمة والوسيطه والحديثة والمعاصرة ، مصدر سابق ، ص ٢١ .

(٢) اسبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة حسن حنفي ؛ مراجعة د. فؤاد زكريا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بلا ط ، ٢٠٠٨م ، مقدمة المترجم ، ص ٩ . نقلا عن

Descartes; principes de laphilophie, regle 76p.610 .

(٣) ينظر ، إبراهيم ، نعمة محمد ، مقدمة في الفلسفة القديمة والوسيطه والحديثة والمعاصرة ، مصدر سابق ، ص ٢٢ .

تمحيص^(١) ، (وإليهم ترجع تسمية فلسفته بالمدرسية ، أي التي نشأت ونمت في المدارس ، فقد كان لفظ scholastics يطلق على كل معلم في مدرسة أو خريج مدرسة ، فالتسمية في حد ذاتها ظاهرية سطحية لا تفيد شيئاً عن خصائص المسمى ، ولكنهم قصدوا بها إلى معنى محقر ينطوي على الإجمال انه عصر جهل وظلام لا خير فيه ، وأنها فلسفة مسيحية في جملتها)^(٢) ، فان جاز والحال هذه التحدث عن فلسفة مسيحية قد يكون ذلك باعتبار الفلاسفة متمذهبين بالمسيحية او في مجتمع يدين بالمسيحية لا بالإضافة إلى الفلسفة نفسها ، كما وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين ، يقبلون بالعقل في قضية ما ، واعتنقوا نقيضها بالإيمان ، كما يعرض تاريخ الفلسفة الأوروبية مسحيين آخرين كانت الفلسفة والديانة المسيحية عندهم متصلتين وهؤلاء يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط ، وهم يتفقون في إن الوحي والعقل من عند الله تعالى ، فمحال ان يتعارضوا ، وان العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً ، وافترقوا في تصور الصلة بين الفلسفة والدين او العقل والوحي طائفتين ، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى ، وهذا لا يعني انها فلسفة واحدة بعينها ، فان الفلسفة وليدة العقل كما تبين وليست متعلقة بالدين تعلقاً ذاتياً^(٣) .

والملاحظ ان مسألة الصلة بين العقل والنقل والتي هيمنت على فلسفة العصور الوسطى ، هذه المسألة نفسها في الفكر الغربي المعاصر أيضاً في فضاء فلسفة الدين ولكن لم يتحدث عن عقل مقابل نقل ، أي "نقل ؛ ما انزل الله تبارك وتعالى في رسالاته السماوية على أنبيائه ورسله إلى العباد" ، وإنما كان الحديث عن عقل مقابل إيمان ، وهكذا بالنسبة إلى الأدلة العقلية على وجود الله تعالى سواء كانت تقليدية أم محدثة أو النظر العقلي في مشكلة الشر ، لا بد ان يؤدي إلى التعرض إلى مسألة في غاية الأهمية من موضوعات فلسفة الدين وهي مسألة العقل والإيمان^(٤) ، ونذكر من هؤلاء "أوغسطين" (٣٥٤ - ٤٣٠ م) من أكبر فلاسفة العصر الوسيط الذي عالج مسألة اليقين ومنهجه إن الفلسفة هي وسيلة السعادة التي هي طلبية كل إنسان ، بينما أكبر أساتذة القرن التاسع الميلادي ، وهو الفيلسوف "جون سكوت ارجينا" ٨٧٧م وهو أول فيلسوف مدرسي

(١) ينظر ، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مصدر سابق ، ص ٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٣) ينظر ، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، المصدر السابق ، ص ٨ ، ص ١٠ .

(٤) ينظر ، سلمون ، روبرت س ، الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص ، ترجمة حسون السراي ، العارف للمطبوعات - الحضارية للأبحاث ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، نيسان - إبريل ، ٢٠٠٩م ، مقدمة المترجم ، ص ١١ .

عاصر الكندي أول فلاسفة المسلمين، (لا فارق عنده من حيث الموضوع، بين الدين والفلسفة ، كلاهما صادر عن الحكمة الإلهية ، فلا تمييز بينهما ولا تعارض " الفلسفة الحقّة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقّة " والفرق بينه وبين أوغسطين انه يميل الى مد سلطان العقل الى موضوع الإيمان بأكمله غير محتاط للفرقة بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، وهو يفسح المجال أمام العقل بقوله ان معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس ، فلنا ان نختار المعنى الملائم ، بل لنا ان نتأول أسوة بالآباء ، فقد تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة ، فنحن نعرض تأويلاتهم على العقل ، فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها ، اذ لا يمكن ان يصدر العقل عن السلطة والسلطة نفسها صادرة عن العقل ، وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة ، بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما، إلا ان تكون سلطة الكنيسة ترسم حدود التأويل) (١) .

ومن بعده في القرن الحادي عشر الايطالي القديس " أنسلم " (١٠٣٣ - ١١٠٩ م) وهو مشهور بدليل على وجود الله تعالى و (منهجه " تعقل الإيمان " كما قال أوغسطين ، الإيمان يولد في النفس المحبة ، والمحبة تدفع بالنفس الى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال ، فالإيمان شرط للتعقل) (٢) كما وأنكر أنسلم على (الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق ، أي مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن إلا يكون صادقا ، ويخالف معارضي المنطق في اقتصارهم على " السنه " فيقول ان الرسل والآباء لم يقولوا كل شيء ، وان الحقيقة لأوسع وأعمق من ان يأتي البشر على آخرها) (٣) .

بينما ذهب القديس توما الأكويني (١٢٢٥ م – ١٢٧٤ م) الى ان العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة وقد صدرا عن أصل واحد ، وقد شرط التمييز بين العقل والإيمان ، وضرورة توافقهما ، ومن منهجه ان (الفلسفة تستند على أساس العقل ، أي انه لا يجب على الفيلسوف ان يقبل الا ما هو مكتنه بطبيعته للنور الطبيعي وما هو مبرهن بالإمكانات العقلية ، اما اللاهوت فمبني على الوحي ، أي على سلطة الله ، وان قوانين الإيمان هي معارف صادرة عن منبع فائق

(١) كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤ ، ص ٨٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

الطبيعة وهي مبنوثة في أفكار لا تنقشع تماما بمعانيها أمام الإنسان فنحن مجبرون على قبولها كما هي رغم اننا نعجز عن فهمها (١) .

هكذا هي الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ولدت من رحم الدين ، كما اعتقد كثير من الباحثين أنها لم تنعطف ضد تراثها الديني ، وان بعض المدارس الفلسفية تشترك في بداياتها في دراسة الدين والحقائق الدينية ، بل كانت مواقع المدارس في الكنائس (٢) والعقل كان سجين الآراء اللاهوتية التي تحركها رجال الكنائس ، لكن سيطرة الكنيسة لم تدم طويلا بفضل التطورات التي حدثت في تاريخ البشرية ، التي أحدثت ثورة علمية في التفكير الإنساني ، وكان لهذه الثورة العلمية والكشوف الجغرافية وأسباب وعوامل كثيرة حققت نهضة شملت كل أوربا ، نعم لقد كان (اكتشاف أمريكا ورأس الرجاء الصالح ، والأبحاث العلمية الفلكية لكوبرنيكوس ، وجاليليو ، وكبلر) (٣) ، فضل في دخول الإنسان عصرا جديدا بعيدا عن التحجر العقلي ، والتحرر من سيطرة الفكر الكنسي ، والخروج من سبات قرون الظلام ، وأصبحت الطبيعة محل اهتمام وعناية الإنسان المتسلح بالمنهج العلمي ، ونقد علوم اليونان ومعارفها وتطويرها ، ولكن الأهم والذي بفضلها دخلت الفلسفة عصراً جديداً هو حركة الإصلاح الديني لمارتين لوثر (١٤٨٣ م - ١٥٤٦ م) في ألمانيا زعيم الإصلاح البروتستانتي ، والتي انتشرت في عموم أوربا ، ومن أقواله في نقد العلوم والفلسفة المنتشرة في عصره (جامعة السوربون أم الأغلاط ، قد ارتكبت غلطة كبيرة بتحديداتها ان الحقيقة هي نفسها في الفلسفة كما في اللاهوت) (٤) ، و(من الأكيد ان اللاهوت يصطدم بقواعد الفلسفة غير ان هذه الأخيرة بدورها تصطدم أكثر بقواعد اللاهوت) (٥)

(١) الفاء، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ج ١ ، مصدر سابق ، ص ٣٤٠ . وينظر أيضاً؛ كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، مصدر سابق ، ص ١٧٧ .

(٢) ينظر ، سلمون ، ربوبرت س ، الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص ، مصدر سابق ، ص ٢٣-٢٤ .

(٣) بيبصار ، محمد عبد الرحمن ، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت، ط٣، ١٩٨٠م، ص ١٢ .

(٤) تيوبالد سوس ، لوثر ، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، ترجمة المحامي حسيب نمر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٨١م ، ص ١٠٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

ولابد من الإشارة الى العقلية العربية التي ظهرت وأزهرت أبان الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى ، والتي بدأت مع الربع الثاني من القرن السابع الميلادي والى القرن الرابع عشر ميلادي زمانا ، خاض أكثر فلاسفة ومفكري العرب والمسلمين في موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ، كانوا قد اطلعوا وتأثروا بالفلسفة اليونانية ، وأخذوا من أفكارها في بناء مذاهبهم في الفلسفة ، وحاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لاعتقادهم ان الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر في كثير من المسائل ، وهذه المشكلة كانت من المشكلات الفلسفية والدينية التي خاض بها كل فلاسفة العرب تقريبا ، فهي اذا كانت قد بحثت من جانب "أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي" (١٨٥ - ٢٥٦ هـ) ، من معاصري اكبر أساتذة القرن التاسع الميلادي ، الفيلسوف "جون سكوت اريجينا" الذي مر ذكره ، فإنها قد بحثت ايضا من جانب "أبو نصر محمد الفارابي" (٢٥٧ هـ - ٣٣٩ هـ) و "ابو علي الحسين ابن سينا" (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ) على صورة أو أخرى من الصور العديدة ، بل قد بحث فيها أيضا فلاسفة المغرب الإسلامي كأبن باجة (ت ٥٣٣ هـ) وابن الطفيل (٥٠٦ هـ - ٥٨١ هـ) وابن رشد (٥٢٠ هـ - ٥٩٥ هـ) ، وقد يكون مرد ذلك هجوم "أبي حامد محمد الغزالي" (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) على الفلسفة والفلاسفة في مؤلفاته كتهاافت الفلاسفة ، حتى اعتقد انها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف^(١) .

فمن المشرق العربي كان الفيلسوف "الكندي" عند دفاعه عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، قد بين ان الدين ليس على خلاف مع الفلسفة ، وبرر هذا الاشتغال بأنه رداً على من يسيئون الظن بها من رجال الدين أو الفقهاء الذين هاجموا الفلسفة ، وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أدى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، وقد حاول الكندي ان يبين ان المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها قد أتت بها الرسل^(٢) فهو يقول (لان في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل علم نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرضاة عنده وترك الرذائل المضادة في ذواتها وإيثارها)^(٣) ، وفي

(١) ينظر، العراقي ، د. محمد عاطف ، مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، ط٥ ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ص ٢٩ .

(٢) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٣٧ . وينظر أيضا ، إبراهيم ، أ د نعمة محمد ، مقدمة في الفلسفة القديمة والوسيطه والحديثة والمعاصرة ، مصدر سابق ، ص ٩٨ - ١٠٨ .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق وإخراج وتقديم محمد عبد الهادي ابو ريده ، دار الفكر العربي ، مصر ، ١٩٥٠م ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

الواقع ان الكندي ذكر ان هناك فرق بين الفلسفة والدين كما بين ذلك في رسالة له (في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذي نجده عند "أرسطو طاليس" ، يتحدث عن علوم إلهية ، أي علوم الأنبياء التي لا تأتي عن طريق التحصيل والاكْتساب ، بل عن طريق الإلهام الإلهي)^(١) معنى هذا ان الكندي يفرق بين الطريق الى علوم الأنبياء والطريق الى علوم الفلاسفة ، وكذلك المصدر الذي يتلقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

والشخصية الأخرى من المغرب العربي ممن اشتهر في بيان العلاقة بين الفلسفة والدين هو الفيلسوف ابن رشد الذي نظر الى الفلسفة من حيث طبيعتها أي ماهيتها دون ان تكون وثنية او مسيحية أو إسلامية أو يهودية ، و لفلسفة ابن رشد طابعها الخاص وما يميزها عن غيرها ، لأنه لم يزن الفلسفة بميزان الدين ، كما فعل غير واحد من الباحثين الغربيين عند الإشارة الى ابن رشد والنظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية^(٢) ، لان ابن رشد توخى الرجوع الى النظر العقلي ، ولا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر من ممثلي الأديان^(٣) ، ويذكر المستشرق والمؤرخ الفرنسي رينان (ت ١٨٩٢ م) الذي كان أول من استعمل في الغرب كلمة " الفلسفة الإسلامية "^(٤) في كتابه "ابن رشد ومذهبه" (ان الأسباب التي يعللون بها في العادة إثارة العرب لأرسطو هي اقرب الى التمويه منها الى الحق ، فان العرب لم يؤثروا ، اذ لم يكن ثمة اختيار عن

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق وإخراج وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريبة ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

(٢) ينظر ، عبد الرازق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ، ص ٥ .

(٣) ينظر ؛ جوتيه ، ليون ، المدخل الى الفلسفة الإسلامية ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، مصر ، ط ١ ، ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م ، ص ١٧٩ .

(٤) ينظر ، عبد الرازق ، مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٢ . ولابد من الإشارة هنا الى ؟ إنه ((لايختلف المؤرخون والباحثون في الفكر العربي الإسلامي بشأن الاصطلاح الأنسب للفلسفة العربية الإسلامية وانما بشأن وجودها ومميزاتها ، فقد تباينت آراء الباحثين المعاصرين بشأن الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ، فمنهم من ينكر وجود فلسفة عربية إسلامية ورأى ان الفلسفة هي ترجمة غير امينة للفلسفة اليونانية ولاسيما للمدرسة الأفلاطونية المحدثة والمسائية ، ومنهم من يرى وجود الإبداع الحقيقي في الفلسفة العربية الإسلامية عند المتكلمين فقط ، (ينظر ؛ الهيتي ، د فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م ، ص ٢٥))

روية ، انما تقبل العرب معارف اليونان كما وصلت إليهم^(١) ، وانتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه ، يوفق بين مقالات متخالفة ، وعلى أي حال (نحوا في البحث عن الوجود منحى مستقلا غير تابع للقرآن)^(٢) ، ويمكن ان يستنتج بوضوح من كلام مؤرخي الفلسفة الإسلامية سواء المستشرقون او الباحثون الغربيون المعنيون بدراسة حضارة العرب من أمثال ؛ "أرنست رينان" والمستشرق الألماني "كرستيان لاسن" (ت ١٨٧٦م) والمستشرق الألماني "جالد سهير" (ت ١٩٢١م) ، او العرب المعاصرون من أمثال ؛ الشيخ "مصطفى عبد الرازق" و"علي سامي النشار" و"حسام الالوسي" و"محمد أركون"^(٣) ، ان البيئة التي كان يعيش فيها "ابن رشد" فيلسوف قرطبة بأنه الوحيد الذي ترك لنا مؤلفا خاصاً لشرح مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين في إشارة الى رسائله الثلاث واسم الأولى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ، لان محاولة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام على ما فيها من صعوبة وعسر ، مسألة حياة او موت بالنسبة الى الفلسفة ، في عصر ابن رشد خاصة ، كما يعرض لنا مؤرخي الفلسفة الإسلامية^(٤) ، والذي برز في المنظومة الفكرية التي تجلت من موقفه من كل المشكلات او المشكل الرئيس الذي حاول من خلاله الإجابة عنه مثل الصلة بين الحكمة والشريعة ومشكلة الخلق أو مشكلة الخير والشر أو مشكلة السعادة أو مشكلة الكلي والجزئي وغيرها كثير ، وبعضها شرحا لكتب أرسطوطاليس ، والتي لها الفضل على الغرب من خلال الترجمة وانتشار الفلسفة الرشدية في أوربا ، والمهم انه كانت في ذلك العصر فلسفة تبحث عن المعرفة لذاتها ، تمثلت الفلسفة اليونانية وعدلت فيها وشرحت عليها وزادت عليها ، فصبغتها بصبغة جديدة ، فكانت عملا ذاتيا له طابعه شأن كل عمل حيوي ، ولا ينبغي ان يفهم انها انتهت عند هذا الحد من

(١) ينظر، عبد الرازق ، مصطفى ، تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٢ ، نقلا عن Aveiroes et l'Averroisme Averissement, p .93

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ، نقلا عن

Maurice de Wulf, Histoire de La philosophie ,p209.

(٣) ينظر ؛ الهيتي ، د فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً ، مصدر سابق ، ص ٢٥-٢٧ .

(٤) ينظر ، جوتيه ، ليون ، المدخل الى الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

التأريخ، (بل سيكون لها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة ، ديكارت ، ومالبرنش وليبنتز وسبينوزا، حتى ليمتنع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم ، وحتى ليتعين الرجوع إليها دائماً في فهم سائر من جاء بعدهم ، على ان الحد الذي بلغنا إليه يعتبر فاصلاً من حيث تطور العقلية العامة ومن حيث الظروف الاجتماعية ، فقد اشتد التمرد على الدين وانقضى استقلال الكنيسة بالعمل العقلي ، فتجاوز العلم الأكليروس الى المدنيين)^(١) .

وهكذا كان التفكير الفلسفي ينطلق من العقل وحده ، بينما نجد التفكير الديني ينطلق من مسلمات أساسية ومنها مثلاً:

أولاً : "الإلهوية" أي الاعتقاد بالله الواحد مطلق الكمال أو الصانع الحكيم والمحرك الأول أو اللامتناهي في الفلسفة .

ثانياً : "بدئ الخلق" أي الاعتقاد بأن العالم وما فيه من خلق الله . أو أصل الوجود في الفلسفة .

ثالثاً : "الوحي" والاعتقاد بأن الحقائق التي تقدمها الكتب المقدسة هي حقائق خالدة لا سبيل للشك فيها أو مناقشتها لأنها وحي من عند العليم الخبير^(٢) ، أو الكشف عن أمر مجهول وكل ما فهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب^(٣) .

بمعنى إن اللاهوتي أو الباحث الديني لا يبحث في القضايا الفلسفية الميتافيزيقية إلا انطلاقاً من المسلمات السابقة ، و من أجل إقامة الحجة على صدقها ، لذلك نجد التفكير الديني مقيد بهذه المسلمات ، بينما الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث في الوجود بما هو وجود ، أي يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة فهماً مباشراً ، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكونها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم ، ولهذا نجده معتزلاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصل إليه ، بمعنى ان العقل الفلسفي يشيد تصوراتهِ على مبدأ واحد هو المعلوم الذي توصل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده ، كما إنه يندفع على أساس المعقول والذات .

(١) كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢ .

(٢) ينظر ، باشا ، مصطفى عبد الرازق ، الدين والوحي والإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٢٦٤هـ - ١٩٤٥م ، ص ٣٥- ٣٩ .

(٣) ينظر ، صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٧٠ .

المطلب الثالث عصر النهضة والحديث :

بحسب تاريخ الفلسفة يبدأ عصر النهضة في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر والذي ينتهي بنهاية القرن السادس عشر، ومن ثم تبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر ، فمن المعلوم والشائع في تاريخ الفلسفة ان لكل عصر خصائص تميزه من العصر الذي يسبقه والعصر الذي يلحق به وهذا القول ينطبق أيضا على تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين ، أو العلم والفلسفة ، بحيث لا نجد فكرة فلسفية حديثة إلا ولها جذورها في الفكر القديم ، بعد أن خضعت لسلسلة التطور التاريخي ، كما أثبتت الدراسات الحديثة أن التاريخ يتطور عبر مراحل وحلقات يرتبط بعضها ببعض^(١) .

ف نجد مثلا نقطة في تشابه عصر النهضة والحديث مع العصر اليوناني القديم ، هو أن الدافع الأساس في الاهتمام بالفلسفة ، كان اهتزاز الثقة بالدين ، فلم تكن للرهبنة من الطقوس الدينية والمعابد أدنى تأثير على المفكرين على أقل تقدير، وهكذا كان حال الديانة في عصر النهضة التي اهتزت الثقة بها بعد أن أفرغتها الكنيسة من محتواها الديني وسيستها ، ولتفكك امبراطورية القرون الوسطى كما مر ذكره في معرض الحديث عن زعيم حركة الإصلاح الديني مارتن لوثر، ونضيف إليه ما قام به "وزفنجل" (١٤٨٤م - ١٥٣١م) و"كلفان" (١٥٥٠م - ١٥٦٤م) بزعة العقيدة السلفية وإنشائهم الكنائس المستقلة^(٢)، كان ذلك سببا ملحا في التوجه نحو العلم والفلسفة، بل من أهم الأسباب التي أدت الى الإصلاح .

المذاهب الفلسفية والفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، هي من الكثرة والتشعب بحيث يتعذر التمهيد والإشارة إليها بشيء من الدقة^(٣)، لذا يمكن الإشارة هنا الى ما يتعلق بموضوع البحث ، فلقد كانت معظم الأفكار الفلسفية التي ظهرت في هذابين العصرين لا تخلو من اثر للفكر اليوناني القديم ، وان معظم فلاسفة العصر الحديث والمعاصر كانوا قد اطلعوا وتأثروا بالفلسفة اليونانية ، واخذوا من أفكارها في بناء مذاهبهم في الفلسفة ، مثل فرانسيس بيكون(١٥٦١م - ١٦٢٦م) ورنبيه ديكارت(١٥٩٦م - ١٦٥٠م) وباروخ اسبينوزا وإيمانويل كانت وهيجل

(١) ينظر، ا. هـ ارسترونغ ، مدخل إلى الفلسفة القديمة ، ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، أبو ظبي ٢٠٠٩م ، ص ٢٦٦ .

(٢) ينظر ، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مصدر سابق ، ص ٨ .

(٣) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٧ .

ماركس (١٨٨٣م) ونييتشه(١٨٤٤م-١٩٠٠م) من المحدثين، وكارل ياسبرز(*)، وجبرييل مارسيل(**)، من المعاصرين .

فقد بدأت الفلسفة في عصر النهضة بالاستقلال عن اللاهوت ، وعادت الى الاعتزاز بالعقل ، بعد ان امتد (التدقيق النظري الفلسفي الألماني بجذوره الى اللاهوت اللوثري(***))^(١) وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة من كل موضوع ، واتجه الشغف الى الأدب القديم في القرن الخامس عشر ، وتكاثر في ايطاليا عدد الأدباء والعلماء البيزنطيين بعد ضياع ملكهم ، ومن ايطاليا انتشر الأدب اللاتيني الملقح باليونانية ، الى فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا، وانتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق ، رأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة ،) وسميت نزعتهم هذه بالنزعة الإنسانية أي المذهب الإنساني ، وجاءت كشف كولومبوس وفاسكو دي جاما وماجلان ودريك بمعلومات كثيرة كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق ، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية ، وهكذا تكونت في الغرب المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة)^(٢)، كان من آثار المذهب الإنساني العمل على سلخ الفلسفة عن الدين ، او بعبارة أدق ، العمل على إقامة فلسفة خصيمة للدين ، حتى تسرب المذهب الإنساني الى المسيحية نفسها ، واخذ يعمل على تقويضها من الداخل^(٣) ، من خلال دعوى الإصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة ، ثم زعمت ان الدين يقوم على الفحص الحر ، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس ، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة الى سلطة تحدد معاني الكتاب ، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر .

وهذه الخصائص هي نفسها في العصر الحديث ، والتي مردها بحسب مؤرخو الفلسفة الى اثنتين ؛ الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة ، والعناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته

(*) كارل يسبر : فيلسوف ألماني ، ولد عام ١٨٨٣ م بمدينة اولدنبورج ، اهتم بدراسة القانون وعلم النفس وأبدع في الفلسفة وكان أكثر الفلاسفة الألمان المعاصرين أنتاجا(ينظر: إبراهيم ، زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق ، ص٤٢٦) .

(**) جبرييل مارسيل: فيلسوف فرنسي يعد من أعلام الفلسفة الوجودية الفرنسية المسيحية ، ولد في باريس عام ١٨٨٩ م ، اهتم بالفلسفة منذ صباه (ينظر، إبراهيم ، زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مصدر سابق ، ص٤٥٤) .

(***) نسبة الى مارتن لوثر سبق تعريفه .

(١) سنبله ؛ جان ادوار ، الفكر الألماني ، من لوثر الى نييتشه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دمشق ، ١٩٦٨م ، ص ٨ .

(٢) كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة الحديثة ، مصدر سابق ، ص٥-٦ .

(٣) ينظر،المصدر نفسه ، ص ٦ .

العلمية الرامية الى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه ، وسيكون لكل هذا صدى في الفلسفة^(١) ، فتنشأ فلسفة مستقلة عن الدين ، وأخرى الحادية ، وتكون مذهب يتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية ، كما نشأ مذهب فلسفي يشيد بالعلم الآلي ويحصر مجال الفلسفة على قدر مجال العلم^(٢) ، وقدم الفلاسفة في إطار العلاقة بين الدين والفلسفة تصورات فلسفية متنوعة لعل من أهمها ؛ تصور كانت وتصور هيجل ، وفي مقدمة تلك المذاهب الحديثة ، مذهب " ديكارت " تزعم إقامة فلسفة مسيحية ، والذي يستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت ، ولكنه يبت فيها روحا مغايرة للدين^(٣) وتصريحه كان مفتاح الدخول الى هذا العصر ، حين صرح بأنه ينبغي علينا ان لا نقبل شيئا على انه حق ما لم يظهر لنا أمام العقل انه كذلك ، كما صرح بان (ليس هناك شيء إلا ويستطيع ان يشك فيه على نحو ما)^(٤) وليس الشك مقصودا هنا لنفسه ، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة ، ويذهب بعض المؤلفين (الى ان الشك الديكارتي ليس كليا مثل شك الشكاك ، وذلك لسببين ؛ الأول ان الفيلسوف يقصد الى تبرير اليقين بعد المضي في الشك الى أقصى حدوده ، والثاني انه يستثني بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية)^(٥) .

ثم الأهم بعد "ديكارت" في الاتجاه نفسه "ايمانويل كانت" صاحب النقد الشهير (نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم) ، وكتابه "الدين في حدود مجرد العقل " الكتاب الذي تظهر فيه بوضوح أفكار "كانت" فيما يتعلق بالدين ، وهو أحد آخر الكتب التي ألفها "كانت" سنة ١٧٩٣م فقد تلا ثلاثية النقد التي فحص فيها العقل والأخلاق وفلسفة الجمال ، ثم توج هذا المشروع الكبير بفحص موضوع الدين ، حيث يرى إنه لن يكتمل مشروع النقد دون فحص الدين، وأن التنوير كما يرى "كانت" هو تحمل الإنسان مسؤولية تفكيره واستقلاله بها ، ولن تحصل هذه الاستقلالية ولا يمكن القيام بهذه المسؤولية دون اتخاذ موقف واضح من الدين الذي يقدم منظومة متكاملة من الأفكار والمواقف ، تعرّض "كانت" للتهديد من الدولة فور صدور هذا الكتاب ، مما اضطره الى الرد برسالة يوضح فيها أنه لم يهدف إلى رفض الدين أو تحقيره وأن كتابه غير مؤثر لأنه كتب للخاصة ولن يتأثر به العامة^(٦) .

(١) كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، المصدر السابق ، ص ٧ .

(٢) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٣) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .

(٦) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٥٨ - ٦٢ .

وهذا الموضوع أي علاقة الدين بالفلسفة أو الموقف من الدين بالنسبة للفيلسوف ، يراه "كانت" من المحاولات التي تبذل لإقحام العقل في دائرة اللاهوت بأنها محاولات للتفكير ، وقد حاول ان يبين صلة الدين بالطبيعة الإنسانية ، وتمحيص أدلة وجود الله بالبراهين العقلية ، (ولكن لا يقول أكثر مما يعرف ولا يدافع عن قضية صحيحة بأدلة عرجاء ، أو براهين فاسدة ، ولهذا فأنا نراه يرفض الأدلة الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله ، وحرية الإرادة ، وخلود النفس ، لأنه يعلم حق العلم أنها أدلة ناقصة أو قاصرة أو متهافئة)^(١) ذلك لان هذه القضية عنده تخرج عن حدود المعرفة البشرية وتدخل في مسلمات فلسفة الأخلاق ، فهو يرى ان المذهب الأخلاقي يقتضي أمرين؛ التسليم بخلود النفس الإنسانية والتسليم بوجود اله قادر وخير، لهذا كان وجود الله في نظره مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي^(٢)، هكذا يقول "كانت": (ان الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه الى الدين وعبر ذلك هي تتوسع الى حد مشرع خلقي ... في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية "الخلق العالم")^(٣) .

وتجدر الإشارة ان " كانت " حين يشرع في تفكيره الفلسفي في معنى الدين في " حدود العقل بمجردة " يرفض أية وصاية على أسلوب التفكير في قضايا الدين ، دون الحديث عن إرادة تغيير في الدين ، كما شدد على بقاء التفكير داخل " العقل " ، وانه دلالة على قدرة أي إنسان وحرية ، لذا يقترح " كانت " على فتح العقل على الدين والدين على العقل ، لكون كلاهما يدور (حول " مركز واحد" وعلى الفيلسوف ان يكشف النقاب عنه)^(٤) ، وحين يبحث "كانت" عن "النقد" ، لا يعني به (نقد الكتب والمذاهب ، بل نقد ملكة العقل بصفة عامة ، خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التي يحاول الوصول اليها دون الاستعانة بالتجربة ، ومن هنا فان الموضوع الذي يدور حوله النقد الكانتي ، انما هو الفصل في مشكلة قيام الميتافيزيقا او استحالة قيامها بصفة عامة ، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ، ومداه ، وحدوده بالاستناد الى مبادئ عقلية محضة)^(٥) .

(١) إبراهيم ، زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ، مصر ، دار مصر للطباعة ، ط٢ ، ابريل ، ١٩٧٢م ، ص ١٩ .

(٢) ينظر ، كرم ، يوسف ، تأريخ الفلسفة الحديثة ، المصدر السابق ، ص ٥٨ - ٦٢ .

(٣) كانت ، إيمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم ، ص ١٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٥) إبراهيم ، زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ، مصدر سابق ، ص ١٥ .

ولكن "كانت" تؤكد حاجة الإنسان الى الدين لا ينحصر في أي نوع من أنواع العبودية^(*) ، بل في قدرته على الحرية وبالتحديد حرية اختيار المصير، حرية اختيار غاية لوجوده على الأرض، تليق بعقوله أي بقدرته على إعطاء قيمة أو معنى لسيرته الخاصة في تدبير نفسه ، ومن ثمة فحاجة البشر الى الدين لا تأتي الى الجانب الأخلاقي من الخارج بل هي (" فكرة تنبع من الأخلاق وليس أساسا لها" ، ولا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين ، بل الأمر بعين الضد ، انه لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحرية^(١)) ، مما دعا "كانت" ان ينبه الى وجود مشكلة فلسفية هنا هي؛ كيف يمكن الجمع بين حاجة الإنسان الى تقديس شي ما ، وبين الإحساس بالحرية ؟ ولكنه يمضي في هذا التفكير ، لأنه بحسب ما توصل إليه لا يمكن لأي مقدس او اله أن يكون أهلا لئن يعبد إلا ("من حيث ان الاحترام الذي يتعلق به ينبغي ان يكون حرا" فالعبادة الصحيحة ضرب من الإحترام الحر لقداسة نابعة من حاجة خلقية في طبيعتنا وليس من خوف كسول من المجهول ، من اجل ذلك ليست الفلسفة بالضرورة نقد للدين بل تأصيلا جذريا لإمكانيته الأخلاقية في الطبيعة البشرية بمجرد^(٢)) ، ولهذا شرع "كانت" ان يوضح منهج ومبادئ تأويل الكتب المقدسة من دون الالتفات الى الاعتراضات التي قد يعترض بها عليه ، والقيام بعملية تأويل للعقائد المسيحية في إطار عقلي والابتعاد من كل ما يمكن ان يعارض طبيعة الدين "الحق" "العقلي المحض" ، وكأنه يرى إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة^(٣) .

وقد يحلل موقفه هذا بان الغرض هو بيان استحالة قيام للميتافيزيقا التقليدية، بسبب عجز العقل البشري عن تجاوز عالم الظواهر إلى ان البعد الأخلاقي هو المسيطر على تفكير "كانت" حتى

(*) وهذا ما نقده "رائد جبار كاظم" عن بعض الدارسين في ان دور الدين يقتصر على أداء الشعائر والعبادات والطقوس فقط ولا دخل للدين في المجالات الحياتية والإنسانية الأخرى . ورد عليه بان ؛ فات هؤلاء ان الدين أسمى من ذلك بكثير ، فهذه الأفعال والحركات تمثل الجانب الظاهري للعبادة ، اما الجانب الباطني للعبادة فيتمثل في تجسيد هذا الظاهر وإدخاله الى القلب والوجدان والى أعماق الإنسان ، بحيث يكون باطن الإنسان كظاهرة وظاهره كباطنه (كاظم ، د. رائد جبار، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي المعاصر؛ محمد باقر أنموذجا ص ٢٦٥).

(١) كانط، إيمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحي المسكيني ، المصدر السابق ، مقدمة المترجم ص ٧.

(٢) المصدر نفسه ، مقدمة المترجم ، ص ٧ .

(٣) الخشت ، محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٤ .

انحسر العالم وتم اختزاله في بعد أحادي فقط ،بينما غابت الأبعاد الأخرى وان كان لم يقصد (مطلقا الى هدم الميتافيزيقا نهائيا ، بل قد أراد بنقده ان يكون مجرد " تمهيد ضروري لا غنى عنه، لتقدم الميتافيزيقا وقيامها كعلم " وحسبنا ان نلقي نظرة على عناوين الكثير من كتبه ، لكي نتحقق من انه لم يرد ان يتخلى عن الميتافيزيقا ، بل هو قد أراد ان يخلصها من الفلاسفة التوكيديين الذين طالما أشأوا إليها^(١) .بالإضافة الى وضع "كانت" الفلسفة النقدية كميزان وحيد للنص الديني .

وقد يرد على هذا التحليل بان عمل "كانت" ينم عن الوسطية ومنحى الجمع والتوفيقى ، يجمع بين الاتجاه العقلي والاتجاه الديني ، بينما يرى بعض الباحثين انه برهنت المقارنة مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين أن "كانت " فيلسوف ادعى التنوير ولكنه (ليس سوى متذبذب أقدم على تنازلات جدا محرجة لحساب اللاهوت البروتستانتى و بسبب موقفه المتردد في العلاقة مع الدين)^(٢) ، وهذه رؤية نقدية للفلسفة النقدية لـ"كانت " أي نقد النقد ، حيث كان لها نقد وتعليق في أوساط الباحثين والمتابعين وأهل الاختصاص ، لذا قد يوصف عمل " كانت " بأنه تنوير ناقص مقارنة بتنوير الماديين الفرنسيين الذين كان لهم موقف صريح من الدين ، بمنهج النقد^(٣) ، ولا يجب أن يكون هناك أحد فوق النقد ، أيا كان بل إن الفلاسفة والمفكرين هم أولى الناس بالنقد ، لأنهم بعملهم النظري وطرح الأفكار أكثر تأثيرا كثيرا في المجتمع ، وبسبب قيمة الفلاسفة والمفكرين ، حتى لا تؤخذ اعمالهم بالتسليم دون فحص وتفكر ، ففيها خلق لحيوية في التفكير واستمرار الحوار والنظر العقلي .

أما تصور " هيجل " للعلاقة بين الدين والفلسفة في " محاضرات في فلسفة الدين " الذي نشر عام ١٨٣٢م، في ألمانيا بعد عام واحد من وفاته ، والكتاب قد جرى تجميعه من نسخ الطلاب الذين استمعوا لمحاضرات هذا الموضوع ، وقد أقيمت في سنوات دراسية مختلفة^(٤) ، حيث يرى أن الدين يقع بين الفن والفلسفة ، اذ يعرف الدين بأنه (هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة

(١) إبراهيم ، زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ،مصدر سابق ، ص ٢٠

(٢) المزوغي ، محمد ، ايمانويل كانط الدين في حدود مجرد العقل او التنوير الناقص ، مصدر سابق ، ص ٨ .

(٣) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٨

(٤) ينظر ، هيجل ، فريديك ، الأعمال الكاملة محاضرات فلسفة الدين ؛ الحلقة الأولى مدخل الى فلسفة الدين ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الكلمة LOGOOS ، ط١، القاهرة - مصر ، ٢٠٠١م ، تصدير المشرف الطبعة الانكليزية ،ص ١٧ .

الأبدية والسلام الأبدية)^(١)، وتعريف " هيجل " هذا متعلق بمفهوم الدين من حيث المضمون وشكله وتصوره الله تعالى ، والذي (يتحقق بذاته)^(٢) على ثلاث مستويات ، وان الدين " مستوى الحقيقة التي توحى بها العاطفة او الوجدان " يقع بين الفن " مستوى المثال الأعلى للجمال " ، والفلسفة " مستوى التعبير عن الحقيقة في ماهيتها المطلقة وهو المعرفة العقلية^(*) المحضة^(٣) .

فما يطلق عليه "الروح المطلق" عند "هيجل" (يمثل اللحظة السامية لنمو الفكرة ، وهو وعي مطابق لموضوعه ، مجرد عن الضرورات الطبيعية)^(٤) يظهر بثلاث مستويات في الفن والدين والفلسفة :

١- يظهر في الجمال بالجانب الحسي في الصور والتماثيل التي تشير الى المطلق على انه حسي وليس روحا كما يظهر في تماثيل الديانات غير الإلهية .

٢- يظهر في الدين بصورة تمثيلية مجازية رمزية بهيئة لغة معتمدة على الاستعارة والكناية والتشبيه .

٣- يظهر في الفلسفة "المعرفة العقلية المحضة" بشكل مجرد بطريقة الفكر الذي يعبر عنه بلغة مجردة^(٥). بل يؤكد هيجل القول عند تناوله أهمية الدين من حيث هو دين ، وحدة الموضوع بين الفلسفة والدين ودليله في قضية الإلوهية ، وهذه نص عبارته: (من المغالطة الظن بان الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب ، فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع واحد هو الله {تعالى} وعلاقة الإنسان به ، وخلاصة الأمر ان موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه " عند هيجل " ، فالاثنتان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته ، والجوهر المطلق ، ويحاولان ان يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي ، بين الإنساني والإلهي)^(٦) .

وهذا ما عمل عليه من قبل ذلك الفارابي وأشار الباحث إليه أيضا، ولكن هناك موضوعات أخرى للفلسفة والدين حاول فلاسفة الأديان فيها ان يستبعدا فيه التعارض بينهما ، ومشكلات كانت تحمل عنوان فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر كتبت بمنهجية استدلالية عقلية والباحث يشير لها في المبحث التالي .

(١) هيجل ، فريدريك ، الأعمال الكاملة محاضرات فلسفة الدين ؛ الحلقة الأولى مدخل الى فلسفة الدين ، المصدر السابق ، تصدير المشرف الطبعة الانكليزية ، ص ٢٣ .

(٢) هارد داويس ، ليون ، الدين والدولة في فلسفة هيجل ، ترجمة قاسم جبر عبدة ، مراجعة وتقديم د. ميثم محمد يسر ، بيت الحكمة ، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠١٢م ، ص ١٦ .

(*) المعرفة العقلية هي المعرفة المشروطة بشرطين هما : الضرورة ، والصدق ، يقصد بالضرورة العقلية "معيار الصدق الذي يترفع على الحس ، ويقترن بالعقل ، وما يصدر عن العقل؛ صدقه ضروري محتوم " اما "التعميم والشمول " فيعكس استغراق جميع أفراد النوع " وهذا تعميم عقلي شأنه شأن القضية الرياضية ذات الصدق المحتوم الثابت المعتمد على منهج التفكير السليم " وتلك هي أسس العقلانية التي تقوم على الإدراك المباشر الواضح المتميز ، للمشكلات المطروحة في دنيا الواقع الحيوي او الفكري (الجابري ، أ.د.علي حسين، الفلسفة الإسلامية ؛دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٨٨-١٨٩)

(٣) ينظر، صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٣٩٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٩ .

(٥) ينظر، الخشت ، محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٤ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٩

المبحث الثالث : موضوعات فلسفة الدين

المطلب الأول : القضايا المحورية في فلسفة الدين

الكتابات التي كانت تحمل عنوان فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر مجموعة من القضايا، كتبت بمنهجية استدلالية عقلية ، وتداخل فيها أمرين ؛ الأول ، الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية ، والثاني ، العقائد المسيحية التي دخل عليها جرح وتعديل ، كي تبدو عقلانية أكثر ، وتجدر الإشارة الى انه حصلت مستجدات في بحث فلسفة الدين ، وتطورات كثيرة في هذا المجال خلال القرنين الماضيين ، المهم هو ان نعرف بأن فلسفة الدين بمعناها المعاصر تختلف عن الدفاع العقلانية عن الدين ، أو على حد تعبير المسلمين علم الكلام أو الفقه الأكبر أو علم النظر والاستدلال^(١) أو علم اللاهوت ، الذي يعني الدفاع الاستدلالي والفلسفي عن المعتقدات الدينية ، لأنه الهدف النهائي من الدفاع ليس سوى تعبيراً واثبات حقانية دين ما أو مذهب خاص ، بينما فلسفة الدين هي مجرد تفكير فلسفي حول الدين ، لكن ما أنتج حتى اليوم في مجال فلسفة الدين لم يغط جميع مجالات وأبعاد الدين ؛ كالبعد العقائدي والأخلاقي والعاطفي والطقوسي والاجتماعي والشعائري والتجريبي ، وانها لحد الآن كانت منحصرة في التقييم العقلاني للمعتقدات الدينية^(٢) أو معالجة القضايا التي تحاول إثبات وتبرير وعقلانية العقائد الدينية ، التأليهية ، بل أن هذه القضايا تعد ميداناً من أهم ميادين البحث الفلسفي الأبيستمولوجي المعاصر للدين ، وتقع هذه المشكلات في مركز الصراع الفكري حول الدين منذ زمن بعيد ، والتنوير المثالي لدين عقلاني^(٣) ، ومن أهم هذه القضايا؛ الإلهوية والإيمان بالله تعالى والعقل والوحي والنبوة والمعجزات والتعددية الدينية ، والموت والخلود والاعتقاد واللاعقاد، وبدرجة أقل بكثير بالبعد التجريبي والتجارب الخاصة كالتجربة الصوفية أو العرفانية ، وأقل منه البعد الأخلاقي كمسألة الخير والشر ، وأما في مقام التحقيق الخارجي فأن الدراسات حول فلسفة الدين، في الغالب تتناول عقائد الأديان الغربية المسيحية منها بشكل خاص والإسلام بمرتبة أقل بالتمحيص الفلسفي ،

(١) ينظر ، إبراهيم ، نعمة محمد ، الفلسفة الإسلامية ؛ مدخل الى علم الكلام الإسلامي دراسات في الفرق الإسلامية ، دار الضياء للطباعة والنشر والتصميم ، ط ١ ، النجف الاشرف ، ج ٣ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م ، ص ٣٤-٢٥ (وينظر أيضا ، ملكيان ، مصطفى ، بحث منشور بعنوان فلسفة الدين المجال والحدود ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، المصدر السابق ، ص ٥) .

(٢) ينظر، فيليبس، وتيموثي تيتشينو ، فلسفة الدين في القرن ٢١ ، ناشرون المحدودة، نيويورك- الغريف، ط ١، ٢٠٠١ م ، ص ٣١ .

(٣) ينظر، كميليف ، يوري أناتوليفيتش ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة ، ترجمة هيثم صعب ، ، موسكو ، بلا ط، ١٩٨٩ م ، ص ١٨ .

وأن النظرة الفلسفية فيها مركزة نحو قضايا النصوص المقدسة للأديان الغربية وخاصة المسيحية والإسلام ، وقبليات تلك القضايا ولوازمها المنطقية ، كونها مادة للملاحظة والتحليل من قبل العقل البشري ، وتجدر الإشارة هنا الى مدى الاهتمام بالمسائل الأساسية لفلسفة الدين المختلفة واختلاف الاهتمام من باحث الى آخر، فعلى سبيل المثال ما يخص وجود الله تعالى أو ذاته وصفاته وأفعاله يولونه أعلى درجة من الاهتمام^(١)، بينما اللغة الدينية بدرجة أقل، ومنها مسألة علاقة الإنسان بالوجود وبالأخرين والمحيط الفيزيائي أو الكون ، وما وراء الطبيعة اي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة ، وقد يرجع السبب في إن الدين سواء وثنيا أو دين وحي ، يقدم للإنسان مجموعة من التفسيرات والتوضيحات ، من قبيل تناوله للقضايا الميتافيزيقية ، والذي أدى بالإنسان إلى اعتبار تلك الإجابات صحيحة ولا تقبل النقاش، ومن ثم تعد مادة للملاحظة والتحليل من قبل العقل البشري الأكثر عمقا عن طريق اللغة^(٢).

وفي جانب البعد الأخلاقي هنالك كثير من الظواهر والقضايا المسكوت عنها داخل الثقافات الدينية ، ومن ابرز هذه القضايا قضية العنف في علاقته بالمقدس والحقيقة ، وقد استفاد في هذا الإطار من مجموعة الباحثين الغربيين ومنهم " روني جيرا " صاحب الدراسات المتعددة في هذا الميدان خاصة في كتابيه : " العنف المقدس " و " والكذبة الرومانسية"^(٣) ، (فكما ان التاريخ الإنساني عبارة عن سياقات متداخلة لتمفصلات وتمظهرات إنسانية متعددة ومتنوعة ، كذلك فان تاريخ العلاقة مع الله { تعالى } هو تأريخ تيارات روحية ودعوات ونبوءات وبشارات وتجارب شخصية وجماعية ، تهب كل مجتمع نصيبه من الشعور بالقداسة ، وحظه من الاستقامة واستحقاقه للخلاص أو التحرر وقدره من الوعي بحقيقة المتعالي أو المطلق)^(٤) ، بالمقابل فان لبعض العقائد أيضا جانبها السلبي ، حيث تم تقديس sqncified عناصر هي شر وعنف بداخلها ، فالمسيحية مثلا ورغم كونها في ارض الحداثة والعلم والحرية ، الا انها شنت باسم الله

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين؛ الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الساقى، ط٣، بيروت ، ١٩٩٦م ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٣) ينظر، روني جيرا : العنف والمقدس ، ترجمة سميره ريشا ، المنظمة العربية لترجمة ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٩ ص ٢٩ . وينظر أيضا، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، اليونيسكو- باريس، دار النهضة العربية ، مركز الإنماء القومي ، ترجمة هاشم صالح ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٩ .

(٤) قانصو ، دوجيه ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك؛ المرتكزات المعرفية واللاهوتية ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ، ص ١١ .

تعالى حروبا وحشية ضد من يخالفها في الإعتقاد ، وشرعتت العنصرية وتسامحت مع النظام الرأسمالي ومع سوء استعمال الطاقة النووية ومع قسمة العالم بنحو غير عادل الى شمال وجنوب^(١) . (وفلسفة الدين صارت محاولة عقلية للكشف عن القيم التي يخترنها الدين بعيدا عن الشوائب التي قد تعتريه من جراء استخدامه لإغراض ليست من ذاتيته ، بحيث يظهر الدين في أصلته)^(٢) ، والفلسفة في بحثها عن الحقيقة والواقع فيما يتضمنه أي دين كان ، وذلك بالسؤال عن (اختبار الإيمان هل هو اختبار حقيقي قائم بذاته ام هو وهم ، وبالسؤال عن حقيقة الله الذي بدونه لا وجود لما يسمى دينا ، هل هو كائن أم مجرد تصور)^(٣) ، حيث كان الدين موضوعاً يتناوله البحث الفلسفي وان الفلسفة المقصودة هنا تنطلق من مقولات دينية وهو يعم ما ورد من ان فلسفة الدين عليها ان تنطلق من "موقع ديني معرفي " بغية الفهم العميق لكل ما تختزنه "الظواهر الدينية " ^(٤) .

ولكن هناك من نقد الدين من الوضعيين المناطقة الذين ظهوروا كحركة فلسفية بتأسيس حلقة فيينا في العشرينات ، من القرن العشرين وموقفهم من الميتافيزيقا يقوم على مبدأ التحقق التجريبي المشهور الذي نجد جذورا له في الفكر التجريبي الكلاسيكي ، فكر "دافيد هيوم" بخاصة ، وفي الذرية المنطقية التي وضع قواعدها "فنجشتاين" (١٨٨٩م - ١٩٥١م) في كتابه "رسالة منطقية فلسفية " وطورها "برتراند راسل" (١٨٧٢م - ١٩٧٠م) فيما بعد ، وموقفهم الوضعي الذي يطلب إخضاع القضايا الدينية لمحك تجريبي وكأنها قضايا تجريبية ، في مقابل اللاهوت العقلاني والذي يعامل القضايا الدينية وكأنها تخضع لمعايير العقلانية والمعنى والمعرفة المستقلة عن الدين ^(٥)

ومن هنا يستنتج الباحث ان موضوع فلسفة الدين وقضاياها الأساسية متشعبة ، ولكن الأكثر تركيزا كان البحث حول البعد العقدي ، لذا اقتضى الإشارة الى بعض هذه القضايا المحورية في فلسفة الدين والإشارة الى المشكلات الأخرى والمتفرعة عنها في مطاوي البحث ضمناً .

(١) ينظر ، قانصو ، دوجيه ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ؛ المرتكزات المعرفية واللاهوتية ، المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

(٢) الخوري ؛ بولس ، في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٥) زيادة ، د. معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، مج ٢ ، مصدر سابق ص ١٠١٢ .

المسائل الأساسية في فلسفة الدين

البحوث التي ترتبط بفلسفة الدين فيها عدة مسائل وقضايا ، وإجمالاً يكون التفكير الفلسفي حول الدين يقسم الى نوعين من المسائل :

الأولى : ما يتعلق بالمبادئ التصورية والتصديقية التي تمهد الطريق للبحث عن المعارف الدينية، ولا بد من الالتفات الى إن فلسفة الدين كسائر الفلسفات المضافة الى الفلسفة في كل بحوث التفكير؛ كفلسفة الفقه ، وفلسفة اللغة وفلسفة التأريخ وفلسفة الأخلاق، انها في تدقيقها لمسائلها ليست جزءاً من الدين أو اللغة أو التاريخ ، وفي قضايا الفكر الديني لها نظرة إلى الدين خارجاً عن أطار الدين ، كما إن فلسفة الأخلاق ليست جزءاً من الأخلاق ، بل تعبران عن إلقاء النظر على مسائل الدين والأخلاق^(١).

الثانية : مسائل أو مفاهيم عامة بين الأديان الأكثر شيوعاً^(٢) ، كالإلهية والحجج والبراهين لإثباتها^(٣) أو نفيها ، يقول احد الباحثين (تُعنى فلسفة الدين عناية رئيسية بالمبررات العقلية للإيمان بالإله والكفر به)^(٤) والمكانة المعرفية للوحي ، وثبوت النبوة ، والعقل والإيمان ، والمعجزة ، والاعتقاد بوجود المبدأ واليوم الآخر " المعاد " ، والتجربة الدينية ، وهذه المسائل من صميم الأديان ، والأعم الأغلب الأديان التوحيدية ولا تختص بدين معين^(٥) .

وبنظر الباحث هذه المسائل أو الموضوعات على كثرتها يمكن إجمالها كالاتي :

أولاً : قضية الإلهية وهي المسألة الأولى والاتجاه الأول كما أشار الى ذلك في الاتجاهات الأساسية عند " بول ريكور " في فلسفة الدين ، وبحسب ما نقله " عبد الجبار الرفاعي " في كتابه " تمهيد لدراسة فلسفة الدين " ^(٦) ، ومنها نشأت بقية المسائل ، من قبيل : التعريف بها ، وأنواع البراهين او الحجج لإثباتها وصفاتها أو أدلة نفي الإلهية ، ومن ثم "الإيمان بها والعقل" ، واختلاف الفلاسفة في المسألة (إلى فريقين ؛ فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية بالإضافة

(١) المحمودي ، مجتبي ، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٢٩ - ٤٣١ .
(٢) باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الإلهية ، وتصور الإلهية يختلف في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل الى التوحيد ، بل ان تصور الإلهية يختلف من دين الى دين داخل المجموعة الواحدة ، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعاً لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة ؛ ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين. (ينظر ، الخشت ، محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٥٩) .

(٣) وهي الحجة الوجودية " الانطولوجية " ، و" الحجة الغائية " ، و" الحجة الكونية " ، ينظر تفاصيل هذه الحجج على وجود الإله وعددها ، والمعجزات ، والأخلاق ، وقضايا العقل والإيمان ، بل وما أطلق عليه " الانسجام المفهومي لفكرة الإله وما ذا يعني حقاً ان الإله موجود " في الفصل الرابع تحت عنوان " فلسفة الدين " (ينظر ، باجيني ، جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، مصدر سابق ، ص ١٩٣ ، ص ٢١٥ ، ص ٢١٩ ، ص ٢٢٢) .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٣ .

(٥) المحمودي ، مجتبي ، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٣٢ .

(٦) الرفاعي ، د. عبد الجبار ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١٦ .

إلى الوحي ، وفريق لا يعترف بالوحي مصدرا للمعرفة ، والفريق الأول يندرج تحت ما صار يعرف في الفلسفة باللاهوت العقلي ، لان الافتراض الأساسي لأصحاب هذا الموقف هو انه بإمكاننا أن نصل عن طريق الحجج العقلية إلى البرهنة على وجود الله^(١). لذا كانت المسألة التالية في دراسة مفهوم الدين ومن بعدها مسألة الوحي وما صدر عنه في " القرآن الكريم" او من معرفة في ثقافة الإسلام ، وطريقة التعاطي مع القرآن وآليات تفسيره ، او بما يعرف بالنصوص " المقدسة" وثقافة الدين المسيحي وما تمخض عنها من جدالات في علم التأويل^(٢) .

ثانيا : دراسة الدين^(٣) ومفهومه ، والقيام (بتقييمه بنظرة خارجية كعنصر ومادة ثقافية)^(٤) مهمة في محاولة فهم الدين وحقيقته ولغته ،ومن ثم تحديد معنى الدين او صعوبة تحديد تعريف للدين^(٥) ، (فهناك تعاريف عديدة مذكورة للدين ، وكل منها يؤكد جانباً من جوانب الدين . فالبعض يقرر البعد المعرفي في الدين ،والآخر يركز على الجانب العاطفي والاحساسى منه ، والثالث يؤكد الجانب العملي في الدين ، فهل يمكن إعطاء الضابط والتحديد الحقيقي للدين ، أم يجب الإكتفاء ببيان الخصائص والعناصر المكونة للدين ؟ وما هي تلك الخصائص والعناصر؟)^(٦) للانتهاء الى (مصطلح يستخدم عند جميع الحركات الدينية التي راحت تؤكد على التوافق مع الدين بمقدار مواكبته أو انسجامه مع حقائق العالم الجديد)^(٧) ، من ثم دعم الدين لمبادئ القيم المعاصرة واتخاذ موقفا ايجابيا حيال التفسيرات غير التقليدية للكتاب المقدس بتوظيف مسألة التعددية الدينية والتي هي إحدى قضايا فلسفة الدين والبحث الديني، وتتجلى قيمة فلسفة الدين (في الإصرار على التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس ، بين الدين ومعرفة البشر للدين)^(٨) .

-
- (١) ضاهر ، عادل ، فلسفة الدين ، بحث ضمن الموسوعة الفلسفية العربية ، مج ٢ ، مصدر سابق، ص ١٠٠١ .
(٢) ينظر، كريمي ، مصطفى ، الدين حدوده ومدياته ؛ دراسة في ضوء النص القرآني ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ .
(٣) واعتباره أمرا كلياً وظاهرة (ينظر ،كاشفي ، محمد رضا ، فلسفة الدين والكلام الجديد ،ترجمة محمد شمس، بحث ضمن كتاب الكلام الجديد وفلسفة الدين، مصدر سابق ، ص ٤١٣).
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١٣ .
(٥) كما يشير احد الباحثين ؛بعّد الدين ظاهرة متغير ، لتأثر الآراء بالامزجة والميولات الذاتية والاجتماعية في تحديد معناه، ولظهور تاريخ الدين بامتداد الوجود البشري ، و ظهوره بصور متعددة ، اذ بدأت مع أشكال الديانات البدائية ، وحتى المتكاملة منها ، وهي تختلف أيضا في تقاليد مجتمعاتها ، ومن أدلته انه لا يمكن الجزم في تحديد قاسم مشترك لجميع الأديان (ينظر، كريمي ، مصطفى ، الدين حدوده ومدياته ؛ دراسة في ضوء ، مصدر سابق ، ص ٣٣ ، نقلا عن ملكيان ، مصطفى ، كلام جديد ، غير مطبوع ، ص ٧- ٨)
(٦) المحمودي ، مجتبي ، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٣٣ .
(٧) ليكنهاوزن ، محمد ، الإسلام والتعددية الدينية ، ترجمة مختار الاسدي ، دار الهدى للنشر والتوزيع ، مكتب الدراسات الإسلامية رابطة الثقافة والعلاقات ، إيران - قم ، ط ١ ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٥ .
(٨) الرفاعي ، عبد الجبار ، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مصدر سابق، ص ٥١ .

ثالثا : معنى الوحي ؛ حيث وجه بعض الفلاسفة أول حملة ضد تعاليم الكنيسة والدين المسيحي، ومنها كانت البحوث في معنى الوحي ومن ثم نقد الأديان السماوية عامة كما مر ذكره في توطئة هذا الفصل، لذا بحث مفهوم الوحي ودلالاته ومكانته المعرفية بالاستناد الى (معطيات فلسفة العلم والهرميوطيقا واللاهوت الغربي الحديث والتصوف الفلسفي كأدوات منهجية في تأويل النصوص وتحليل المعرفة والتجربة الدينية)^(١). والدعوة إلى فهمه على نحو ما ذكره "المصباحي" في قوله (ما يمكن ان نصلح عليه "بالوحي الصحيح " ، والى كونها تشكل إحدى السبل لمعالجة أزمة الحداثة ، لأنها تمكن الإنسان والمجتمع الحديث من استعادة الوحدة بين الحق والواجب ، مما يفتح الباب أمام "أنوار جديدة " تجمع بين الحقائق والقيم والوقائع)^(٢) ، فالوحي (الذي يمثل كلام الله ، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي)^(٣) . وفي اللغة احد معاني التعالي هو التباعد عن النقص وهو يقارب معنى للتقديس ، كما سيأتي بيانه في مبحث مستقل في الفصل الرابع.

رابعا : مفهوم القداسة والتقديس في الفكر الديني وفي الكتب المقدسة لتمييز (معضلة أي خطاب حين ينصرف من مجال كونه اعتقادا الى كونه ممارسة - تمثلاً يصبح محملاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية ، لان الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية الناطمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي)^(٤) . من خلال التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة ، كموقف يحاول نقد تمدد فيها مدلول المقدس حتى استوعب نصوص التراث .

خامسا : دراسة النص الديني وتأويله ، والدليل العقلي (على إثبات ضرورة الرجوع الى النص الديني في استكشاف مديات الدين الحقيقية)^(٥) ، ومنها نصوص الوحي او النص القرآني " كلام

-
- (١) الرفاعي ، عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، المصدر السابق ،ص ١٩٧ .
 (٢) المصباحي، محمد ، ليوشتراوس ؛ التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجا لازمة الحداثة السياسية ، بحث ضمن كتاب؛فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،مصدر سابق،ص ٢٩٠ .
 (*) مثلا هكذا نظر محمد أركون إلى الأديان والتفسيرات التي قدمتها للإنسان عن الكون والعالم لكونه يفلسف الظاهرة الدينية يقول (قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات ، وإنما أيضا الأجوبة العملية القابلة للتطبيق ، والاستخدام، المدعوة " فوق طبيعية " او خارقة للطبيعة ، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان ، فالأديان تذهب بعيدا حتى تصل الى العالم الفوق طبيعي، وقد اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المتعالية والصحيحة التي لا تقبل النقاش ، وبالتالي فهي لم تعد مادة الملاحظة والتحليل العلمي من قبل عقلا البشري ، وإنما هي تخرج عن دائرة هيئته وهيئته، ولهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر ليس فقط عن طريق اللغة، وإنما أيضا عن طريق الشعائر والعبادات؛ أي عن طريق تدريب معين لجسدنا كما في الصلاة مثلا) (أركون،محمد، العلم والدين؛ الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص ٢٤).
 (٣) أركون ، محمد ، من الاجتهاد الى نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، مصدر سابق ، ص ٩٩ .
 (٤) بن تومي، اليامين ، الإسلامية التطبيقية عند أركون ؛ من بناء الموضوع الى تأسيس العقل الإسلامي ، ضمن كتاب؛فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،مصدر سابق ، ص ٤٠٩ .
 (٥) كريمة ، مصطفى ، الدين حدوده ومدياته ؛ دراسة في ضوء النص القرآني ،مصدر سابق ، ص ٢٨ .

الله " عند المسلمين^(١)؟، كما سيتناولها الباحث في فلسفة الدين في المباحث القادمة أن شاء الله تعالى، ولأن استقراءها وتفصيلها وتحليلها يحتاج الى مجلدات ، لذا يكتفي الباحث بالإشارة الى ما يراه الباحث الأبرز منها.

(١) يضيف احد الباحثين تفاصيل هذه المسائل على محاور ؛ المحور الأول : المعرفة الدينية وما يناقش فهو :

١- المناهج في معرفة الدين، وتعني دراسة مقارنة بين مناهج معرفة الدين في المسيحية او في الإسلام، وأهم هذه المناهج هو : أ- المنهج العقلي ب- المنهج النقلي ج- المنهج السلوكي د- المنهج التجريبي هـ - المنهج التركيبي و- المنهج التفكيكي .

٢- تفاعل المعرفة الدينية مع سائر المعارف البشرية وتأثر المعرفة الدينية بغيرها من المعرفة البشرية . والاجابة عن اسئلة من أمثال : ما هي أنواع وحدود التأثير ؟ وما هو دور الآراء والرؤى السابقة في فهم الدين ؟ وهل التأثير والتأثر بين العلوم البشرية ثابتان كقضية عامة وضرورية ؟ وما هي النتائج المترتبة على القول بهذا التأثير والتأثر ؟ (المحمودي ، مجتبي ، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٣٢) .

ومن جهة أخرى فقد يقال إن أصل الدين الثابت لا يشمل التغيير ، لكن ما يدركه الإنسان عن الدين نسبي عصري متطور ؛ فهل فهم الدين يتحول وفقاً للعلل والعوامل العديدة كسائر ما يدركه الإنسان عن حقائق الكون ، أم إن هناك ما يكون ثابتاً مطلقاً ومصوناً عن التغيير؟

٣- إحياء الفكر الديني : ما هو مفهوم الإحياء وما هو نطاقه ؟ ما هي الموصفات التي يجب ان يتمتع بها كل من يقوم بتهديب وإحياء الفكر الديني ؟ (المصدر نفسه ، ص ٤٠٣ - ٤٠٨) .

المحور الثاني : قضايا مهمة في فهم الدين وحقيقته ، وتطرح فيها المسائل الآتية :

أ- لغة الدين واللغة الدينية : ويجاب في هذا المجال عن الأسئلة التالية :

هل لغة الدين ذات مفهوم ، إما أنها ألفاظ فارغة لا تحمل معنى كما يزعمه رواد المذهب الوضعي ؟ هل للدين لغة حقيقية أم مجازية ؟ هل هي رمزية أو أسطورية ؟ الظروف الفكرية والتاريخية التي أثارت مسألة فهم لغة الدين في الغرب .

وسؤال آخر يطرح بشأن اللغة الدينية وهو إن الإنسان المخلوق المحدود بحدود كثيرة كيف يمكنه ان يعرف الله تعالى وأوصافه ؟ وكيف يمكن ان يصفه ؟ وما هي قيمة توصيفه البياني عن الإلهيات ؟

ب- عقلانية الدين : هل الدين عقلي ؟ أو كما طرح السؤال الفيلسوف الألماني "كانت" ؛ هل ما وراء الطبيعة ممكن ؟ أي يمكن إثباته عقلاً ، أم إن الدين و الإيمان شهود وإحساس فوق العقل ؟

المحور الثالث : وتطرح فيها المسائل الآتية :

أ- نزعة التدين : ما هو السبب أو الأسباب في ظهور النزعة الدينية في النفس البشري . هل هو الجهل بعلم الظواهر الكونية ، أم الخوف من الحوادث الأرضية أو السماوية المرعبة ، أم الميول النفسية المنكوبة ، أم إنه الفطرة ؟

ب- الدين والأخلاق : حدود الفرق بين الدين و الأخلاق . هل الدين دعم أم هدم للأخلاق ؟ هل الدين منبع الأخلاق . هل يمكن فصل الأخلاق عن الدين ؟ وما هي الأصول الأخلاقية المشتركة في الأديان السماوية .

ج- الدين والفلسفة : جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة ، معارضات الفلسفة والدين ، التعاطي بين الدين والفلسفة . (المحمودي ، مجتبي ، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٤٣٢) .

د- الدين والعلوم التجريبية ، ويبحث فيه عن الاختلاف بين العلوم التجريبية والدين في منهج الإثبات في العلوم التجريبية أو المعرفة الدينية ، والهدف من العلوم التجريبية والمعرفة الدينية، هل ان الطريق العلمي المرتكز على التجربة هو الطريق الوحيد القابل للاعتماد عليه للوصول إلى الواقع ؟، أم انه توجد طرق أخرى ؟، وماهي النسبة بين نتائج هذه الطرق التي قيل أو يقال انها توصل الى الواقع ؟ (ينظر، الحلي ، الشيخ عبد الحلیم عوض، العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية، دار الفرات للثقافة والإعلام في الحلة، بغداد، بلا ط ، ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ، ص ٥) .

المحور الرابع : لغة العلوم ولغة الدين :

وتدرس في هذا المحور فكرة التعارض بين معطيات العلوم الحديثة في مجالات العلم والمفاهيم الدينية والمستفادة من ظواهر النصوص الدينية ، والطرق والاتجاهات في حل المعارضات بين العلم والدين (ينظر ، الخوري ، بولس ، في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٢٣) المحور الخامس : الإنسان والدين ويبحث فيه عن : دور الدين في حياة الإنسان . الدين والحرية . الدين وحقوق الإنسان (الدين وحقوق المرأة . الدين وحقوق الأقليات الدينية) وهذا يوضح مقارنة فلسفة الدين مع العلوم والمعارف الأخرى ينبغي توضيحها وبيان موضوعاتها والمناهج التي تتبعها. (ينظر، المحمودي، مجتبي، بحث في كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، المصدر السابق، ص ٤٠٨) .

المطلب الثاني: الإلوهية

حاول الإنسان عبر أجياله المتعاقبة ان يكون لنفسه موقفا إزاء تساؤلات حول الوجود والمصير ، والإلوهية أولى المسائل والقضايا التي شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم ، فالتساؤلات عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه ، وهل هناك قوة خفية تسيره ؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فما هي طبيعتها ؟ وهل نحن قادرون على إدراك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها ؟ ثم ما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه ؟ أهو الى فناء أم هو خالد ؟^(١) .

وقد مرت معالجة هذه القضية التي تعد من القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل ، إذ عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويتفلسفها ، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين ، الى الفيلسوف ، (وقد تحدث الفلاسفة قبل سقراط بطريقة أو بأخرى عن (Arche) الذي يعني " مبدأ المبادئ " أو " مادة المواد " ، وانبرى كل فيلسوف لتفسيره وفق رؤيته الخاصة)^(٢) .

كما ان موضوع الإلوهية من الموضوعات المشتركة بين الأديان السماوية والوضعية ، والتي كان لمجموعة من الفلاسفة رؤية فلسفية بشأنها خصوصا في العصر الوسيط ، وتجدر الإشارة هنا انها تصنف في إطار مقولات فلسفة الدين ، بعدها تهتم بالتفكير باستقهامات فلسفية عرفها مهتمون بالدراسات الدينية سواء المسيحية أو الإسلامية قبل القرن التاسع عشر الميلادي ، اذ اثاره إشكالات من شأنها ان تزعزع إيمان الإنسان وتعصف بمعتقداته ، لكن هذا النمط من المباحث في خطواته الأولى كان يطمح لإحداث إصلاح عميق في بنية المعرفة والإفلات من التقاليد الموروثة، والجرأة في نقد الموروث الديني^(٣)، والتحرر من سيطرة الفكر الكنسي ، والخروج من سبات قرون الظلام ، ونقد علوم اليونان ومعارفها وتطويرها ، ولكن الأهم والذي بفضلها دخلت ، الفلسفة عصر جديدا هو حركة الإصلاح الديني لمارتين لوثر ، والتي انتشرت في

(١) ينظر ، الكاكائي ، د قاسم ، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت لبنان ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ، ص ٦-٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٣) ينظر ، الرفاعي ، د عبد الجبار ، تحديث التعاليم الدينية في الحوزة العلمية وانبثاق السؤال اللاهوتي الجديد ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، بلا ط ، ٢٠٠٣م ، ص ٤١ .

عموم أوروباً ومن يطالع كتب تواريخ الأديان يجد تفاوتاً في المشتركات من حيث الأهمية والتناول، فتوجد ديانات تعطي موضوع الإلهية وتجعل له الأولوية وتجعله محور الدين، وديانات أخرى تركز على الجانب الأخلاقي وتجعله الأهم، وهناك من يجعل النبوة في المرتبة الثانية بعد الإلهية، وهناك من لا يعترف بها أصلاً^(١).

الله تعالى شأنه هو الموضوع الرئيسي للأديان بعامتها، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الإلهية، وتصور الإلهية يختلف في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، بل إن تصور الإلهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعاً لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين^(٢).

ولكن من زاوية أخرى فثمة اتفاق بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكنها تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها، ومع هذا الخلاف فإنها تعود لنتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الإلهة المتعددة، فحالته هي الشعور بالضعف، وإحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل^(٣).

هذا يؤكد لنا أن حقيقة الإلهية متعالية، ومتعالية على التاريخ بالمفهوم الذي لا ترضاه الفلسفة الوضعية، أي بما أنه أحداث ووقائع الزمان والمكان؛ لأن المكان من مخلوقاته، والزمان أيضاً من مخلوقاته سبحانه، ولما كانت التاريخية^(*) هي الحدوث في الزمن في تعريفها، وأنها مذهب

(١) ينظر، الحيدري، د إحصان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، مصدر سابق، ص ١٧٧.

(٢) ينظر، الخشت، محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٣) ينظر، المصدر نفسه، ص ٦١.

(*) يعني مفهوم التاريخية دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، وهو يختلف عن مفهوم "التاريخية" المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفلوجية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً، هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتبنى أي اتجاه مسبق لحركة =

يقضي بتطور الحقائق مع التاريخ ، وهذا ما قيل على مسائل العقيدة عموماً وعلى الإلوهية خاصة، ومن ثم كان الحكم بتاريخية النص الديني ، فان هذه المقولة التاريخية تتعارض مع عقيدة الإلوهية ؛ لان النص الهي المصدر، والإلوهية لا تاريخية ، ولذلك أفضى القول بتاريخية النص الديني الى التعارض مع عقيدة الإلوهية ، ومن هذا التعارض مثلاً طبيعة حقيقة الإلوهية ؛ اي بما إنها موضوع من مواضيع عالم الغيب ، فالغيب غير تاريخي ؛ لان التاريخ أحداث زمنية والإلوهية مصدر الزمن، ومن ثم محاولة فهم المطلق بالمقيد أربكت المقيد وجعلته يميل الى اقرب النتائج في إطار الشروط المادية ، ولهذا حينما يتناول القائلون بتاريخية النص الديني موضوع الغيب يدرجونه في بعض مباحث العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني ، عندئذ يصبح الإيمان بالغيب ضرب من الأمل في النجاة والعدالة المفقودة التي كرستها معطيات تاريخية معينة^(١) .

وهكذا يجعلون من الإيمان بالغيب مجرد حلم لا صلة له بالحقيقة ، واذا كان هذا الرأي يعتبر تلميحا فهناك من يقول ذلك تصرّحاً ، أي إن المصدر الإلهي للنص الديني خطأ تم تداوله الى درجة إنتشار هذا الاعتقاد ، بل يصل أصحاب هذا الرأي الى درجة إنكار الإلوهية^(٢) ، وهذه نظرة الحادية لم تبق عند مجرد مخالفة الفكر الديني المسيحي والإسلامي ، بل صارت مخالفة للعقيدة ذاتها ، من جهة أخرى يتجلى التصادم بين عقيدة الإلوهية والتاريخية من جهة النعوت التي ينعت بها الله تعالى، فنجد في الكتابات الحداثيّة المدافعة عن تاريخية النص مصطلح "الفاعل المعقد" " والبطل المغير " " وبطل التغير " تطلق هذه التسميات بدل لفظ الجلالة "الله" وعلّة ذلك القراءة السيميائية ، هذه القراءة التي تعتبر ان هذه التسميات تنطبق على الله عزوجل بحسب الإعتقاد الشائع عند المؤمنين ، وعلى النبي صلى الله عليه واله وسلم بحسب المؤرخ النقدي^(٣) .

وهكذا نجد ان المطلق تم الاحتكام فيه الى النسبي ، ولا شك ان هذا القول مما يخالف فكرة الإلوهية التي هي حقيقة مطلقة وكلها جلال وكمال ، واذا كان الله هو خالق الزمان وخالق البشر

= التاريخ ، وإنما يترك المستقبل متاحاً لكل الاحتمالات (أركون ، محمد تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٢٣) .

(١) ينظر ، أركون ، د محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق، ص ٥٦ .

(٢) ينظر ، العظمة ، عزيز ، دنيا الدين في حاضر العرب ، دار الطليعة ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٦ م ، ص ١٠٥ .

(٣) ينظر ، أركون، د. محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١١١ .

الذين ينجزون الأفعال الدنيوية التاريخية ، فكيف لها ان تصبح مؤثرة على الخالق؟! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .بينما نجد عند الفلاسفة (البراهين التقليدية على وجود الله ، وهي البراهين التي تقلصت في عصر "هيجل" عن طريق " كانت" الثلاثة : البرهان الكسمولوجي^(*) ، والبرهان الغائي ، والبرهان الانطولوجي ، وكثيرا ما يذكر هيجل برهانا رابعا هو برهان " إجماع الأمم"^(**) ، لكنه لم يعر برهان "كانت" الأخلاقي سوى اهتمام ضئيل ، وذلك لانه رفض النظرة الاخلاقية التي يقوم عليها الدليل^(١) ، والشيء الأكثر ارتباطا بفلسفة الدين والذي سبب لظهور بحوث أثارت العديد من النقاشات ، هو التطور في نظرية المعرفة المعاصرة ، والتي تعتبر على درجة كبيرة من الأهمية لفهم فلسفة الدين الحالية ، لعلاقتها مع مسألة الاستدلال وعقلانية الإعتقادات الدينية^(٢) ، (فبينما كُرس اهتمام كبير للاستدلالات التقليدية لوجود الله خصوصا باستخدام التقنيات المنطقية المعاصرة في التحليل ، لم يكن سوى قدر يسير من التغيير في الشك السائد بفشل تلك الحجج كقوة اختباريه، وبدلاً من ذلك سُحر الكتاب الحاليون بفكرة ان الاعتقاد الديني يمكن إثباته عقلائياً دون الحاجة إلى برهان أو دليل تجريبي مباشر)^(٣) ، وان

(*كسمولوجيا ؛ هي مبحث القوانين العامة التي تتحكم في الكون وفي تكوينه . و"كسموس – كون" لفظ يعني في الأصل " النظام " ثم أطلقه الفيثاغوريون على العالم . وعند الفيلسوف " كانت " : كسمولوجيا عقلية ؛ هي جملة المسائل التي تبحث في العالم معتبرا كشيء بالذات فيلزم عن ذلك ما يسميه النقائض(وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥٥٠)

(**)دليل إجماع الأمم Consensus Gentium يلجأ اليه عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتيين للبرهنة على وجود الله مما يسمى بالقبول العام للجنس البشري ، او إجماع الأمم على القول بوجود الله : فيكون تاريخ الإنسان لغواً، واجماع الناس على وجود الله وهما باطلاً؟ . ويعترف هيجل بأن لدليل إجماع الأمم سلطان عظيم الشأن، الا انه يرى استحالة إقامة الإيمان بوجود الله على مثل هذه الحجة ، لان التجربة تظهرنا على ان هناك أفرادا وامماً ليس لديها مثل هذا الإيمان(أنودد، ميخائيل ، معجم مصطلحات هيجل ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام ،مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٤٢٤).

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٤ .

(٢) ينظر ، الرفاعي ، عبد الجبار ، النهضة المعاصرة لفلسفة الدين في الولايات المتحدة ، مجلة الفكر الإسلامي، العدد الحادي عشر السنة الثالثة ، رجب المرجب – رمضان المبارك ، ١٤١٦ هـ . ق ، ص ٩٣

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

إنسانية الإنسان رهن إخلاصه للدليل ، والعيش على أساس معطيات العقل والوجدان ، ولكن اذا أراد الإنسان ان يكون متدنيا وعقلانيا في الوقت نفسه ، ومؤمنا واستدلاليا في حين واحد ، كيف يتعامل الإنسان اليوم مع المعارف والعلوم المتوفرة وهما لا تتسقان في العديد من الحالات ^(١) ؛ الأولى ؛ (توصل اليها باستخدام كافة قواه الإدراكية على صعيد العلوم والمعارف العقلية الفلسفية، والحسية التجريبية ، والشهودية العرفانية ، والتاريخية ، والأخلاقية، والحقوقية ، والفنية ، والأدبية ، الى مجموعة آراء والمتبنيات والمدارس والمسالك بالتعدد ، وبالتباين والاختلاف عن بعضها في نفس الوقت)^(٢) ، والثانية ؛ التعاليم والإحكام التي جاء بها أشخاص ظهروا طيلة التاريخ الإنساني (قالوا إنها ليست من صنع قواهم الإدراكية ، بل هي موحاة إليهم من علم علوي آخر ، فما من مؤسس دين ادعى ان ما جاء به من تعاليم هو ثمرة استعماله لقواه الإدراكية الخاصة ، إنما يؤكد دائما انها من إحياءات السماء)^(٣) ، اي ان الأولى حصيلة مساعي الإنسان ، والثانية ليست اكتسابية ، إنما هي بمثابة عطايا ومواهب ، أهديت الى البشر في شكل نصوص دينية ، فأبها نعتمد وأبهما نترك اذا ما حصل التناقض واذا ما أريد التوفيق بين التدين والتعقل ، ذكرت عدة طرق وإجابات تمايزت بدرجة الالتصاق بالنصوص الدينية المقدسة او الثقافة العصرية ، أبرزها طريق (تبني معطيات الوحي والاعتراف من كل مدرسة بشرية بمقدار ما يخدم فهمنا وتفسيرنا لمعطيات الوحي)^(٤) ، لعل أشهر من تبني هذا الطريق في القرن العشرين بول تيليش^(*) Paul Tillich (١٨٨٦م - ١٩٦٥م) الذي حاول طول عمره وفي جميع

(١) ينظر، ملكيان ، مصطفى ، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ، ص ١٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(*) بول تيليش ؛ ولد عام ١٨٨٦ - ١٩٦٥م من اللاهوتيين وفيلسوف الماني في القرن العشرين، عمل بالتدريس في معهد الإتحاد اللاهوتي بنيويورك، وفي جامعة شيكاغو وجامعة هارفارد ، وكان تيليش واحدًا من أكثر القادة البروتستانت في القرن العشرين تأثيرًا، بسبب كتابه المشهور "الشجاعة لأن تكون" (١٩٥٢) وفعاليات الإيمان (١٩٥٧)، تلك الكتب التي قدمت موضوعات اللاهوت والثقافة الحديثة للقراء العاديين غير المتخصصين، أما لاهوتيًا، فهو معروف عند الأكثرية بسبب عمله ذي الثلاث أجزاء في اللاهوت النظامي (١٩٥١ - ١٩٦٣)، والذي قام فيه بتطوير نظريته المتعلقة بـ "طريقة الربط": وهي طريقة يتم بحسبها اكتشاف رموز الإعلان المسيحي باعتباره إجابة على مشاكل الوجود الإنساني التي أثارها التحليل الفلسفي الوجودي المعاصر. ومن أعماله أيضا "الموقف الديني" و"جدل الدين والفلسفة" (الخولي ، ديمنى طريف ، الوجودية الدينية ؛ دراسة في فلسفة بول تيليش ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ١٠)

أعماله وكتاباتاته ، لا سيما سفره " اللاهوت الجامع " التوفيق بين الديانة المسيحية والثقافة الإنسانية الجديدة ولهذا سمي لاهوته اللاهوت الثقافي^(١) .

ولكن ظهر من حكم على جميع الأحكام الفلسفية بانها خالية من المعنى ، وزعموا انه لا توجد أية طريقة تجريبية للتحقق من الميتافيزيقا واختبارها، ومنها حُكم على الدين وقضاياه إنها غير معبرة عن الواقع ، و يُعدّ "جون ويزدام" ^(*) أول من طبق آراء الوضعية المنطقية على التعاليم الدينية ، اذ صرح بأن الواقع محايد وباطل المفعول حيال ادعاءات المؤمن والملحد ، فهو لا يؤيد اياً منهما ولا يحدضه ، ومن ثم فان القضايا الدينية خالية من المعنى^(٢) .

ولابد من الإشارة الى ان المناهج الوضعية^(**) في رؤيتها لموضوع الإلهوية تخالف الرؤية الإسلامية أو الفكر الإسلامي ، وذلك من جوانب مختلفة سواء من جهة تاريخها ، أو من جهة طبيعة الموضوع ، أو من جهة كيفية الإيمان بالإلهوية ، وحتى من جهة المواقف الاستثنائية التي تناولت دراسة العقائد الإسلامية ، من هذه الجوانب المختلفة نجد الرؤية الحدائية، تستبعد موضوع الإلهوية وتركز على الإنسان إذ تبرزه من زاوية انثربولوجية تاريخية ومن منظور مقارن ، وترتب عن الخوض في موضوع الإنسان وجعله المحور الرئيس بدل الإلهوية ، تغيير آخر ايضا يتجلى في التركيز على العقل بدل الوحي^(٣) .

(١) ينظر ، ملكيان ، مصطفى ، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٢١ .

(*) جون ويزدام Wisdom john ١٩٠٤م- ١٩٩٣م؛ فيلسوف انكليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة كامبرج وجامعة أوريغون ، من اعماله " التأويل والتحليل ومسائل العقل والمادة " و" الفلسفة والتحليل النفسي " (ينظر، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ، <http://en.wikipedia.org>)

(٢) ينظر، جعفري ، محمد ، العقل والدين ؛في التصورات المستترين الدينيين المعاصرين ، تعريب حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت، ط١، ٢٠١٠م ، ص ٢٩٢-٢٩٣ .

(**) الوضعية ؛ اتجاه فلسفي ظهر في القرن العشرين يعول أساساً على التجربة ويهدف الى تحقيق الدقة والبناء المنطقي للمعرفة العلمية ، وأطلق على هذا الاتجاه أيضا أسم التجربة " التجربة المنطقية " والوضعية المنطقية أسم أطلقه " بلومبرج " و" فيجل " عام ١٩٣١ م على مجموعة الأفكار الفلسفية التي تميزت بها "جماعة فينا" بزعامة مؤسسها " شليك " عام ١٩٢٤م ، مع جماعة علماء الرياضة والفيزياء فضلا عن فلاسفة تبناوا هذا الاتجاه) ينظر، إبراهيم ، زكريا ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مصدر سابق ، ٢٦٧-٢٨٨).

(٣) ينظر ؛ انميرات ، د . عبد العزيز ، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، ط١ ، المملكة العربية السعودية ، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م ، ص ٢٥٢ .

وفي العقيدة الإسلامية الإلوهية حقيقة وليست فكرة كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة الوضعية ، بل هي الحقيقة المطلقة التي أوجب الإسلام العلم بها كما في قوله تعالى (اعْلَمَنَّ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)^(١)، كما بينت نصوص القرآن الكريم ما يجب إعتقاده في الله عز وجل بمعرفة أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى ، هذه المعرفة التي كلما كانت صحيحة مطابقة لنصوص الوحي كلما عمقت إيمان الإنسان بالله تبارك وتعالى ، ولأهمية عقيدة الإلوهية خصها القرآن الكريم بالحديث فتناولتها آيات كثيرة من مختلف سور القرآن الكريم حتى اعتبر موضع الإلوهية أحد المحاور الرئيسية التي دار حولها الخطاب القرآني، ولأهمية هذا الموضوع أيضا رتب الفلاسفة وعلماء الإسلام علم التوحيد أو مبحث التوحيد^(٢) في قمة هرم البنية المعرفية الإسلامية ، واعتبروه هو أشرف العلوم على الإطلاق وأعلاها مكانة ، وبينوا ان هذا الشرف الذي خص به هذا العلم إنما هو من شرف موضوعه ، وموضوعه هو الذات العلية سبحانه وتعالى ، والإيمان به هو سر السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة^(٣)، ومنه وصل الحديث إلى قضية الوحي وثبوته ، واعتباره عند الحدائثيون ظاهرة ، حيث كان لهيمنة العقل التجريبي أثارها التي انعكست على رؤية الإنسان بالنسبة للوحي، أو إخضاعها للذات المفكرة أو الذات الباحثة .

المطلب الثالث : الوحي

القضية المحورية التالية بعد الإلوهية هي تفسير وتوضيح مسألة الوحي والنبوة وفهمها وإدراك ماهيتها ، وهي من البحوث التي كانت ولا تزال مثار بحث وجدل ، ويذكر أحد دعاة تجديد الفكر الديني (إن جوهر التجديد يتمثل في تقديم فهم جديد لظاهرة الوحي تكون متناسبة مع الصورة التي يحملها الإنسان الجديد عن نفسه وعن العالم المحيط به)^(٤)، بل يذهب بعض المفكرين أن طبيعة الخلاف بين الأديان إنما هو ناشئ عن اعتقاد كل دين من الأديان بأنه يمثل الدين الصحيح

(١) سورة محمد ، الآية : ١٩ .

(٢) ينظر ، الجبوري ، نظلة أحمد نائل ، الفلسفة الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد، بغداد ، ط ١ ، ١٤٤١هـ - ١٩٩٩م، ص ١٥٥-١٥٨-٢٢٦

(٣) ينظر ، الخشت ، محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٦٠ .

(٤) قريشي ، فردين ، تجديد الفكر الديني في إيران ، مصدر سابق، ص ٨٣ ، عن شبستري ، محمد مجتهد ، هرمينوطيقا الكتاب والسنة ، طرح نو ، ط ١ ، طهران ، ١٣٧٥هـ ش - ١٩٥٦م ، ١٤٧ .

والناشئ عن الفهم الصحيح للوحي الإلهي أو " للكلام المقدس " ومن ثمّ راح كل دين يقوم بكتابة تاريخ للنجاة خاص به وحده ، و(ان التشكييلة المعرفية الخالدة والثابتة ما هي في الواقع إلا عبارة عن تأويل البشر وإسقاطاتهم وطريقة فهمهم للوحي ، ذلك ان الوحي "او الكلام المقدس " لا يمكن ان يصل الى عامة المؤمنين ويترجم الى واقع محسوس إلا عن طريق التفسير والتأويل)^(١) لذا توجد أشكال متنوعة في الأديان للوحي ، وهو يعتبر بالنسبة اليينا أكثر فهما وإدراكا ، "الله "يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه^(٢) ، في حين ان علم الأديان الغربي (لا يتحرك باتجاه تقصي الحقائق لتفهم حقيقة وجود الوحي ، وماهيته ، وطريقة اتصال الرسول ، والوظيفة التي اضطلع بها ، وحدود المعارف التي قدمها للبشرية)^(٣) ، بل افترض علم الأديان الغربي^(*) بشرية المعارف البشرية ، كون هذا العلم اعتمد في بحثه (على منهج دراسة الظواهر ، الذي تم توظيفه في أوروبا لدراسة الظواهر الدينية ، وعد التجارب النبوية والصوفية من مستوى واحد باعتبار انها تجارب بشرية كالفن والشعر والموسيقى وصناعة القصة وغيرها من مناحي الإبداع عند الإنسان)^(٤) وفي الدراسات الفلسفية قد برزت المواقف من قضية الوحي بأشكال مختلفة^(٥) مع الإشارة ان قضية الوحي بحسب احد الباحثين ، لم يكن لها نظير في الموروث الفلسفي اليوناني فمنهم : من أنكر الوحي مطلقاً ، ومنهم استغرب نزول الوحي على البشر .

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ .

(٢) الخشت ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٨٥ .

(٣)الناصر ، غالب ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، مركز الفكر الإسلامي المعاصر ، ط١ ، ١٤٢٣٣ هـ - ٢٠١٢ م ، ص ٢٥٤ .

(*) مصطلح علم الأديان هو الترجمة الحرفية للكلمة الألمانية Religionswissenschaft المستعملة للمرة الأولى من جانب ماكس مولر سنة ١٨٦٧ م ، (ينظر ؛ مسلان ، ميشال ، علم الأديان مساهمة في التأسيس ، ترجمة عز الدين عناية ، ط١ ، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث "كلمة" والمركز الثقافي العربي ، بيروت - الدار البيضاء ، ص ١٦)

(٤) الناصر ، غالب ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، لمصدر سابق ، ص ٢٢٢ .

(٥) ينظر ؛ مذكور ، د إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج ١ ، دار المعارف بمصر ، ط٣ ، ص ٧٤-٧٤ ، وينظر أيضا ؛ الجبوري ، د نظلة أحمد نائل ، الفلسفة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ١٧٦ ، وص ١٨٠ ، ص ٢٠٥ .

ومنهم فسر الوحي بصور مختلفة تدور بين اعتباره ، مجموعة أحاسيس ومشاعر وبين من عده تجربة روحية^(١) ، ومنهم أخذ بالفهم الإجمالي للمقدس عند من نزل عليه الوحي ، بطريقة الحدس والغريزة التي هي عين الوحي بنظره ، وليس بتوسط قوى وصفها بالمتعالية من ملك يدعى جبريل { عليه السلام } ، ثم كيف تحرك النبي على تبيان هذا الفهم الإجمالي من خلال التفصيلات اللغوية^(٢) وفي المقابل أمن الإنسان بالوحي، وصدق بما جاء به الأنبياء^(٣) . (إذا كان الفرد هو المخاطب بالخطاب النبوي ، فان الدين سيتحرك في واقع المؤمن باتجاه المعراج المعنوي ...فهذا المؤمن يريد الدنيا للدين لا انه يريد الدين لإحياء الدنيا)^(٤) .

هكذا كان التعاطي مع الوحي إلا إن القرنين الأخيرين شهدا في الغرب تأكيداً أكبر على هذا الموضوع ، وليس من الضروري ان يكون الاهتمام متفرعاً على القبول ، بل ربما كان العكس هو الملاحظ ، فقد كان لهيمنة العقل التجريبي آثارها التي انعكست على رؤية الإنسان بالنسبة للوحي ، كل ذلك كان قد برز في بلاد الغرب التي شهدت ثورة علمية ، لم تدع ما يمكن الركون إليه إلا أصل الشك الذي لم يشك فيه ، والتجربة في المرحلة الثانية ، لقد اخذ البحث عن حقيقة الوحي بعداً آخر وظهرت رؤى يمكن الإشارة الى بعض منها :

أ- نظرية التجربة الدينية ؛ تبين هذه التجربة ((ثلاثة أركان : الله ، النبي ، المواجهة ، وقد ظهرت هذه النظرية في القرن التاسع عشر من قبل الليبراليين ، وكان لها دواعيها في الواقع

(١) ينظر، سروش ، عبد الكريم ، العقل والحرية ، مصدر سابق ، ص ١٢٦ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، القران من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ٩٥-٩٦ ، وينظر أيضا ، الناصر ، الشيخ غالب ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، مصدر سابق ، ص ٢٥٩ . ، وينظر أيضا ، سروش ، عبد الكريم ، العقل والحرية ، ترجمة أحمد قبانجي ، دار الفكر الجديد ، النجف الاشرف ، ٢٠٠٦م ، ص ١٢٧

(٣) ينظر ؛ آل ياسين ، د . جعفر ، فيلسوف عالم ، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي ، ط ١ ، دار الأندلس ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٤م ، ص ٢٠٧ ، وينظر ايضا ؛ عفيفي ، د . زينب ، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي ، دار الوفاء بلاط ، الإسكندرية ، ص ٤٢٥ ، ينظر أيضا؛ مسلان ، ميشال ، علم الأديان مساهمة في التأسيس ، ترجمة عز الدين عناية ، ط ١ ، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث "كلمة" والمركز الثقافي العربي ، بيروت - الدار البيضاء ، ص ١٤ ، ص ٥٥

(٤) سروش ، عبد الكريم ، العقل والحرية ، مصدر سابق ، ص ١٢٦ .

المسيحي آنذاك منها ؛ نقد الكتاب المقدس ، دحض الإلهيات الطبيعية من قبل هيوم (*) (١٧١١م- ١٧٧٦م) (١) والآراء عن تعارض الدين والعلم (٢). وآراء تعتقد ان الدين بإمكانه ان يرضي المضامين العلمية ، وان يعطي معنى للتوجه نحو العلم ، كما ان الدين والعلم يسهم كلا منهما في فهم الطبيعة، ومن ثم الأخذ منهما رؤية أعمق للحقيقة (٣).

ب- (نظرية الفعل الكلامي Locutionary act ؛ وهي نظرية تنسب الى "نيكولاس ولترسترف" ولكنها بحسب "ثيودور نولدكه" فكرتها تنسب لفيلسوف اللغة المعروف "جي ال . استين " (٤).

والتي تتضمن ان الوحي عملية كلامية لفظية وجُمَل تلقى على النبي (٥) ، ان مثل هذه الآراء كان لها انعكاساتها لدى المحدثين من المفكرين المسلمين ، فقد حاولوا تطبيقها على الوحي الإلهي وسببه برأي الباحث ما ورد في الاصطلاح أصله) التفهم ، وكل ما فهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب فهو وحي (٦) ، ووصل الأمر الى ان عدَّ الوحي بالنسبة الى النبي مجرد إحساس

(*) دافيد هيوم ؛ فيلسوف اقتصادي ومؤرخ إيرلندي ، وتتلذ على لوك وبركلي ، ومن إعماله ؛ رسالة في الطبيعة البشرية ، محاولات أخلاقية وسياسية ، محاولات فلسفية في الفهم البشري ، التاريخ الطبيعي للدين ، محاورات في الدين الطبيعي (ينظر، الفا ، زورني ايلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ج٢ ، ص ٥٧٤).

(١) ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين ؛ مجلة المحجة ، العدد ٨-ثنا ، مصدر سابق، ص ٦٦-٧٨. وينظر أيضا ، نصر ، سيد حسين، نزع القداسة عن المعرفة في الغرب ، مجلة المحجة ، العدد ١٧ ، ٢٠٠٨م- ١٤٢٩هـ ، ص ١٧١-١٧٢ ، وينظر ايضا ، نولدكه ، ثيودور ، تأريخ القرآن ، ترجمة د. جورج تامر ، تعديل فريدريش شفالي ، منشورات الجمل ، كولونيا" ألمانيا " ، ط٤ ، بغداد ، ٢٠٠٨م ، ص ٢٥.

(٢) كلشني ، مهدي ، حوارات العلم والدين ؛ قراءات في أسس العلاقة وأطرها المنهجية ، تعريف ، د. علي محمود مُقلد ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٩م ، ص ٣٧٨.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤) نولدكه ، ثيودور ، تأريخ القرآن ، مصدر سابق ، ص ٢٥.

(٥) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٢٥.

(٦) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥٧١.

بالخشية والمحبة والهيبة والطاعة باتجاه المبدأ المقدس، وخرجت من صدف الزمان والمكان في تجربة دينية ننطلق منها وعلى ضوءها يجب إحياء ما يعرف بـ"الدين التجريبي"^(١)، بينما اعتقد آخر إن الوحي ليس عملية ارتباط واقعي بين النبي والملك مثلاً، وما يتراءى له وكأن شخصاً يأتيه ويردد النداءات والتعاليم في أذنه وقلبه^(٢)، وهو كلام تحدث "تيودور نولدكه" عنه في كتابه تأريخ القرآن^(٣)، ولذلك اتنى المفكر محمد أركون على "نولدكه" في معرض حديثه عن بحثه تاريخية القرآن الكريم وجمعه وتدوينه ونسبه الى الأدب الشفاهي^(٤)، وكذلك مقارنة "عبد الكريم سروش" النص القرآني بالشعر خلافاً للحقائق التاريخية والبحث السردي المعاصر الذي حاول اثبات انتساب النص القرآني الى أعلى نماذج التقنية السردية ومن ثم اختراق حدود الحضارات والأزمنة والأمكنة^(٥)، بينما بحث "عبد الله دراز" وكذلك "مالك بن نبي" (١٩٠٥م -١٩٧٣م) بحثاً دقيقاً في رسم معالم الصلة بين القرآن الكريم والمرسل، تكشف عن قدرة خالقه، ورعاية موضوعه، وتصوير الذات المحمدية واسطة لعلم غيبي مطلق^(٦)، ومن هنا جاء التفكيك بين البحث الديني الذي يوظف التاريخ وأقوال العلماء وفلسفاتهم، وكتابتهم الأدبية، في المجالات كافة من أجل بناء وإنتاج منظومة دينية عقلية موازية للمنظومة النصية^(*)، والبحث في الدين من

(١) ينظر، سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٢) ينظر، سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف ٢٠٠٦م، ص ٣.

(٣) ينظر، نولدكه، تيودور، تأريخ القرآن، المصدر سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٤) ينظر، أركون، د محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٥) ينظر، الناصر، الشيخ غالب، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٦) ينظر، المصدر نفسه، ص ٢٤٣. عن مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، ط ٩، دمشق، ٢٠٠٩م، ص ١٨٣.

(*) يشار هنا ان أركون استخدم ما يسميه "المدونة النصية" وهو مصطلح لساني كما يقول عنه هاشم صالح مترجم اغلب كتبه؛ "المدونة المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي corpus وكان يمكن ان نترجمه بالمجموعة النصية او النصوصية، فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص " او سور " مختلفة الطول، وقد عدل أركون عن مصطلح السورة لكونها مشحونة بالمعاني الإيمانية (ينظر، أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، هامش المترجم، ص ١١٤).

موقع النقد الخارجي لنصوصه ، وبناء تصورات جديدة عن النبوة والوحي والقرآن الكريم ، أي التفكيك بين المعرفة الداخلية المستندة إلى الكتاب المقدس ، بتعبير آخر أنتاج منظومة دينية من داخل النص الديني ، وبين المعرفة الدينية الفلسفية من خلال نظرية المعرفة ، والملاحظ إن في اصل هذا البحث منهجا هو جزء من البحث في تاريخ الأديان ، ورصد لحركة تطورها من الخارج ، أي من خارج الفكر الديني ، الذي هو جزء أساسي من علم الأديان الذي تطور في أوربا بعد التخلص من سلطة الكنيسة والبحث الميتافيزيقي ، فجاء البحث كفلسفة علم ، ومعرفة بعديّة ، ومن خارج الدين⁽¹⁾ ، ومع تطور البحث العلمي أبان عصر النهضة وما جاء بعده من عصري الأنوار والحداثة ، تطور البحث الفلسفي باتجاه ما يعرف اليوم بفلسفة العلوم ، ومن هنا جاءت المقاربة بين الفلسفة التي تهتم بالدين ، وبين فلسفة العلوم⁽²⁾ ، على غرار ما فعل "كانت" في نظريته للتمييز بين المعارف القبليّة الموجودة عند الإنسان والتي يستفيد منها كقبليّات معرفية في دخول أي معرفة عقلية أو تجريبية ، (والتي تتضمن القول بتقديم مبادئ العقل على التجربة تقدما مطلقاً ومع انه لا مجال لتطبيق المعرفة الا في حدود التجربة ... ، و تقدم مبادئ العقل على كل إدراك حسي ... والتجربة لا تكفي لتفسير تكون هذه المبادئ ، فإذا صح هذا التعريف كانت القبليّة المطلقة منطقيّة، لا زمانية ، والمعنى القبلي هو المعنى الفطري ، الذي لم يستمد من التجربة ، والاستدلال القبلي هو الاستدلال المبني على قواعد العقل لا غير ، كالدليل الانطولوجي على وجود الله {تعالى} وهو الدليل الذي وضعه القديس " أنسلم " ، واخذ به " ديكرت " وخلصته ان وجود الله { تعالى } لازم عن ذاته⁽³⁾ ، والمعرفة البعدية التي تدرس المعرفة المتحققة في الواقع وفق الرؤية الكانتية منهجيا ، والتي طبقها في كتابه " الدين في حدود العقل المجرد " حيث ميز بين علم اللاهوت المستند الى معطيات نصوص الكتاب المقدس عند المسيحية ، وبين علم اللاهوت المستند الى المعرفة العقلية ، وهنا يرى "كانت" ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يمكن ان يتعارض مع العقل المحض ووسيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب ، ولقد قام "كانت" بتأويل نصوص العهد الجديد تأويلا عقليا محضا ، وبرأيه ان ذلك يتم بتخليص العقيدة

(1) ينظر، الناصر ، الشيخ غالب ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، المصدر السابق، ص ٢١٤ . وينظر أيضا سولمون ، روبرت س ، الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص، مقدمة المترجم ، مصدر سابق ، ص ٨ .

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

(٣) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ص ١٨٤ - ١٨٥ .

المسيحية من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية ، (ولا يستند "كانت" فقط في تسويغه لحتمية التأويل الى سند عقلي محض ، كما هي عادته ولكنه يلجأ كذلك الى الحجة التاريخية ، فيذكر أن المؤسسات الدينية سعت إلى " فهم الوحي " على نحو يجعله متفقا مع القواعد العلمية العامة للدين العقلي المحض ، لان الجانب النظري الموجود في إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية^(١) ، وعلى هذا الأساس تبنى " كانت " الدين العقلي المحض المؤسس على الأخلاق والمنتهي اليها ، واستبعد الطقوس والشعائر والعبادات الموجودة في الأديان التاريخية ، وجعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي المحض^(٢) ، ويبدو ان السبب في نقد "كانت" للدين المسيحي تحوله الى سلطة ومؤسسه وكنيسة ، وأصبح تاريخيا وضعيا " بالمعنى الهيجلي " يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة^(٣) .

(١) الخشت ، محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٣٨ .

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

(٣) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

الفصل الثالث

المسائل الفكرية والدينية عند محمد أركون

المبحث الأول : مفهوم الدين عند محمد أركون

المبحث الثاني : موضوعات فلسفة الدين عند محمد أركون

المبحث الثالث : الإلهوية عند محمد أركون

الفصل الثالث: المسائل الفكرية والدينية عند أركون توطئة

كان ولا زال الدين هو البعد المقدس في حياة الفرد والمجتمع لما فيه من جنبه ونفحة إلهية ، أي ان موضوع الإلوهية أو موجود يختلف وجوده عن الوجود الإنساني أو آلهة يتوجه إليها الإنسان ويرى فيها قوة غير متناهية أمرا ضروريا لم يستغني عنه أبدا ، أدركه بالعقل وبالعقل وحده تميز الإنسان عن غيره من الموجودات ، وبه كرم الله تعالى الإنسان ، وأعطاه من الخصائص والقدرة والطاقة ما لم يعطي أحد من المخلوقات قال تعالى (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) ^(١) و(إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) ^(٢) و (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ) (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم) ^(٣)، مما دفع ببعض الباحثين الى القول (لعل فكرة الإلوهية كانت الحائل الأعظم الذي وقف دون البحث في حقيقة الدين ... وان الأديان في تطورها نحو أوج الكمال الوجودي إنما تعبر عن وجود هذا الموجود السامي في عقيدة الإنسان الأول – فالدين أذن – او بمعنى أدق "الله" – بديهية أولية اخذت منذ فجر الإنسانية وكذلك الى ليلها – وهي أعظم الفكر؛ لأنها أولها وأساسها ووجودها) ^(٤). مما يعني ان الدين في حقيقته الهي سماوي ، شرع للإنسان للسير نحو أوج الكمال والجمال في الدنيا .(ولا يوجد أي مجتمع بشري الا وفيه دين أيا تكن طبيعة هذا الدين ونوعيته ...فالحاجة الى التدين هي ظاهرة ...الدين يهدئ من روع الإنسان او من قلقه الميتافيزيقي ويشعره بالطمأنينة) ^(٥).

ولذا كانت هناك دعوات الى التوجه بين الحين والآخر الى بحوث معرفية من أجل تجديد الفهم الديني أو تجديد الفكر الديني بما يجعله مناسباً مع تطور الحياة ومتطلبات العصر ، حيث سعى المفكرون والفلاسفة الى الفصل بين الدين والفهم له ، ولنصوصه ومن ثم كان (الفهم الديني هو الاستنتاجات المأخوذة من الدين ، والنص الديني – بمعناه العام – مطلق ، أي لا يختلف باختلاف الإنسان او الزمان او المكان ، بينما الفهم الديني قد يختلف) ^(٦) ، ومن ثم وظفت في نفس مجال البحث ألفاظاً ومصطلحات ومفاهيم حيث كان استعمال الألفاظ نفسها في المجالات المختلفة مبعثاً للدراسات، ولكن من البحوث ، كما تجمع كل الدراسات والبحوث (المصطلحية والمفاهيمية

(١) سورة التين ، الآية ٤ .

(٢) سورة الإنسان ، الآية ٢ .

(٣) سورة العلق ، الآيات ٢،٣،٤،٥ .

(٤) النشار ، علي سامي ، نشأة الدين ؛ النظريات التطورية والمؤلهة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، جمهورية مصر العربية – القاهرة – الإسكندرية ، ط١ ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م ، ص ١٢-١٣ .

(٥) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ١١٤ .

(٦) شقير ، الشيخ محمد ، دراسات في الفكر الديني ؛ فلسفة الدين والكلام الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ، ص ٣١ .

على ان المصطلحات والمفاهيم تمثل مفاتيح العلوم ، وهي نواة وجودها ، ولا يمكن لها ان تؤسس مفاهيمها ومعارفها دون ضبط هذا الجهاز المصطلحي الذي يؤسس هوية كل علم من العلوم ، بل تتفاضل العلوم بمدى تطور جهازها المصطلحي ومسايرته للنظريات العلمية الخاصة به ، فتنتم ظاهرة المصطلح بشموليتها لتخص كل المعارف والعلوم ولكنها تتوسل باللغة لصناعة مصطلحاتها ، فيتساق المفهوم مع صناعة مصطلحه في أنساق معرفية تحددها الأسس الفلسفية والمنطقية لتكوين المفهوم^(١) ، وهذا ما يلهم الباحث إلى أن يديم العمل على توضيح الرؤى ، والمعاني التي أضافها هؤلاء الى المفاهيم المتداولة ولكي يسלט الضوء على عملية تبيئة المفاهيم^(*) التي قاموا بها عند البحث ، والتي أدخلت حيز التداول في البحث الفلسفي. على الأقل لجهة التمييز بين ما هو دين وبين ما هو فكر ديني ، والمتمثل بالمعرفة البشرية للدين كما بدا الدين حاجة إنسانية في كل المجتمعات البشرية ، لكونها (بحاجة الى نظام من العقائد والقيم والمعارف من اجل تبرير " نظامها " وتأمين شرعيته والحفاظ عليه ، وكان الدين حتى ظهور الايديولوجيات العلمانية الحديثة هو الذي أمن وظيفة التبرير هذه والتي لا بد منها)^(٢) ، كما نجد مؤشرات ودلائل على اعتقاد كامن وممارسات ترتبط بالمفهوم العام للدين في أقدم ما عثر عليه من آثار لإنسان في أساس البشرية الأولى في التاريخ^(٣) ، (فالدين ، وكما كان او مرس في المبتدى ، هو تقى ووازع ، خشية ومناجاة ، شعور بالضالة وربما الحقارة ، إزاء المبدأ الكوني ، انه دائرة من دوائر الحياة ، او بُعد من أبعاد الكينونة يصل ما بين الشاهد والغائب ، او المرئي او اللامرئي، أي بين الكائن البشري والسر الأعظم)^(٤) للإنسانية جمعاء.

ومن هؤلاء المفكرين "محمد أركون" في مشروعه النقدي " الإسلاميات التطبيقية " و"لأنه كان يكتب بالفرنسية " وحاول توظيف وتبيئة مفاهيم ، نذكر بخاصة ، تلك المفاهيم التي استعملها أركون في قراءته قضايا في النص القرآني ، او كما يسميه " المؤسس " ، وهي مستلة بمعظمها من آخر ما تم انجازه في ميدان العلوم الإنسانية واللغة والمجتمع في الغرب . فكيف طبق أركون البحث النقدي حول الدين؛ وما هي الموضوعات التي تناولها وسلط عليها أدواته ومنهجه ؟ وما هي نظرتة الى أهم موضوع في الدين " الإلهوية " من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج ؟ . والباحث يبدأ ببيان مفهومه للدين .

(١) الميساوي ، د . خليفة ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، دارالامان ، ط١ ، الرباط ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م ، ص ١٥ .

(*) تبيئة المفاهيم ؛ عملية يضطر المفكر إليها وذلك بالاستعانة بأدوات منهجية وبمفاهيم منقولة في حقل عمله ليستخدمها في أبحاثه ، ويجتهد في جعل هذه المفاهيم مألوفة من قبل البيئة المنقولة إليها ، كالاستعارة عندما يضطر إليها المفكر مثلا ؛ يستعير منها ما أو مفهوما محدد ، فانه سوف يضيف عليه طابعاً خاصاً ذاتياً او لوناً مختلفاً ، حتى ولو تم ذلك بينه وبين نفسه فقط . (ينظر ؛ أبي نادر ، د. نائلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط١ ، حزيران - يونيو ٢٠٠٨ م ، ص ٥٦٢)

(٢) أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٧٨ .

(٣) ينظر ، النشار ، علي سامي ، نشأة الدين ؛ النظريات التطورية والمؤلهة ، مصدر سابق ، ص ١٣

(٤) حرب ، علي ، الإنسان الأدنى ؛ أمراض الدين وأعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، دار الفارس للنشر والتوزيع ، بيروت - الأردن ، ط٢ ، ٢٠١٠ م ، ص ٥٤ .

المبحث الأول : مفهوم الدين عند محمد أركون

الدين في فكر محمد أركون ظاهرة ثقافية كبرى ، و(الدين او الأديان في مجتمع ما ، هي عبارة عن جذور ، ولا ينبغي علينا هنا ان نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي)^(١) ، لان هذا التفريق او التمييز سببه (مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية او رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما)^(٢) بعكس العلمانية التي يؤمن بها أركون فانه يعلن (بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء ، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة)^(٣) ولذا يعدّها ظاهرة في حياة المجتمعات البشرية تتطلب الدراسة والتحليل ، وهذا نص عبارته (دراسة الأديان بصفتها ظاهرة ثقافية كبرى عاشتها البشرية خلال قرون وقرون)^(٤) ، ومقاربات على ضوء علوم الإنسان والمجتمع ؛ وتوظيف هذه العلوم على جميع المسائل الدينية والفكرية ، وخصوصا التي تناولها الاستشراق وشخصها بفكره لكي تُستعاد من جديد وتدرس على ضوء التعاليم المستحدثة ، والاستكشافات المضيئة للعلوم الإنسانية ، كعلم الألسنيات لدراسة النصوص المقدسة أو التراثية^(*) ، وكعلم السيميائيات أو الدلالات اللغوية وغير اللغوية وكعلم النفس التاريخي الذي ازدهر كثيراً في فرنسا داخل إطار مدرسة الحوليات ، والنقد الديني و في مجال التاريخ المقارن^(**) للأديان فإن أركون يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد للنصوص

(١) أركون ، محمد ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٦م ، ص ١٤٥ .

(٢) أركون، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية ، الغرب ، مصدر سابق، ٢٣ ، وينظر ايضا، بريش؛ محمد الرجراجي ، الإستشراق العربي ؛ دراسة نقدية لإعمال البرفيسور محمد أركون ، مجلة الهدى العدد ١٩ صفر ١٤٠٩هـ - أكتوبر ١٩٨٨م ، ص ٣٤ .

(٣) أركون، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية ، الغرب ، مصدر سابق، ٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(*) ويؤكد أركون على أهمية هذا العلم للتربية الدينية وبيان وظائفه الرمزية في الحياة البشرية وفي تاريخ البشر بل(العلم الأول الذي يجب ان نعلمه لأبنائنا بكل دقة هو علم اللسانيات ، لأنها هي التي تمكننا من أدراك دور الاستعارة في الخطاب القرآني ، دور الاستعارة في الخطاب الإنجيلي ، والخطاب الديني المؤسس للأديان(ينظر؛ مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، حوار أجراه معه عبد الجبار الرفاعي ، العدد ٤٩ - ٥٠ ، مصدر سابق ص ٢٣) .

(**) التاريخ المقارن ؛ يُعدُّ احد أشكال الكتابة التاريخية التي تستهدف دراسة التاريخ استنادا إلى موضوعات =

المقدسة ، و يستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم و الجديد " أي التوراة ,والإنجيل" من أجل تطبيقها على القرآن وكعلم الاجتماع الديني والسوسيولوجي(*) والنقدي، كونه ظاهرة ملازمة لحضور الدين واستمراره في الحياة البشرية ، وهذا ما يراه أركون عندما يقول (نحن نعلم أن تطبيق المناهج التاريخية الحديثة على كل مجتمع من المجتمعات العربية والإسلامية يشكل ضرورة ملحة وعاجلة من أجل فهم ماضي هذه المجتمعات لإضاءة المشاكل والانغلاقات والتأزمات التي تعاني منها في الحاضر)^(١) كونها تشحن كتابة التاريخ بالحماسة والبطولة ، ويقدم صورة مستقيمة خطية عن التاريخ^(٢) كما هي بكل أبعادها وأنثروبولوجي نقدي مقارن^(٣) ،

= أو ظواهر عامة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية . وهذا النمط من التاريخ حينما يدرس هذه الظواهر أو إحداها فهو يحرص على تتبع الحالة موضوع الدراسة على أوسع مدى من أجل المقارنة بين صورها وأوضاعها في شتى المجتمعات والأزمان. من هنا فان التاريخ المقارن يتجاوز الحدود المحلية والقومية إلى الكونية والعالمية والحقيقة ان هذه المنهجية في دراسة التأريخ ما كان لها ان تظهر بالصورة بكل أبعادها لولا تلك الثورة المعرفية في مجال الدراسات التاريخية التي أدت الى تلاقي التاريخ وتفاعله مع بقية العلوم الاجتماعية والإفادة من نظرياتها ومناهجها في فهم التاريخ ودراسة أحداثه . (ينظر؛ الملاح ، الدكتور هاشم يحيى ، المفصل في فلسفة التاريخ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٧م ، ص ٤٨٥ - ٤٨٩) .

(*) نضيف هنا بالإضافة الى ما ذكر في الفصل الأول؛ سوسيولوجيا أو سوسيولوجي؛ sociology ، او علم الاجتماع social science هو العلم الذي يدرس المجتمعات و القوانين التي تحكم تطوره و تغيره ، ترجع أصول علم الاجتماع لعصور قديمه في اليونان حاول ديمقريطس و أرسطو و أفلاطون و لوكريتيوس تفسير أسباب التغيرات الإجتماعية ، و القوى التي تحرك حياة الناس و أصل الدولة و القانون و السياسة. ونجد في كتابات ابن خلدون و توما الاكويني و مكيافيللي و مونتيني و اسبينوزا و هيوم و لوك و جان جاك روسو و هيجل عناصر مهمة في دراسة المجتمع ، وكلمة سوسيولوجي كلمة استخدمها أوجست كونت.(المعجم الفلسفي، مراد وهبة ، دار المطبوعات الاكاديمية ، ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ص ٣٧٧ .) وعند محمد أركون السوسيولوجية ؛ العلم الذي يرد كل شيء إلى المجتمع ، واستكشاف التحولات في حياة الإنسان (ينظر؛ أركون ، د. محمد ، لوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٦م ، ص ١٩٠) .

(١) أركون ، د محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٢٢٥ .

(٢) ينظر، أركون ، د محمد ، الاسلام الاخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٥ .

(٣) ينظر ، المقدمة العامة للمترجم الدكتور هاشم صالح على كتاب محمد أركون ؛ نحو نقد العقل الإسلامي ، لمعرفة عدد ونوع العلوم التي وظيفها الدكتور أركون لهذا الهدف (أركون ، د. محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٩ م ، ص ٧) .

كل هذه العلوم برأي محمد أركون ينبغي أن تُجيش بمناهجها ومصطلحاتها من أجل تشخيص هذه الظاهرة وكثير من المسائل في الخطاب القرآني ، وفي الخطاب الإنجيلي ، وفي الخطاب الديني المؤسس للأديان ، ولمن أجل الوصول إلى مفهوم للدين خالٍ من الانحراف الفكري^(*) ، وغير بعيد عن الوظيفة الأساسية للدين التي يعتبرها أركون وظيفة روحية خالصة من الايدولوجيا ، وهذا ما دعاه الى أن يكرر وينبه الى الفرق بين الدين والايديولوجيا أو التعصب والجهل والتقليد في أكثر من موضع في مؤلفاته ، حيث يرى محمد أركون ان الدين (إنما هو ظاهرة من ظاهرات الحياة الاجتماعية تُلاحظ وتُوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية)^(٢) وهذه الرؤية السوسيولوجية للدين بوصفه ظاهرة^(٣)، اعتمادا على نوع من سوسيولوجية الحياة الدينية في كل مجتمع وكفرع من فروع علم الاجتماع ، مع الإشارة إلى الوصف السوسيولوجي للدين في القرون الماضية وفي الوقت الراهن ، كونه يُوقف الباحث على أثر الدين ودوره في المجتمع في "تشكل الوعي"^(**) ويوضح أركون أن (العامل الديني لم يزل قوياً عميق التأثير)^(٤) على الرغم من موقف الغرب في تهميشه أو رفض الدين عند بعضهم أحيانا (موقف يرفع عالياً شعار الإلحاد بصفته التحرير الأكبر للروح من العقائد القديمة البالية للأديان الغارقة في الصراع)^(٥) ، فإن التجارب التاريخية في السنوات الأخيرة قد بينت أهمية هذا العامل وهو ما تدل عليه وأكدته الثورات والحركات ذات البعد الديني في العالم والتي كانت (أعجب دليل أُقيم على دور الدين في

(*) وأركون يقول أنه لا يستخدم أي منهج أو بحث إلا بعد ان أحققه أو أخضعه الى النقد أولا ، أو الى تفكيك الخطاب ثانياً ، ولا أقبل ما يفرض عليّ فرضا . (ينظر ؛ مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، حوار أجراه معه الدكتور عبد الجبار الرفاعي ، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ، العدد ٤٩ - ٥٠ ، مصدر سابق ، ص ٢٧)

(١) أركون ، محمد ، الإسلام أصالة وممارسة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ٩١

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ١٩-٢٠ .

(**) لفظ يستعيره محمد أركون من "هابرماس" في المنظور السوسيولوجيا أو علم الاجتماع ، من خلال التركيز على السؤال ؛ كيف يكون الاندماج الاجتماعي ممكنا؟ باعتباره الإشكال الذي اعترمت فلسفة التواصل لدى هابرماس الإجابة عنه بوصفها فعلا اجتماعيا، لا فعلا له صلة كلية بالوعي الإنساني، وهابرماس من الجيل المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة (ينظر ؛ هابرماس والسوسيولوجيا ، ستيفان هابر ، ترجمة وتقديم محمد جديدي، دار الأمان ، الرباط ، ط ١ ، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م ، ص ٩ ، ص ٢١) .

(٣) أركون ، محمد ، الإسلام أصالة وممارسة ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

(٤) أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، مصدر سابق ، ص ٣١٤ .

التجديد السياسي للشعوب كقوة نضالية موحدة^(١) بل إن هذا يدعو إلى الإيمان بالأثر الاستثنائي للدين في الحياة البشرية وأبدية الدين وتجلياته وتمثلاته وتعبيراته على مر التاريخ ، واستيعاب معارف ذلك الدين وهذا ما يؤكد أيضا إن الأديان تنتجها المجتمعات كما يصرح أركون " أو الفاعلين الاجتماعيين"^(٢) ، و(الواقع إن التوتر ما بين أساليب التصور وطرق تشكيل المعارف والتعبير عنها ينبغي ان يدرس دائما من خلال الأطر الاجتماعية التي تنتج هذه المعارف والتصورات ، ومن خلال الضغوط السياسية التي تقود مختلف الفئات)^(٣) ، وليس ذلك فحسب بل أنها تعمل على تكييف الدين بحسب مطالب الطبقة السائدة أو المهيمنة إذ نجد علاقة حميمة بين الدين والطبقات والعائلة وبين القيم الدينية والقيم المستمدة من الواقع الطبقي والقبلي بل كثيرا ما تتغلب القيم الطبقيّة والقبليّة على القيم الدينية ، وفي مثل هذا المجتمع ليس الدين هو مفتاح المجتمع ، بل على العكس ، إن المجتمع هو مفتاح فهم الدين ، وإن المجتمع هو المنتج للدين، لأنه مهما كانت درجة عملية الإنتاج هذه فإن المجتمع يظل يتفاعل بعوامل أخرى منتجة له وخاصة العامل الاقتصادي والسياسي والديموغرافي^(٤)، أي تدور فلسفة أركون حول أدراك العلاقات بين جميع المكونات لأي مجتمع بشري ، مثل (دراسة البنى المادية ، والمعنوية ، أي دراسة تأثير العامل الاقتصادي مثلا ، والعامل العقلي ، أي الأفكار السائدة التي تبني منظومة فكرية تجعل العقل يقبل أفكار ويرفض أخرى ، بل تجعل من المستحيل عليه أن يتقبل أفكار بعينها ، لأنها ستكون شاذة بالنسبة إليه)^(٥) . والاهم في البحث ان أركون يحلل ما يفضل تسميته " الظاهرة

(١) أركون ، محمد ، الإسلام أصالة وممارسة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

(٢) ينظر ، لقاء مع الدكتور محمد أركون ، محطة العربية الفضائية في برنامج اضاءات ،

. <http://tubemate.net>

(٣) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٨م ، ص ٢٠٩ ، وفي موضع آخر يشير محمد أركون إلى هذه الضغوط أو الهيمنة بما يصطلح عليه هو " العقل المهيمن " (ينظر ، أركون ، محمد ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت - لبنان ، ط٤ ، ٢٠١٠م ، ص ٧٧) .

(٤) ينظر ، صالح ، د . هاشم ، الانتفاضات العربية ؛ على ضوء فلسفة التاريخ ، دار الساقي ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠١٣م ، ص ١٦٢ .

(٥) الحسن ، د . مصطفى ، الدين والنص والحقيقة ؛ قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠١٢م ، ص ٨٧ .

الدينية " بمعنى آخر ظاهرة الأديان في تاريخ البشرية ، واختلافه مع احد اتجاهين الأكثر انتشارا في فلسفة الدين وهما :

الأول : أن نبحت ونحلل " الدين " كحاجة بشرية بغية الحصول على الحقيقة ، فكل مقدس أو مدنس نشأ بفعل البشر ، ولكنه لا يعتقد بوجود مقدس ولا مدنس على الحقيقة ، وهذا برأيه ناشئ من النسبية المطلقة لها .

الثاني : أن ندرس الدين بعدة نحة إلهية ، تلقاها البشر ، وانحرفوا عنه وحُرفَ مثل عمل اتباع اليهودية والمسيحية ، أو كتأليه ما هو بشري مثلاً ، أو وضع البشر لأديان وعقائد جديدة مثل البوذية (*) والكونفوشيوسية (**). ، ومن ثم ندرس التحولات التي تحدثها هذه العقائد على الثقافات في المجتمع ، ويشير الى نسبية فهم البشر في القدرة على الوصول إليها (1).

وهو أركون يؤيد الاتجاه ، الأول وينبه إلى ضرورة الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة ولا يستثني أي دين بحجة إنه إلهي منزل وغيره بشري زائل أو دنيوي عرضي (2)، وفي تعليق له على كلام الفيلسوف " مارسيل غوشيه" ينقله مترجمه

(*) البوذية: **Buddgism** ديانة عالمية وفلسفة أخلاقية، ظهرت في الهند في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ثم انتشرت بشكل واسع في اليابان والصين والنيبال وبورما وغيرها من البلاد الآسيوية ، وكان لها بعض الانتشار في العالم الغربي منذ بداية القرن العشرين. منشئي هذه الديانة هو سيدهارتا الذي يطلق عليه اسم بوذا بمعنى الرجل المستنير وعنه أخذت هذه الديانة اسمها ومعظم التعاليم البوذية مأخوذة من الفلسفة البراهمانية ولاسيما مفهوم الألم الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود ويستطيع الإنسان التحرر من الألم عن طريق الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة وانغماس المرء في النيرفانا التي تعني الانطفاء، وهي المرحلة التي لا يعود الفرد فيها يحس بنفسه بوصفها ذاتاً، كما يزوب ويتلاشى في الوجود أو الحقيقة الكامنة وراء الوجود الظاهري وهو ما يسمى بالاستنارة. (حسيبة ، د . مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الاردن - عمان ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م ، ص ١١٧).

(**) الكونفوشيوسية ؛ هي مجموعة من المعتقدات والمبادئ في الفلسفة الصينية ، طورت عن طريق تعاليم كونفوشيوس وأتباعه تتمحور في مجملها حول الأخلاق والأداب ، طريقة إدارة الحكم والعلاقات الاجتماعية، وأثرت الكونفوشيوسية في منهج حياة الصينيين ، حددت لهم أنماط الحياة وسلم القيم الاجتماعية ، كما وفرت المبادئ الأساسية التي قامت عليها النظريات والمؤسسات السياسية في الصين ، انطلاقاً من الصين ، انتشرت هذه المدرسة الى كوريا ثم الى اليابان وفيتنام ، أصبحت ركيزة ثابتة في ثقافة شعوب شرق آسيا ، عندما تم إدخالها إلى المجتمعات الغربية ، لذا جلبت الكونفوشيوسية انتباه العديد من الفلاسفة الغربيين .(حسيبة ، د . مصطفى، المعجم الفلسفي ، المصدر السابق ، ص ٥١٥).

(1) ينظر ، الحسن ، د . مصطفى ، الدين والنص والحقيقة :قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت -لبنان ، ط١ ، ٢٠١٢م ، ص ٨٧

(2)ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

"هاشم صالح" في كتاب له بعنوان الانتفاضات العربية لهذا الأخير ((يقول بما معناه: ان ما يقوله مارسيل غوشيه عن انعكاس الأدوار بين الدين والسياسة في الغرب { وهو يفكر بالمسيحية } يتيح لنا ان نفهم بشكل أفضل الوضع الصعب والمتأزم للإسلام حالياً ، فالسيد غوشيه يرى أن المسيحية هي الدين الوحيد الذي رافق هذه الطفرة المعرفية المتمثلة بخروج الدين من الساحة العامة للمجتمع وانفصاله عن السياسة وتحوله الى قضية شخصية تهم وعي الفرد فقط ، وهكذا فقد الدين طابعه القمعي الذي كان يتميز به إبان محاكم التفتيش القروسطية ، وأصبح روحانياً خالصاً لا يلزم أحداً غصباً عنه ولا يقمع أحداً ، وهذا يتوافق مع المبدأ القرآني الأسمى { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ }^(١) ، ثم يردف أركون قائلاً : ولكن المشكلة هي ان هذه الثورة الفكرية والسياسية لم تحصل بعد في العالم العربي الإسلامي ، بل حصل العكس تماماً))^(٢)، ومن هنا تكمن أهمية تشديد محمد أركون على ضرورة تحليل السلوك الديني الفعلي في الحياة اليومية ، وعدم الاكتفاء بتحليل النصوص ونقدها للوصول إلى فهم معرفي للدين وان يمارس التفكير بعيداً عن التأويلات التاريخية الايديولوجية^(٣)، ومع التأكيد على أهمية تطبيق منهجية النقد التاريخي ودراسة البنية الرمزية للخطاب القرآني ودراسة التراث والنصوص الدينية للوصول إلى فهم فلسفي حر وغير مرسوم سلفاً^(٤)، اذ هي واحدة لا تختلف ولا تتغير سواء المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية أو وضعية فهي واحدة، وإنما سبب الاختلاف يرجع إلى موقف الإنسان من الدين ومفهومه، ولذا كثيراً ما يشدد أركون في مؤلفاته على التفريق بين الدين والايديولوجيا وإلا تحول هذا الدين إلى نوع من الايديولوجيا الظلامية، بكونها مجموعة التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي^(*) وهكذا

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .

(٢) صالح ، هاشم ، الانتفاضات العربية ؛ على ضوء فلسفة التاريخ ، مصدر سابق ، ص ١٦٣ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٧ .

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٣٠٩ ، وينظر أيضاً، أركون ، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١٠-٥ .

(*) فكرة العقل النقدي والنقد عموماً عند محمد أركون توضح انه نوع من أنواع التحليل يتطلب الموهبة والاستعداد ، والإحاطة بعلوم الإنسان والمجتمع التي تمكن الباحث والمفكر من النقد بكل مستوياته التاريخية والسوسيولوجية والمقارنة والفلسفية والانسانية ، والنقد عنده هو نوع من أنواع الشك الذي يهدف في النهاية إلى المعرفة ، وفكرة النقد لا تقتصر على الفكر الفلسفي فحسب بل تشمل جميع المعارف ، ومحور الأسلوب الذي اتبعه محمد أركون في نقده للعقل الديني والعقل المهيم ، فهو محاسبة هذا العقل على أعماله وادعاءاته ، ==

ويكرر اركون قوله ((أعود الى مسألة التفريق بين الدين والايديولوجيا وأقول : إننا نعني بالايديولوجيا مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي" أي عن كل تساؤل أو شك "والتي تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي بشكل أفضل والتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير، أي الخلاص في الدار الآخرة بالنسبة للأديان التقليدية ، أو في هذه الحياة الأرضية بالنسبة للأديان الحديثة كما تعبر عن ذاتها من خلال الخطابات السياسية المعاصرة ، انظر لغة الأحزاب السياسية ؛ الاشتراكية ، أو الاشتراكية – الديمقراطية ، أو اللبرالية ، أو حتى الشيوعية سابقاً ، فكلها تعد بنهاية البطالة والبؤس وتحقيق الجنة الأرضية للجميع ، إذا كنا نقصد بالايديولوجيا هذا المعنى فمن الواضح أن مفهوم العقل الإيديولوجي هو أكثر اتساعاً وشمولية من مفهوم العقل الديني لأنه يشمل الايديولوجيات الدينية وغير الدينية ، فمشكلة العقل الديني هو انه يؤيد نوعين من الغموض أو موقفين ملتبسين اثنين ؛ فهو أولاً ؛ يوهم بان الأديان لا علاقة لها بالايديولوجيا أو لا يمكن اختزالها إلى مجرد أنظمة أيديولوجية ، وهو ثانياً ؛ يحجب ويحرف بل وينحرف بالقيمة والوظيفة الأساسية للدين عن مجراها الصحيح . قلت " الدين " وأنا أقصد به هنا الرعشة الدينية العالية والمنزهة أو " التجربة البشرية لما هو إلهي" ^(١) وأقصد الرعشة الدينية كما عاشها الأنبياء أو كبار المفكرين والعلماء "لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي الكبرى لحظة دينية أيضاً" ، أما الدين بتركيبته اللاهوتية – الرسمية ، أي كمؤسسة متضامنة مع السلطة فهو شيء آخر . انه أيديولوجيا . انه هو الذي يحرف الوظيفة الأساسية للدين كما قلنا ، أي الوظيفة الروحية ، ومن ثم فنحن نفرق هنا بين معنيين للدين؛ المعنى الروحي المنزه والمتعالي - والمعنى

=وهذا الأسلوب في النقد يظهر مدى تأثر محمد أركون بالمنهج النقدي للفيلسوف "كانت" ، الذي اتبع المنهج النقدي في نقده للفلسفات ، وطريقته هذه في النقد ميزته عن غيره من الفلاسفة ، على الرغم من ان الفلاسفة الآخرين كان لهم طريقتهم او طرقهم في النقد أيضاً ، ولكن ليس الطريق المميز الذي اشتهرت به فلسفة "كانت" والتي سميت بـ " الفلسفة النقدية " (ينظر ، إبراهيم ، زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ، دار مصر للطباعة ، مصر- القاهرة ، ط٢ ، ابريل ١٩٧٢م ، ص ١٢ ، و ينظر ، علي ، حنان ، دراسات فلسفية ؛ مشكلة المنهج النقدي عند "كانت" ، وزارة الثقافة ، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق -بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٧م ، ص ١١٢ ، وينظر أيضاً ، أركون ، د محمد ، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص ٤٦ -٤٧ ، و ينظر أيضاً ، لقاء مع الدكتور محمد أركون ، محطة العربية الفضائية في برنامج اضاءات ، [http:// tubemate.net](http://tubemate.net)

(١) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٢٣٧ . وهنا يشير الدكتور محمد اركون في هامش كتابه إلى أن ((هذا عنوان كتاب السيد ميسلان ((M.Meslin;Lexprience humaine du divin, paris,cerf, 1998))

القانوني الرسمي ، السلطوي، أو الذي يخلع المشروعية على السلطات السياسية ((^(١)) ،
واللحظات الكبرى في التاريخ هي تلك التي شهدت ظهور كبار الكتاب والفلاسفة أو الشعراء أو
الأنبياء ،بحسب فلسفة أركون هؤلاء الشهود الأغنياء الشهود الكبار على التاريخ ، ويرى انه
يمكن ان نزود أنفسنا بإمكانيات أكثر من اجل التواصل معهم لأنهم شهود على الإبداعية الخاصة
بالتداخليه^(٢) الثقافية او بين الثقافات المختلفة .

من هنا اركون يدعو إلى ان يفرق بين معنى الدين الروحي المنزه والمتعالي الخالي من
الايولوجيا والسيجات الدوغمانية^(*) والمنتج للمعنى والمؤدي للوظيفة الأساسية للدين ، أي
الوظيفة الروحية ، ويعبر عنه بالفلسفي الحر والمنفتح ، والبدليل الأكبر ، وبين المعنى المغلق
للدين بالسيجات الدوغمانية والسلطوية والرسمي اللاهوتي^(**) أو التقليدي وغير منتج للمعنى

(١) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، المصدر السابق ، ص ٢٣٧ .
(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٣١٤ .
(*) الدوغمانية والسيجات الدوغمانية أو الفكر الدوغمائي DOGMA مفهوم يوناني يطلقه محمد أركون على
(التعصب كفاعلية فردية سلبية ترتبط بالمشاعر الإنسانية ، فقط حين ارتباط هذه المشاعر بالإحكام القيمية ،
بمعنى حين تربط المشاعر الإنسانية الذات الإنسانية ككل برأي تركز اليه ، او بعقيدة شكلتها عن رأي نسيت كيف
شكلته ، أو تبنت براهينه واقتنعت بها ، وحين الشعور بالضعف على شرح وتبيان الأسس العقلية التي تدعم ما
نتعصب له ، يلجأ المتعصب الى تأكيد رأيه بالسلطة بكل أصنافها الممكنة ، سواء المالية أو الإجتماعية أو
السياسية أو الدينية ، أو حتى الوهمية { كسياج } التي يحاول ان يضع او يوحي بها لخصمه بامتلاكها ، وهذا
التأكيد للرأي بالاستعانة بأي قوة خارجة عن صحة حججه هو ما يتسم به كل الفكر الدوغمائي والحزبي
المتعصب ، كما أن الدوغمانية لا تبرز الا حين ينقل التعصب من الذات إلى الآخرين ، فهي وان كانت ظاهرة
فردية إلا أنها في بالأحزاب تصبح ظاهرة اجتماعية ، تغذيها آراء سلطوية لا تحمل براهين ذاتية على أحسن
تقدير على صحة منطقاتها ...كما ان امتداد " الدوغما " من الفرد الى الجماعة ، أو من الجماعة الى أفرادها هو
سبب معظم المآسي الإنسانية ، لان الدوغما تعتمد على يقينها الذاتي غير القابل للحوار مع العقائد الأخرى
(نصري ، هاني يحيى ، نقض الإلحاد ؛ تحديدات وتنبهات وإيضاحات ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م ، ص ١٠١ - ١٠٣ ، وينظر أيضا ، مقدمة المترجم هاشم
صالح على كتاب؛ اركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ؛ قراءة علمية ، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي
العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦ م ، ص ٥ - ٧) . ينظر ايضا ، أركون ، محمد ، تحريرُ الوعي الإسلامي ؛ نحو
الخروج من السياجاتِ الدوغمانية المغلقة ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،
ط ١ ، نيسان (ابريل) ٢٠١١ م ، ص ١٦٣) .

(**) اللاهوتية ؛ يطلقها محمد أركون على الدراسات الدينية التي نشأت في ظل النصوص المقدسة للديانات
التوحيدية الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية ، والمعروف ان مصطلح علم اللاهوت باللغة الانكليزية يختص =

والظلامي والذي أطلق عليه "بالمؤسسة المتضامنة" مع السلطة ، كما إن هذا التفريق أي (فك الإرتباط بين الدين والسياسة لا يعني إطلاقاً القضاء على الدين كما يتوهم بعضهم . على العكس تماماً ، فالدين لن يزدهر روحانياً وأخلاقياً وإنسانياً وتعالياً ربانياً إلا بعد ان يتخلى عن الجوانب السياسية والسلطوية والمنفعية وكل ملابساتها ومناوراتها ومقتضياتها ، الدين ينبغي أن يكون فوق السياسة منزهاً متعالياً ربانياً ، ولا ينبغي تلويثه في كل شاردة وواردة من أحابيل السياسة وتقلباتها ومناوراتها وتكتيكاتها)^(١) . وأركون يرى هذا التفكيك يتضمن إحدى العقبات التي ينبغي على المفكر والفيلسوف الدارس والمحلل ان يعمل على تعليمها وتجنبها في أبحاثه ، لأنها اعترضت عمل الفلاسفة والمفكرين في القرون الوسطى ، إذ أن الدين كان عادة يحتل مركز السلطة السائدة ، ومن ثم كانت (العلاقة الرسمية بين الفلسفة والدين تتلخص في ان للفيلسوف الحرية في الوصول الى أية نتائج قد يوحي بها تفكيره ، شريطة ألا تكون هذه النتائج متعارضة مع نتائج الوحي واللاهوت المقدس)^(٢) وتجدد الإشارة هنا الى ان أركون يجعل الغاية من فعله هذا هو (فتح الفكر الإسلامي وذلك بحمله على تصحيح تعالیه عن طريق الاستكشاف المنظم والمنهجي للشيء الإجتماعي التاريخي)^(٣) ، وأركون كان حريصاً في جميع ما كتب عن الديانات ومنها الإسلام فيقول (الإسلام مثل من الأمثال التي تمكنا من تغذية المفاهيم التي

=بالدراسات الدفاعية والفكرية عن عقائد المسيحية واليهودية ، او المقاربات اللاهوتية الذي تجيب عن سؤال : ما الواجب علينا الإيمان به ؟ ولماذا ينبغي علينا الإيمان بذلك ؟ (ينظر ، مسلان ، ميشال ، علم الأديان ، ترجمة د. عز الدين عناية ، كلمة والمركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م ، ص ٢١) ، وهو نفسه ترجمة لمصطلح علم الكلام الإسلامي أي علم الأصول وعلم التوحيد والعقائد . (ينظر ، إبراهيم ، أ . د . نعمة محمد ، الفلسفة الإسلامية ، دار الضياء للطباعة والتصميم ، العراق - النجف الاشرف ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م ، ج ١ ، ص ٣١) . واما "اللاهوتي الرسمي التقليدي" ، عند المسلمين تسمية أطلقها محمد أركون ويقصد به ؛ مصدر تشيكل القيم الدينية والذي يبدأ من القرآن الكريم ، وهو كلام الله تعالى وهو الخطاب القرآني ، المتحول الى نص مكتوب لا يقبل التشكيك فيه ، لذلك هو خطاب رسمي مغلق (ينظر، الحسن ، د . مصطفى ، الدين والنص والحقيقة؛ قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١٢ م ، ص ١٩٦) .

(١) صالح ، د . هاشم ، الإنتفاضات العربية ؛ على ضوء فلسفة التاريخ ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ . دراسة لمحمد أركون بعنوان ؛ الإسلام والديمقراطية؟ أي ديمقراطية؟ وأي إسلام؟ ص ١٦٤ .

(٢) ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، مصدر سابق ، ص ٣٣ .

(٣) أركون ، محمد ، و لوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، مصدر سابق ، ص ١٩٠ .

نستعملها حتى نطلق هذه المفاهيم على جميع الثقافات والأديان والمجتمعات ، لان المعرفة يجب ان تستهدف المستوى الانثروبولوجي للتأصيل ، اذا كان هناك أي إمكان للتأصيل^(١) حسب رأيه .
والباحث يؤكد ان أركون لا يؤمن بالتأصيل مع ان هو نفسه يجعل من دراساته تأصيل وتأسيسا يدعو للسير على نهجها وتبنيها والعمل على تكميلها والدليل على نجاحها .

واركون يشير الى وجود الاختلافات الظاهرية او السطحية للأديان اليهودية والمسيحية والبوذية والإسلامية " ، فوراءها (وحده عميقة تتمثل في الحاجة الدينية ، أو العامل الديني ذاته، فهذا العامل يخترق المجتمعات البشرية ،وان كان يتخذ تجليات مختلفة بحسب كل مجتمع)^(٢) ،

وهو يؤكد على أهمية هذا العامل وأثره في الإنسان ، فانه كافٍ بنظره كباعث إلى أن يدرس كإطار تنبثق فيه الذات البشرية وتترعرع كعامل تاريخي لا يخلو منه مجتمع^(٣) ، ولكن ينبغي دراستها في خط عرضي واحد دون أي فصل أو عزل بحجة خصوصيته المنفردة التي تعزله عن بقية الأديان الأخرى عزلاً تاماً، وان اعترض عليه بان هذه المهمة تقع على عاتق عالم الاجتماع، أو عالم النفس ، أو الانثربولوجيا الثقافية^(*) وليس على المفكر! يجب أركون بان هذا

(١) الرفاعي ، عبد الجبار ، حوار مع د.محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٩ - ٥٠ ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

(٢) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ١١٤

(٣) ينظر، المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

(*) وتعني الأنثربولوجيا الثقافية بالمعنى الواسع دراسة الجوانب المختلفة للثقافة السائدة في مجتمع ما ، فهي تشمل الجوانب المادية والتقنية وكذلك الجوانب الفكرية وعادات السلوك والتقاليد المتوارثة جيلاً بعد جيل ، ولكن ليس بالمعنى الضيق للكلمة فإن الأنثربولوجيا الثقافية تعني دراسة العلاقات الكائنة بين الثقافة والشخصية التي تمثل المجتمع عموماً . فكل مجتمع له عادات وتقاليد وأفكار ومعتقدات تؤثر على شخصية الفرد وتطبعها بطابعها ، ولذلك فالشخصية الثقافية للفرنسي غير الشخصية الثقافية للعربي أو للأفريقي أو للصيني ... الخ . (أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٩٢) . والأنثربولوجيا الدينية دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة بينها واستخلاص القواسم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أو دين واحد . (أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٥٣) ، ونظراً لكثرة الموضوعات التي تتناولها الثقافة تقسم الأنثربولوجيا الثقافية إلى علم الآثار ، وعلم اللغويات ، وعلم الآثار فهو العلم الذي يدرس المجتمعات والثقافات دراسة تتبعية فيحاول إعادة رسم صورة الأشكال الثقافية الماضية ويتبع نموها وتطورها عبر الزمان =

العمل (لأكثر إضاءة بكثير ان نقارن بين مختلف التجليات، فورا الاختلافات الظاهرية للأديان هناك وحدة عميقة)^(١) ، هذه الوحدة تشترك فيها الأديان في جوهر مرجعياتها الروحية والرمزية واللغوية والثقافية ، وهو بذلك يكشف عن روح الأديان ومشتراكاتها^(*) مما يؤدي إلى إشاعة روح التسامح الحقيقي بين أتباع الأديان ، وهو السبيل للعودة إلى الأبعاد المعنوية والروحية والتنزيهية والجمالية والرمزية للدين^(٢) ، بل يكشف في معرض حديثه عن التأويل في الدين واللغة الدينية (ان الدين هو مجال يتحقق فيه تكثيف الواقع أو تجميعه وتوحيده في خلاصة كلية)^(٣) وظيفته الأساسية بنظره " الأخلاقية والاندماج" للاجتماع البشري ، وعدم تحكم الدين بالسياسة أو تحكم السياسة بالدين ، ومنطلق أركون هذا هو من مبدأ العلمانية الذي تبناه بقوة في نقده للعقل الإسلامي وخصص له كتابا بعنوان " الإسلام العلمنة"^(٤) ويقول أركون (ان كل أعماله النقدية المتركرة

بالاستعانة بمخلفات المجتمعات المادية المختلفة ، و كذلك فإن علماء الآثار يهتمون بالفترات والمراحل التاريخية الطويلة التي قضاها الإنسان قبل اكتشاف القراءة والكتابة ، ومن هنا فإنهم يعتمدون في دراساتهم على البقايا التي خلفها الإنسان وتتمثل في حضارته وعناصر ثقافته . أما علم الانتولوجيا: فهو العلم الذي يقوم بالدراسة التحليلية المقارنة ما بين الثقافات في مجتمع معين وذلك بهدف تفسير المادة العلمية المجموعة عن ثقافة واحدة أو عن عدة ثقافات لصياغة العموميات العلمية عن الظواهر الثقافية والاجتماعية من اجل الوصول إلى القوانين التي تحكمها . أما علم اللغويات فهو العلم الذي يختص بدراسة جميع لغات البشر ، بما في ذلك اللغات المستخدمة اليوم سواء عند الشعوب الأمية او عند الشعوب التي تعرف القراءة والكتابة واللغات التي لا نعرفها إلا من واقع السجلات التاريخية المكتوبة فقط ، كاللغة اللاتينية واللغة اليونانية القديمة ، واللغة السنسكريتية . وينصب اهتمام دارس اللغويات أساسا على اللغة نفسها ، فيهتم بأصولها وتطورها وبنائها (ينظر: العثمان ، وسام ، المدخل إلى الأنتربولوجيا ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط ١ ٢٠٠٢ م، ص ٢٤-٢٨).

(١) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ١١٤ .

(*يشار الى ان الصوفية تصرح بمقولة وحدة الأديان ولو بالتلويح ، وان وحدتها تعني ؛ ان اختلافها وتباينها في العقائد والأسماء من حيث الظاهر فقط ، في حين هي في الحقيقة والجوهر لا تختلف ولا تتباين ، وان كل دين او مذهب وسيلة للوصول الى غاية الغايات ، هي عبادة اله واحد ، كما ان هذه المقولة او "فكرة وحدة الأديان" تعد منبع وأساس عقيدة وحدة الوجود التي امن بها أكثر الصوفية (ينظر ، حلمي، د.محمد مصطفى ، ابن الفارض والحب الالهي ، دار المعارف ، ط ١ ، القاهرة ، ص ٣٨١-٣٨٢).

(٢) ينظر ؛ الرفاعي عبد الجبار ، حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٩ - ٥٠ ، مصدر سابق، ص ٢٢ .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٢٨٢ .

(٤) وخصص له فصلا في احد كتبه ، ينظر، أركون ، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ص ٢٧٥ ، ص ٢٨٤ ، وكما كتب كتابا أخر عنوانه ؛ العلمنة والدين الإسلام اوربا الغرب.

على تحليل العقل الإسلامي تهدف الى تحرير الإسلام من الهموم السلطوية والمادية والدينيوية المباشرة ، وذلك من أجل ان يعود إلى دعوته بالحدثة العقلية أو الفكرية . إنني لا أقلل من أهمية التغيير السياسي والإقتصادي من أجل خلق إمكانيات جديدة لنشر الثقافة التحررية أو المحررة . ولكنني أصر على القول بأن الحدثة العقلية والفكرية هي الوسيلة الأكثر إباحا وفعالية للشروع بإعادة تقييم شاملة للإسلام^(١) .

وكلام أركون هذه يشير من خلال مشروعه "نقد العقل الإسلامي" بان المجتمع البشري يستطيع تحرير ذاته الإنسانية من كل أشكال الاستلاب والتبعية في علاقتها بذاتها ، وفي علاقتها بأبناء جنسها وفي علاقتها بالعالم ، ولن يتحقق هذا التحرر الا بالقطع مع كل أشكال التقديس ، سواء كان سياسيا او دينيا ، وان تعثر بشكل مباشر أو غير مباشر بالأفكار العتيقة والعقائد المترسخة في المجتمع والايديولوجيات السياسية ، التي عادة ما تستخدم العنف^(٢) . ويرى الباحث تبني وتوظيف أركون في ما صرح به "مارسيل غوشيه Gauchet Marcel" الذي بدأ (ب)التفريق بين الانتماء الى المدينة والانتماء الى الكنيسة ، وكذلك التفريق بين الإنسان كعضو من الأعضاء الإنسانية والإنسان المؤمن العضو في المسيحية ، وصولاً الى الفكرة القائلة ان الانتماء الى المدينة لا يكون ممكنا الا اذا كان مختلفا عن الانتماء الكنيسة^(٣) والتي احتوت ثلاث فرضيات تبناها "غوشيه" استعارها من "رينال Reynal" يصفه بأنه من رجال عصر الأنوار لكونه عرض بنظره المبادئ الصحيحة في ما يتعلق بإدارة المقدرات تعرض لها هذا الأخير في كتاب كان له دور بنظر "غوشيه" في تعميم رؤية منتورة للترجمة اللاتينية للكتاب المقدس حددها في ثلاث نقاط : ("لم توجد الدولة بتاتا لخدمة الدين ، وانما وجد الدين لخدمة الدولة" ، "المصلحة العامة هي القاعدة التي يجب ان يبنى عليها كل شيء في الدولة" ؛ "الشعب ، او السلطة العليا التي تؤتمن على سلطة الشعب ، هو الوحيد الذي له الحق في الحكم على توافق أي مؤسسة مع الصالح العام، مهما كانت هذه المؤسسة"، ويتأتى عن ذلك ، بصفنتها نتيجة طبيعية ، ان يعود لهذه السلطة البحث في عقائد الدين وتنظيمه)^(٤) ، وان كان قد أقر أركون أن الأديان عملت على

(١) أركون ، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق ، ص ٢٧٦ .

(٢) ينظر؛ الرفاعي عبد الجبار ، حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٤٩ - ٥٠ ، مصدر سابق، ص ٢٢ .

(٣) غوشيه ، مارسيل ، الدين في الديمقراطية ، ترجمة د. شفيق محسن ، مصدر سابق، مقدمة المترجم ، ص ١٠

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

تنظيم الفرد والمجتمع ، وضبط طبيعة السلوك وحتى بعض النماذج السياسية، ومثلت نقطة التحول عند الديانة المسيحية نحو المجتمع المدني^(١) بعد ظهور الآلة – الإنسان ، ومن ثم فصل العلم عن الدين ، الذي أقرته القوانين المدرسية في العام الدراسي ١٨٨١م- ١٨٨٢م أدى الى ظهور حركة انسنة الدين^(*) والإنسان موضوعا للعلم وانه مركز الكون^(٢) " وهي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتواصل الى أقصى حدود الكمال ، في حين لم تستطع بقية الأديان التوحيدية التخلص من تسلط السياسة والاستحواذ عليها وتوظيفها براجماتيا^(**) واستغلالها أيديولوجيا دون النظر الى الوظائف التي يدعو لها الدين، كون وظيفته الأولى بنظر أركون هي " الأخلاقية والاندماج" للاجتماع البشري^(٣)، وإشاعة التسامح بين الأفراد كثقافة،

(١) ينظر، غوشيه ، مارسيل ، الدين في الديمقراطية، المصدر السابق، ص ٦٢ ، وان المجتمع المدني متعدد "اجتماعيا " في ما وراء تنوعه الفردي .

(*) انسنة الدين ؛ يتحدث أركون عن نزعتين انسيبتين؛ الأولى هي النزعة الإنسية الدينية ، سواء كانت مسيحية أو مسلمة ، والثانية هي النزعة الإنسية العلمانية ، النزعة الإنسية الدينية نزعة ناقصة أو مقيدة أو يمكن ان توصف بأنها غير حقيقة في رأي أركون (ينظر ، الحسن ، د مصطفى ، الدين والنص والحقيقة ، مصدر سابق ، ص ١٠١)، وظهر الانسانيون في ايطاليا أولا ، ثم في جميع أنحاء أوروبا ، وتؤمن النزعة الإنسانية ان الإنسان موضوع العلم ، وانه مقياس كل شيء ، وانه مركز الكون ، وهي حركة متفائلة بالإنسان وبقدراته على العطاء والإبداع والتواصل الى أقصى حدود الكمال ، يقول غوته " أن النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل الى أروع صيغة للوجود البشري " (موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل منشورات عويدات ، بيروت - باريس، ط٢ ، ٢٠٠١م ، مج ٢ ، ص ٥٦٦).

(٢) عبارة " الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد " تنسب الى " بروتاغوراس (٤٨٠ - ٤١٠ ق.م) وصلت الينا من كتابا اسماه " الحقيقة " وردت في رأسه هذه العبارة : " لا استطيع ان اعلم ان كان الإلهة موجودين ام غير موجودين ، فان أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم ، اخصها غموضا المسألة وقصر الحياة (كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مصدر سابق ، ص ٤٦).

(**) البراجماتية ؛ هي كلمة مشتقة من لفظة (براجما) اليونانية والتي تدل على الفعل أو العمل ، وقد أسسها الفيلسوف تشارلز بيرس (١٨٧٢-١٨٧٤) الذي كان يميل الى الاتجاه التجريبي ، وكان الهدف من اختياره لكلمة البراجماتية هو ان تدل على معنى العمل أو الفعل (الفلسفة العملية) أو فلسفة الفعل ، أراد ان تكون كلمة جديدة واضحة المعنى على خلاف المثالية والواقعية ، عرفت البراجماتية ايضا بمسميات كثيرة منها الاداتية والوظيفية،التجريبية والعملية الذرائعية أو الوسيلية . وهي في الواقع تعبير عن الثقافة الأمريكية . (صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ذوي القربى ، المطبعة سليمان زاده ، قم ، ط ١ ، مج ١ ، ص ٢٠٣) .

(٣) ينظر، أركون، د محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ص ٢٧٥، ص ٢٨٤ .

وتحرير الإنسان من الاستلاب الروحي، ومن ثم الأخذ بمفهوم "الخروج من الدين" للدخول في الديمقراطية^(١)، واندماج الأديان في الحداثة^(*)، رغم نقده لسلبياتها وتكيفها مع التقدم العلمي. ويعيب أركون على قوى التنوير أو الحداثة الغربية إنها لا تهتم بمسألة الروح أو المعنى إنما فقط بالأشياء المادية الاستهلاكية ذات المردود الاقتصادي، وأن عقلانيتها عقلانية ذرائعية أكثر مما هي إنسانية أو فلسفية^(٢)، حيث حصل انصهار للدين المسيحي في الديمقراطية وخصوصا المذهب الكاثوليكي .. من دون ان يحصل تحول ضمني في محتوى العقيدة، تحت ضغط الديمقراطية، أو تحت تأثير جاذبيتها^(٣)، وعن طريق وضع السياسة خارج الدين، كل هذا أدى ان يترجم من قبل رجالات الفكر واللاهوت المسيحي، والمواطنين، مع بقاءهم على الرغم من ذلك متدينين، وأصبح أشراك الدين في سياسة المجتمع أو في تنظيم السياسة بعيدا، كذلك دون العداء للدين^(٤)، ومن ثم أخذ فيه مشروع التنوير مسار الإصلاح والتصالح مع الدين، كما هو الحال في مشروع الإصلاح الديني الذي حدث في ألمانيا، بعد ان امتد (التدقيق النظري الفلسفي الألماني بجذوره إلى اللاهوت اللوثيري^(**))^(٥). وأركون مع إنه يوظف أطروحات "مارسيل

(١) ينظر، غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٧. يقول غوشيه لتوضيح "الخروج من الدين"؛ (من الجانب الديني، انبعاث معنى يحدد من الخارج سلوك البشر، ويحدد خصوصا فكرة الاجتماع النهائي بين البشري والإلهي) ويضرب لذلك مثلا؛ فمع ان ماركس شخص ذلك بوضوح لدى هيغل، وأخضعه لنقد لا شفقة فيه، فان رغبته في التخلص من هذه الظاهرة لا تؤدي به الا الى العودة اليها.

(*) الحداثة modernism؛ مفهوم مشتق من كلمة الحديث كما ذكره في التمهيد، لكن يرى أركون "أن تعريف الحداثة في القاموس يجرده من كل مدلول عملياتي في علم الاجتماع التاريخي واذا كانت كلمة "حداثة" تُرد الى كل ما هو "من زمن المتكلم" يصبح من المستحيل تخصيص " الحداثة " بزمن وبفضاء تاريخي محدد، و "الحداثة هي الآن في طور تغيير الأبعاد والمطامح والأفاق عن طريق افتتاح فضاء جديد للنقل والفهم والعمل التاريخي الذي لا تندمج فيه فقط التراثات الكلية الشاملة لمجتمعات الكتاب من جديد، وإنما الذي نكتشف فيه الكلية التاريخية مع كل صيغها الثقافية في العالم والتي يعاد التقاطها واستكشافها من قبل انثربولوجيا ثقافية خارجة عن كل مركز او عرقية" (أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق، ص ٩٨).

(٢) ينظر، أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٣) حيث كان التعريف الأولي للوحي السائد برأي أركون " إدخال التعالي في التاريخ الأرضي أو دمج فيه أو انصهاره به" (أركون، محمد، نزعة الانسنة، مصدر سابق، ص ٦١٠).

(٤) ينظر، غوشيه، مارسيل، الدين في الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٧.

(**) يقصد به فكر الفيلسوف واللاهوتي؛ مارتن لوثر.

(٥) سنبله؛ جان ادوار، الفكر الألماني، من لوثر الى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، ١٩٦٨م، ص ٨.

غوشيه" في مؤلفاته ، ولكنه لا يقول بمبدأ ومفهوم الخروج من الدين الذي تبناه "مارسيل" ، لذا يؤكد أن تحليله ونقده هذا لا يعني ترك الدين ، وإنما الابتعاد عن الفكر يكون فيه الدين بحد ذاته منظماً بنيوياً (*) ، كما اشتهر اليوم ان الصراع في العالم بنيوي^(١) كما يصرح أركون ، يوجه المجتمع سياسياً واقتصادياً وحتى في تعيين نوعية الروابط الإجتماعية ، كل هذا يحصل في المجتمع الخارج عن الدين ، بخلاف المجتمع الذي تحده سياجات دوغمائية (**).

لذا سعى أركون الى نقد العقل الديني في المجتمع من حيث الشكل دون مناهضة الدين ، بل التحذير من توظيفه دنيوياً من قبل رجال الدين كونهم فقدوا روحه ، ليحتفظ المتدين بإيمانه الشخصي الذين يطمح لان يكون مواطن صالح ، وهذا رأيه يضمن حرية الأديان بدون وصايا ، ويوفر هذا الفصل بين العقل الديني والعقل السياسي ، حماية للمجتمع من إلغاء الدين أو تديين السياسة ، واستقلال كل منهما عن الآخر ، وتبدل حدود العلاقة جذرياً بينهما ، وهدف أركون أيضاً (تبيان ما ينتج كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية او تطبيقية على حياة الإنسان وانجازاته وتقدمه وتحرره ، او تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونظمه ومساويه الهادفة الى تحقي السعادة والنجاة وسائر المطامح)^(٣) . لذا ربط (الحداثة العقلية والفكرية هي الوسيلة الأكثر إلحاحاً وفعالية للشروع بإعادة تقييم شاملة للإسلام)^(٤) ، كون هذه المجتمعات تعاني الفراغ الثقافي ، ويرفض الفكر النقدي الداعي الى الانفتاح من خلال علوم

(*) البنيوية ؛ تعنى في معناها الواسع ، بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات والعقول واللغات ، والآداب والأساطير ، فتتظر الى كل ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظاماً تاماً ، او كلاً مترابطاً ، أي بوصفه بنية ، فتدرسها من نسق حيث ترابطها الداخلي لا من حيث تعاقبها وتطورها التاريخيين (جاكسون ، ليونارد ، بؤس البنيوية – الأدب والنظرية البنيوية : ترجمة نادر ديب ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ٢٠٠١ ، ص ٤٣) .

(١) ينظر ، حوار مع محمد أركون ، برنامج اضاءات العربية الفضائية ، أجراه تركي الدخيل ، <http://tubemate.net>

(**) إشارة إلى الأديان التي يصفها أركون بالمنغلقة بالسياج الدوغمائي والتي تعتقد بمقدس لا يجوز المس به (ينظر ؛ مقدمة المترجم هاشم صالح على كتاب ؛ أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ؛ قراءة علمية ، ص ٥ – ٧) وسيأتي أيضاً في مبحث لاحق شرح لمفهوم التقديس كما بينه أركون في الفصل الرابع (ينظر أيضاً ، أركون ، محمد ، تحرير الوعي الإسلامي ؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، نيسان (ابريل) ٢٠١١ م ، ص ١٦٣) .

(٢) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٦ .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٨١ .

الإنسان والمجتمع ، بسبب افتقارها الوسيلة السياسية او الثقافية المناسبة لإحداث (مجابهة خصبة بين الرؤيا العلمانية للعالم والرؤية الدينية للعالم : أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق والمعرفة)^(١). وهكذا يعطى الجانب السياسي استقلاله الذاتي كونه من سمة الحدائة تحت شعار إخضاع العامل الديني "دينيا"^(٢) .

هذا الرأي يؤكد إيمان أركون بالعلمانية التي سعى لنشرها في كل أبحاثه ومؤلفاته ، حيث انطلقت العلمانية كفكر على فصل الدين عن الدولة ، والاستقلال لكل منهما في التنظيم وعدم الخلط بينهما، ولكنها عند أركون ووفقا لهذا الاستقلال تتحدد وظيفة الدين^(٣) كشرط أولي لمراعاة المشاعر والضمان ،وانطلاقا منه يُمكن للتسامح ان يُرفع الى مصاف " المبدأ" ، وهو اجتماع الإنسان مع الخالق أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض ، ويحددها كما يلي : (ان العلمنة بالنسبة لي ، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة او التوصل الى الحقيقة)^(٤) ، ويقرنها في كتاب آخر له بإحدى مشاكل المعرفة من خلال تعريفه للعلمنة بـ (انها الموقف الحر والمفتوح للروح إمام مشكلة المعرفة)^(٥) .

كما برهن على وجود بذور للعلمانية في القرون الهجرية الأولى للتاريخ الإسلامي ويضرب مثلا في فترة حكم المأمون ، بَعْدِ الأسئلة التي تجرأت فرقة المعتزلة بقولها كلام القرآن الكريم مخلوق، والتي لا يمكن ان تعالج في الظرف الراهن ، والساحة الثقافية العربي الإسلامية ، وهذا ما كان مستحيلا التفكير فيه في ذلك الزمن ، والتي تدلل برأي أركون على ان مرجعية المعتزلة الفكرية هي الوحي الإسلامي ، والفلسفة اليونانية ، والتي أثرت على المتكلمين منذ القرن الثاني الهجري ، بل يستنتج أركون ان مجرد إعلان المعتزلة بان كلام القرآن الكريم مخلوق يشكل سعيا قريبا من الحدائة^(٦) على الرغم من البعد الزمني عنها ، ان هذا الموقف تجاه ظاهرة الوحي

(١) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المصدر السابق ، ص ١٨١ .

(٢) ينظر ، غوشيه ، مارسيل ، الدين في الديمقراطية ، مصدر سابق، ص ٥٢ .

(٣) ينظر ، حوار مع أركون برنامج اضاءات العربية الفضائية ، [http:// tubemate.net](http://tubemate.net) .

(٤) أركون ، محمد ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق، ص ١٠ .

(٥) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي؛ نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٩٦ .

(٦) بل يضيف انها بلغت (مبلغا يتيح الوصول لمعرفة الحوادث الفكرية المرتبطة بحركات الإصلاح والانبعاث وفلسفة الأنوار ، وان المقال العربي لم يعد يعرف ان ينمي سوى نتفة أفكار تتصل بتأسيسهعن الاستقبال=

(يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر ، لولا معارضته الأرثوذكسية الظاهرة في القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي ، وخصوصا على يد الخليفة القادر) (١) .

لذا أركون يشجع ويدعوا المجتمع الإسلامي والمتقنين نحو تجديد الفكر الإسلامي (راديكاليا وانفتاحه على الحداثة العلمانية والديمقراطية يمكنه ان يمضي بنا على طريق التقدم والرقي ، وحده الإسلام الليبرالي يمكن ان يرافق هذه النقلة الحضارية القادمة إنشاء الله) (٢) ، لكن وفق منظور فلسفي حدائثي من المواقف المتتالية ؛ بإبعاد العفائد الدينية عن مجال الاقتصاد ، مجال التعليم والثقافة ، مجال العلوم الطبيعية، هذه المجالات بفهم أركون تمثل الركيزة الأساسية للدولة ومؤسساتها ، وبتباعد منهجية النقد والحفر الأركيولوجي (*) للمعنى في الأعماق لجميع التراث (***) الديني (٣) للوصول إلى إلى يقصده أركون بفكر " ما وراء الحداثة" ، كون الفكر الديني الذي (كان ولا يزال مبنيا على مفهوم "الدين الحق" (***) الذي يُقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة ، أزلية ،

=المتحمس الذي لقيه التراث الإغريقي(أركون ، محمد ، الفكر العربي ؛ محافظة ، انقطاعات ، ونهضات ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر ، بيروت - باريس ، ط٢، ١٩٨٢م ، ص ١٣٤) .

(١) أركون ، محمد ، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب ، مصدر سابق، ص ٦٠ .
 (٢) صالح ، د. هاشم ، الانتفاضات العربية ؛ على ضوء فلسفة التاريخ ، مصدر سابق ، ص ١٦٣
 (*) أركيولوجيا المعنى كما بينه مترجم محمد أركون ؛ البحث عن عمق الأشياء والنبش عن جنورها ، من أجل معرفة كيف انبثقت وتشكلت لأول مرة (ينظر : أركون، د. محمد، الإسلام العلمنة والدين المسيحية والغرب، مصدر سابق ، هوامش وشروح المترجم ، ص ١٢١)

(**) يُعد مفهوم التراث من أهم المفاهيم المتداولة من الباحثين و الكتاب المعاصرين في العالم العربي والإسلامي إذ اهتم الباحثون بتحديد الدلالة اللغوية والمفهوم الاصطلاحي للتراث ، تمهيدا لقراءة شاملة لهذا التراث من أجل نقده أو استعادته أو تجاوزه ، ويكون ذلك باختلاف توجهات الباحثين الفكرية وباختلاف طرق تعاطيهم مع هذا التراث . ويرى الجابري أن تداول كلمة تراث في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول ، منذ البداية ، ان المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم ، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى (ينظر، مجهول ، فيصل غازي ، أركون ومحاولة الخروج من السياج الدوغمائي ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٤ م، ص ٥٩).

(٣) ينظر، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ١٠ .
 (***) ينتقد أركون هذا المفهوم وينظره لم يعد لائقا بالعصور الحديثة ، يشير أركون هنا الى ان اليهود ، والمسيحيين ، والمسلمين على التوالي ، فكل واحد يعتبر نفسه انه يمثل "الدين الحق" ، وكل الآخرين على=

متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد^(١)، تقتنع بها كل جماعة لكي تفرض طوقها على الجميع على شكل "نظام للحقيقة"، ولذا هناك نظام معتزلي، حنبلي، حنفي، إمامي، إسماعيلي، سني، صوفي، فلسفي، تاريخي، قصصي، علماني، أصولي، ماركسي، فرويدي، بنيوي، كاثوليكي، تلمودي، بوذي، الخ،... للحقيقة^(٢)، (والعولمة^(*)) كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين "أنظمة الحقيقة" التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي العميق للمعنى من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة^(٣) لنظم النص الديني ثم جاءت الحداثة بحسب أركون وألحت على تاريخيته^(*)، ولا يترك أي نظام من "أنظمة الحقيقة" حتى لو الهني وغيره أوضاعي بشري، وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستثنى فلا بد حينئذ أن (يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة

=ضلال، يكفي ان نتحدث مع اي مؤمن تقليدي يهودي او مسيحي او إسلامي لكي نتأكد من ذلك فوراً ليقول لك جماعتنا فقط "الفرقة الناجية"، والبقية كلهم في النار، ولكن أركون يعتقد بالإمكان توسيع التحرر منه من خلال ازدهار العقل العلمي والفلسفي كما حصل عند المسيحية الغربية التي استطاعت ان تتحرر منه، بتوسيع مفهوم الايمان لكي يشمل جميع خلق الله تعالى، ولكن لا يمكن توسيعه قبل تفكيك المفهوم القروسطي للإيمان (ينظر، أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ٢٤٧)

(١) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) ينظر، أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ٩.

(*)تعرف العولمة بأنها؛ هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية"، و"سيطرة التقنية في حقل العلم"، و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال (عبد الرحمن، د. طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٧٨). ويقول أركون (إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبى، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً، أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة) (أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٢٨-٢٢٩).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(*) وسيأتي في الفصل الرابع تبني أركون القول بتاريخية النص الديني أيضاً.

الكونية العالمية^(١). وتجدر الإشارة الى ان "طه عبد الرحمن" يؤكد أنّ العولمة القادمة هي عولمة فكر، يقول: (لذا تراني اسلم من غير تردد، ان الفكر سيكون له شان لا يقل عن شان الاقتصاد في التعولم الجديد، لا لان هذه العولمة ستجعل له مكانة عملاقة كما تجعلها للاقتصاد، وإنما لان الإنسان قادر على أن ينتزع هذه المكانة منها بفضل قدرته على أن يبدع قيما أقوى من القيم التي فرزها، وانه لا يضعف حيث تضعف، إذ قد تتعثر حيث لا يتعثر)^(٢)، وهذا ما جعل أركون يدعو من خلال مشروع الإسلاميات التطبيقية إلى (تعليم التاريخ المقارن للأديان، هذا التعليم المخصب والمغتني عن طريق الاشكالية الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية)^(٣) وفلسفة أركون بطريقة إثارة الإشكالات قد ملئت أكثر مؤلفاته^(٤) والمهم انه يعزو سبب هذه الدعوة الى هذا التعليم من انه سيؤدي الى توسيع آفاقنا لمفهوم الدين أو ما يسميه "الظاهرة الدينية"، وهو لا يقصد بذلك التعليم التقليدي لدين واحد، وإنما تعليم عدة أديان دفعة واحدة وبشكل مقارن، لكي نعرف أوجه التشابه والاختلاف بين مختلف الأديان، ويحذر من تعليم دين واحد بعينه لانه يؤدي برأيه بدون شك إلى الانغلاق داخل سياق عقيدة واحدة، باعتقاد إنها وحدها توصل الى الحقيقة، دون بقية الأديان، ولكن تعليم عدة أديان لاشك انه يعمل على توسيع الآفاق ويجعل الإنسان يشعر أن هناك أدياناً أخرى وفكر آخر تربي عليه كثير من البشر^(٥).

كما أن الدعوى الى توسيع الآفاق في الأديان أو ما يسميه "الظاهرة الدينية" للإسلاميات التطبيقية غايته تحقيق هدفين متكاملتين:

أولاً: التأكيد على العامل الديني للوجود الإنساني في كل العصور وعلى مستوى الفرد وحتى كافة الفئات الإجتماعية.

ثانياً: إقامة مساحة نقدية بين عقل الفرد وبين التجارب الدينية والعقائد الأكثر رسوخاً وقداسة، او مقصد أركون العقائد المستبطنة في العمق من قبل الذات الإنسانية في مختلف الثقافات

(١) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) عبد الرحمن، د. طه، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط٤٢٤، ١٤١هـ- ٢٠٠٣م، ص ١٥٦.

(٣) حوار مع د محمد أركون، برنامج اضاءات العربية الفضائية، أجراه تركي الدخيل، tubemate.net .http://

(٤) ينظر، أركون، محمد، معارك من اجل الأئسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٥) ينظر، المصدر نفسه، هامش المترجم، ص ٢٦٧.

البشرية^(١). ونشر ثقافة العلمانية الذي ارتبط في المجتمع الغربي مع حدوث مواقف شكلت محطات معرفية إصلاحية في الفكر الغربي ؛ دينية ، سياسية "الدولة"، ليبرالية^(*)، بدءاً من الإصلاح الديني والذي أدى الى سحب احتكار الدين من قبل فئة محددة "رجال الدين" ونقطة تحول قصوى للمجتمعات الغربية بعيداً عن الصراعات الدينية التي عاشتها تلك المجتمعات .

لذا استعمل أركون مفهوم آخر للدين كبديل لمفهوم الدين هو "دين المعنى" ، أو " مديونية المعنى" (La DETTE Du sense) مشيراً إلى عملية قبول الإنسان بملء إرادته ان يطيع شخصاً آخر يروي عطشه لكي يتوصل إلى معنى "معنى مليء"^(٢)، وأركون يضع منهجا لهذا التعليم بعد ان يعدد الموضوعات التي شخصها بفكره واستمدها من آخر ما أنتجه الفكر الغربي ويعتبرها أفكاراً للتجديد والإصلاح ، بعد ان يهاجم أركون (بشكل مهذب ومقتضب ، ولكن بنوع من التهكم ايضاً ، المستشرقين وعلماء الإسلاميات الذين يرفضون تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة التي ظهرت بعد عام ١٩٥٠م على الإسلام ، في حين انها تطبق بشكل مفيد ومثمر جداً على المجتمعات والثقافات الغربية بالذات ، ويضرب لذلك مثالا إهمالهم لتطبيق منهجية ميشال فوكو " المنهجية الاركيولوجية ")^(٣) ، لذا سيكون البحث اللاحق بيان لأهم هذه الموضوعات .

(١) ينظر، المصدر نفسه ، هامش المترجم ، ص ٢٧٠ .

(*) الليبرالية ؛ اشتقت كلمة liberalism من ليبرا وهي كلمة لاتينية تعني الحر ، وحاليا هي مذهب أو حركة ووعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع ، تهدف لتحرير الإنسان كفرد وجماعة من القيود السلطوية . (حسبية ، د. مصطفى ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٥٤٥) .

(٢) والعنوان مستعار من ماكس فيبر (ينظر ؛ أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقدُ واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط ٦ ، ٢٠١٢م ، ص ١٧ ، ص ٣٦) . (وينظر أيضاً؛ أبي نادر ، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٥٤٦) .

(٣) أركون ، محمد، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٨٩ .

المبحث الثاني: موضوعات فلسفة الدين عند أركون : -

فيلسوف الدين باحث غايته الحقيقة ، كما هو الباحث في أي حقل من حقول الفلسفة ، ولا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين ، بل هو يحاول إقامة الدرس الفلسفي على أي دين من الأديان ، والتفكير الفلسفي حول الدين ، ولا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية ، مثلما لا ينكرها أو نفيها ، بل يتحرى الموضوعية ، يقول "جون هيك" : (فلسفة الدين هي فرع من فروع الفلسفة، يدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية ، كما يدرس ظواهر التجربة الدينية ، وأعمال العبادة والتأمل التي تركز عليها وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقادية ، هكذا تكون فلسفة الدين نشاطا من درجة ثانية منفصلا عن مسائل موضوعة ، وهي لا تشكل جزءا من المنظومة الدينية رغم ارتباطها به)^(١) ،

أركون يدرس الإسلام والمسيحية ويحلل قضاياها فلسفيا من خلال البحث وفرز الأفكار ومنهجتها، بمنظار نقدي ، وفحص حر لبيان مواطن المساحات غير المفكر فيها ومواطن الجهل المقدس^(*) فيها ، وتفكيك جمودها الدوغمائي ، هكذا يصرح أركون بعد ان يعدد أهم موضوعات الخطاب الإسلامي المعاصر التي جيّشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر وأكثرها ثباتا واستمرارية (انه ينبغي علينا تفكيك نظام التصورات الخاصة بالخطاب الإسلامي من أجل تعرية مكانته المعرفية ومستويات صناعته وانجازته ووظائف تقنيته للواقع وتجبيشه للوعي وتشكيله للخيال الاجتماعي)^(٢) من هنا جاء رفضه للمقارب الأحادية الجانب وتبنيه للمقاربة التي تعتمد التعدد والانفتاح ، وأن العقل (لا يقبل الانفصال النهائي عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي في الماضي ، بشرط ان يعيد النظر في جميع ما ورثناه ولا يزال حيا عاملا في حياتنا المعاصرة ، بل وفي إنتاج مستقبلنا)^(٣) ، ولحاجتنا اليوم الى نشر ثقافة

(١) هيك ، جون هـ.، فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٣

(*)الجهل المقدس ؛ يشير محمد أركون في حوار شفهي بانه استعاره من روا أوليفيه ، وكتابه الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة ويقصد به؛ الاعتقاد بالديني المحض الذي يبنني خارج الثقافات ، هذا الجهل يحرك الأصوليات الحديثة المتنافسة عند كثير من الأديان يفاقم اختلافاتها ويوحد أنماط ممارستها .. بدعوى الفكرة القائلة أولاً : بان المرء لا يحتاج إلى معرفة لكي يفوز بالخلاص ، وثانياً : أن المعرفة يمكنها أن تحرف الإيمان الحق ، وكلام الله {تعالى} بوسعه ان يمر مباشرة من دون توسط المعرفة (ينظر ؛ روا ، أوليفيه ، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة ، ترجمة صالح الأشمر ، دار الساقى، ط٢ ، بيروت -لبنان ، ٢٠١٣م ، ص ٢٢٩) .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص٦٨ .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص١٣-١٤ .

"العقلانية الاصطلاحية" و" العلم والإيمان " المتوازيين (لكي نعالج نواتج التحلل والترف والتفكك واستغلال الموقع الوظيفي مهما كبر أو صغر ، فالقيم الأخلاقية والدينية السليمة تطرد عوامل الفساد)^(١) ، والارتقاء بالإنسان من خلال التوازن بين التطور العلمي^(*) والمعرفي الى (مجتمع المعرفة حيث يتأجج الوعي بمدخله الثلاثة " العلوم وفلسفتها " و " العقلانية – الفلسفية – النقدية " و"العقيدة الإيمانية الوسطى" لتلتقي في فضاء المعرفة الرحب للامساك بالعلمنة والعقلنة)^(٢) والإيمان ، على خطى الفلاسفة الذين لا يزال عملهم مستمر في النضال من أجل الحفاظ على أولوية التفكير النقدي المتمركز على العقل وحججه المفترض وجوده ، صراحة أو ضمناً في كل تركيبة معرفية " او خطاب معرفي " ^(٣) ، (هذا النقد يعطينا صورة عن التراجع الفكري الذي حصل للفكر الإسلامي طيلة الخمسين سنة الماضية ، أكثر مما يعطينا فكرة من انبثاق التيارات الجديدة أو المواقع الجديدة لنقد أكثر جذرية ، وهو نقد يركز على القضايا الأساسية التي أحاول انا شخصياً إدخالها وإعادة تنشيطها وبعثها بصفتها مساهمة في انجاز المهام الخصوصية لما ادعوه بالعقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً)^(٤) عبر هذا المفهوم "العقل المنبثق حديثاً"^(**) يدخل محمد أركون بدوره

(١) الجابري ، أ.د.علي حسين ، العقل العربي ؛ بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا – دمشق ، ط١ ، ٢٠١٠ ، ص ٢١٣ .

(*) بمعنى ان كل علم من العلوم يستخدم عقلانية خاصة به بعد ان يبيلورها لخدمة مسانلة او لحل مشاكله ، فعلم الاجتماع ينتج عقلانيته ، وعلم النفس ينتج عقلانيته ، وعلم التاريخ كذلك ، وكلمة عقلانية هنا تعني المنهجية في الواقع ، وبما ان كل اختصاص معزول عن الاختصاصات الأخرى ، فإنه لا يوجد توحيد للعقل ، وانما تبعثر وتشتت ، وهذا ما يعيبه أركون على العلوم الاجتماعية او الإنسانية الحديثة (ينظر، أركون ، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ١٧) .

(٢) (الجابري ، أ.د.علي حسين ، العقل العربي ؛ بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، مصدر سابق ، ص ٢١٦ – ص ٢١٧ .

(٣) ينظر، أركون ، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

(٤) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ١٥ .

(**) وهذا "العقل" يسميه أيضا بالجديد الذي يدعو اليه أركون يرفض ان يدعوه بمرحلة ما بعد الحداثة، او بعقل ما بعد الحداثة، كما يفعل كثير من فلاسفة أوروبا وأمريكا ، وإنما يخترع له اسماً هو "العقل الاستطلاعي الجديد" وهو عقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في ان معاً بمعنى انه ينقد الحداثة ويغربلها لكي يطرح سلبيتها ولا يبقي الا على ايجابيتها، ثم يشكل عقلانية أكثر اتساعاً ورحابة، وهي عقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد ان تستوعب مكتسباته الأكثر =

على خط النقد الموجه للحدثة الكلاسيكية فرغم الإنجازات الهائلة التي تمت باسم الحدثة والتنوير ورغم التحولات الكبرى التي عرفتتها بلدان الغرب معرفياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً فان عقل الحدثة(*) تحول بدوره الى عقل مقدس ، مطلق وثابت على يد كثير من المفكرين والفلاسفة الذين لم يتخذوا لأنفسهم مسافة نقدية تجعلهم ينظرون الى العقل نظرة نسبية وتاريخية، وهذا ما دفع مجموعة من المفكرين المنتهين الى تيار ما بعد الحدثة الى توجيه النقد لعقل الحدثة حيث اعتبروا بان الحدثة مشروع لم يكتمل كما صرح بذلك الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" (**)، ومن الأمور التي يأخذها أركون على الحدثة هو إهمالها للبعد الروحي كبعد أنساني عالمي موجود عند كل المجتمعات والثقافات ، لذلك ينبغي على الفكر الحدثي ان يصحح إرادة المعرفة الهادفة الى السيطرة والاستغلال والهيمنة ، ولكن كيف ؟ عن طريق الإدخال الفعلي والقانوني لحقوق الروح في حقوق الإنسان . فقد تحولت هذه الأخيرة الى مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم ، بل ومستهلك وفاقد لروحه فالغرب يرفعه كشعار أيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين (1) ، من هذا المنطق يعلن أركون بان الإستراتيجية النقدية التي يتبناها تحمل أسم "العقل المنبثق" "الصاعد حديثاً" المستقبلي الجديد . ويتميز هذا العقل بالخصائص الآتية:

١- التصريح بالمواقف المعرفية وطرحها على بساط البحث والمناظرة كذلك الحفر في

==رسوخا ، انها عقلانية لا تحتقر الجانب الروحي أو الرمزي من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية منذ القرن التاسع عشر والتي سيطرت على الغرب حتى امد قريب (أركون ، محمد ، القران من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، هامش المترجم ، ص ١٥-١٦)

(*) عقل الحدثة ؛ يقصد به ذلك العقل المستقل الذي عمل على تحرير الروح والعقل من سيطرة العقل اللاهوتي القروسطي ، وعلى تحقيق الاستقلالية الذاتية . هذه الاستقلالية التي تعني قيام الذات البشري ببلورة الأخلاق وقواعد السلوك ، وتنظيم المجتمع بمبادرة خاصة منها ، لأن التشريع بات يعني البشر وحدهم (ابي نادر ، د . نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٥٦٧-٥٦٨).

(**) يورغن هابرماس ١٩٢٩م؛ فيلسوف يُعد من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت ، وأكثر المنطقيين بينهم وعالم اجتماع، درس الفلسفة وعلم إجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت ، حاول مع فلاسفة آخرين بينهم ماركوز وهور كهايمر وادورنو ، انتقاد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث تيمناً بماركس ، لانه فهم الماركسية على إنها نظرية نقدية كبرى بشرط ان تكون جدلية ، وجد ان الفلسفة لها مهمة محددة وهي المحافظة على امكانية خطاب عقلائي ، ودعا الى فلسفة أنوار جديدة ، من مؤلفاته ؛ البنية السلوكية للحياة العامة ، النظرية والممارسة ، وجوه فلسفية وسياسية (ينظر ، الفا ، زورني ايلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ٥٢٣)

(١) ينظر؛ أركون، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ١٦٠ .

اللامفكر فيه وما لم يتم التفكير فيه بعد في المرحلة التي يبحث فيها مع الإقرار بمحدودية تلك المرحلة معرفياً لأن كل مرحلة تاريخية لها حدودها الفكرية .

٢- الحرص على الشمولية والإحاطة بكل المصادر والوثائق المتوفرة بلغات متعددة وكذلك المناقشات التي دارت بين العلماء حول القضايا الموضوعية تحت المعالجة ، بالإضافة إلى الإطلاع على ما استجد في مناهج البحث خاصة مناهج التأريخ المقارنة للأديان والتعرف على موقف كل ثقافة من دينها داخل لغتها .

٣- إعادة النظر في تأصيل النظريات والأحكام وانها عملية تاريخية تتم في ظروف تاريخية ومعرفية محددة نموذج " فخر الدين الرازي مثلاً " (١) ، فقد اكتشف العلماء القدامى صعوبة التأصيل أثناء مناقشتهم حول الإجماع بالقياس "نموذج ابن حزم مثلاً" كما يعتقد أركون .

٤- التحذير من عدم التورط في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة، لان هذه العملية ستؤدي إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق مثل السياجات التي يسعى هذا العقل للخروج منها وذلك لا يتم إلا برفض الخطاب ذا المنظور الواحد وفسح المجال أمام المنظورات المتعددة مع الحرص على ممارسة الفكر "المركب" لانه يحترم تعقد الواقع ، وتجريب الفكر الافتراضي الذي يسمح بالظهور لكل انواع ومستويات التساؤلات والاشكاليات .

٥- يحتاج "العقل المنبثق" الى الأطر الاجتماعية المستعدة لتلقي إنتاجاته واتجاهاته وتأييده أو مراجعة المواقف التجديدية والتحريرية التي تم وصفها أعلاه ، وذلك لا يتم إلا بتوفير المراجع والكتب في المكتبات والأسواق لتصبح في متناول الناس خاصة المدرسين والصحفيين من أجل تبليغها للمتلقي بالإضافة الى ضرورة توفير مجلات متعددة ومتخصصة في كل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية (٢) .

(*) اللامفكر فيه ؛ يعني به أركون كل ما لم يتح للفكر العربي الإسلامي ان يفكر فيه معتبراً ، ان (ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم واجل شأناً مما كان قد فكر فيه ، ومهمته اليوم كمجدد للفكر الإسلامي ان يفتح تلك القارة الواسعة من اللامفكر فيه ، والتي بقيت مغلقة زمنياً طويلاً ، ان اللامفكر فيه ، ليس الا تراكمياً للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية او غيرها ، بمعنى آخر ان محمد أركون يفكر ويبحث في ما لم يفكر فيه الفكر العربي الإسلامي ،لكي ندرسه وينقد من الداخل) (أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ،هامش المترجم ، ص ١٨) .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٢) ينظر ؛ أركون ، محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة العربية ، كلمته لترأس مؤتمر اشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري ، بعنوان " أي فكر عربي نريد ؟" ، ٣٠ نيسان " ابريل" - ٢ أيار " مايو" ٢٠٠٤ ، مصدر سابق ، ص ١٣ - ص ١٤ .

٦- ان كل هذه الشروط او الأسباب ستسهم في تقدم وإصلاح الفكر العربي الإسلامي، وتخلص الباحث من الاتهامات الموجهة إليه على انه يسعى الى التدمير وليس الى البناء ، انه بحث واسع من المشروع النقدي الذي يهدف الى الاستقراء والحفر واستنطاق المسكوت عنه ، وإزالة أنواع اللبس والحجاب والتراكبات التي غطت كثير من الحقائق عبر العصور^(١)، ان هذا المشروع كفيل حسب محمد أركون بتفكيك المسلمات وإعادة بناء حقيقي للثقافة والفكر بعيداً عن اثر الإيديولوجية سواء كانت أصولية أو علمانية^(*) والتي تؤدي بحسب أركون الى الفوضى وخط الأوراق .

لذا ويعزو أركون سبب الانحطاط الذي مرت به الحضارة الإسلامية ونزعة الإنسنة^(**) التي نشأت معها الى أمرين :

١- تفكك مكونات الدولة ومركزها سواء أكانت عاصمتها بغداد العباسية ، أم الري البويهية، أم القاهرة الفاطمية ، أم قرطبة الأندلسية أم سوى ذلك ، والتي كانت بنظر أركون الداعم لأنصار النزعة الإنسانية، عن طريق دعمها الفلاسفة والعلماء وتشجيعها للآداب والفنون^(٢).

٢- تغيير طرق التجارة في الدول العربية بعد القرن الثاني عشر أو الثالث عشر باتجاه أوروبا ، وقد أدى ذلك الى إفقار البلدان الإسلامية ، ومن ثم قلة الازدهار التجاري والإقتصادي في بغداد ، وغيرها من البلدان ، وهذا السبب الآخر الذي قلل الدعم والذي كان يشجع ويلاقح المعرفة والافكار فيما بين العلماء والفلاسفة والأدباء عند تنقلهم ولقائهم ، فهذين العاملين أكثر العوامل دعماً للنزعة الإنسانية أو

(١) ينظر؛ أركون، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦ .

(*) علمانية ؛ بخلاف مفهوم العلمانية ، موقف متطرف يقع في الانغلاق ورفض التطرق الى كل ما هو روحي وديني ، ان العلمانية مذهب مرتكز على حذف المواقف الدينية نهائياً ويعتبره من مخلفات الماضي القديم ، انها المغالاة في العلمنة الى درجة استبعاد الدور الديني الذي قام به الوحي طوال قرون من التاريخ البشرية . (ينظر ؛ البحث بعنوان ؛

<http://www.maghress.com>

محمد أركون الناقد المزدوج

(**) نزعة الأنسنة في الفكر عند أركون او النزعة الإنسانية تعني محبة الإنسان واحترامه بكونه أجمل كائن على وجه الأرض ، إنها تعطي ثقته للإنسان العاقل ، وتعتقد بأنه قادر على إنجاز الأشياء العظيمة ولولاه لما عمرت الأرض ، والموقف الإنساني يعني ان نتساءل باستمرار عما يفعله الإنسان بأخيه الإنسان وبالطبيعة ، هل يحترمهما ويحرص عليهما أم لا؟ اذا كان الجواب بالإيجاب فان الموقف يكون إنسانياً والا فلا (ينظر ، أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيد، مصدر سابق ، ص ٨- ١٢) .

(٢) ينظر ، صالح ، د. هاشم ، هل أركون فيلسوفاً وبأي معنى ؟ <http://www.addthis.com/bookmark.php>

لازدهار أي حضارة ، وتسند ظهرها ماديا ومعنويا وتشد من أزرها ماديا وثقافيا .

وتجدر الإشارة هناك ظهور لأنسنة أخرى تشهدها الساحة الثقافية المعاصرة تتداول ضمن آلية سجالية (*) والتي تهدف الى ممارسة النقد بقلب منفتح وإدراك متوقد ، بل حازت على اكبر نسبة من الاهتمام المعرفي الجدلي الحديث ، ولعل " نصر حامد أبو زيد " منهم فقد عمل على نشر ثقافته ودراساته المعروفة ابتداءا من " النص ، السلطة ، الحقيقة " ، وانتهاءا بـ " نقد الخطاب الديني " ، حيث سعى الى نقد الفكر في تموضعاته وتجاربه ونتائجه واستحقاقاته لضمان فاعليته وديمومة توقيده، لا نقد الذات المفكرة ، والتي قرأ " ابو زيد " من خلالها الإبداع الديني والمنتج أساسا من النص القرآني نفسه ، ومنذ لحظة تماسه مع الأرض وتعقله الإنساني ، بأداة التحليل في ذلك بتمييزها بين جنبه الإلهي والجنب الإنساني ، أي اللحظة التي تكون فاعليته وحضوره وتعاطيه مع الإنسان ، ومن ثم فهو (أنساني – تاريخي منذ اللحظة وجوده الأرضي ، انها تقول في الحقيقة بإفراز الواقع الإنساني للنص – وبالتبع الدين – على مسرح الوجود التاريخي مهما حاولت إخفاء هذه النتيجة ، انطلاقا من تحليلها لأنسنة النص ..^(١)) ، لذا كان نقد الفكر الديني هنا ليس مجرد موقف او فكرة يتغنى بها ، انما هو منهج ومسار يؤدي بالضرورة الى التغيير ، وهو يعمل على إلقاء المزيد من التأمل على حقائق تهم الوجود البشري ، ويجتهد في تحرير الروح الإنسانية من السجون الفكرية التي فرضت عليها ، النقد يبدأ بالحفر والتحليل لكي ينتهي بالتحديث والدخول في مشروع الحضارة الإنسانية والمساهمة فيه ، انه باختصار إعادة قراءة للنص من جوانب مختلفة لتحدث مكتسبات فلسفية .

لذا كان النقد عند أركون متوفر على التراث العربي الإسلامي ، ولم يتردد في الاقتراب مما يسميه

(*) أقر الفكر النقدي الحديث وخاصة الاناسي منه بتكامل العلاقة بين النظرية والممارسة ، ذلك ان ارتباط النظرية والممارسة في مجال العلوم الاجتماعية ارتباط يتعدر فصله ، لان الفكر يرجع مجال معرفي غير مجال الفيزياء التقليدية الذي ساد في القرن التاسع عشر ، هو مجال الفيزياء الذرية والفرق بين المجالين هو ان الأول ولد الوضعية التي تفصل بين النظرية والممارسة بحكم خضوعها للبنىوية في حين ان المجال الثاني ولد الاناسة التي بنت فهما جديدا للبنىة ودعمت الروابط بين النظر والعمل (الفجاري، د. مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة، بيروت، ط ١ ، ٢٠٠٥ ، ص ٢٠)

(١) العادلي ، حسن درويش ، حرب المصطلحات ؛ دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفتش الساحة المعرفية العربية : الدين تراث ، أنسنة النص ، نسبية القيم ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م ، ص ٨٩-٩١ .

" الظاهرة الدينية" ، ومما هو مقدس ، كما انه لم يتغاضى عن إعادة النظر في المشروعية وكيفية إضافتها على النص الديني ، وحتى تلك التي تناولها المستشرقين من خلال مشروعه " الإسلاميات التطبيقية " هكذا يصرح (إن الإسلاميات التطبيقية تنفصل تدريجياً عن الإسلاميات الكلاسيكية {الإستشراق} ، وتهدف الأخيرة إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين {الإسلام} إلى جمهور غربي)^(١) ، وهو هم معرفي تبلور في مؤلفات أركون يكمن في الخروج قدر المستطاع مما هو متحجر ومغلق ومسجون داخل الأطر الثابتة للعقائد على اختلافها ، وذلك عن طريق نقد وتحليل أفكار ومنهج من (قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون مهما تكن القيمة التنقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها ، إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة ، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه ، وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية ، ذلك إن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للإسلام)^(٢) ، بينما يذهب "نصر حامد أبو زيد" الى متن ونصوص علماء الفكر الإسلامي وينقدها ليستنتج منها "معنى معاصر" ، رغم الرجوع الى معنى الدلالة للفظ النص لغة واصطلاحاً ، والاستشهاد بما انتهى اليه علماء القرآن الكريم ، من تقسيم نصوص القرآن الكريم حسب درجات الوضوح الدلالي الى أربع درجات؛ الواضح الذي يصفه بـ"النص" والظاهر والمجمل والمؤول^(٣) ، يضيف قائلاً (إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث ، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا ، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ : " لا اجتهاد فيما فيه نص " يقوم في الحقيقة بعملية خداع إبديولوجي مأكرة ، لأنه لا يعني بالنص ما

(*) تعني الإسلاميات التطبيقية ؛ قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية و مطالبها الراهنة وذلك من خلال تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية {والاجتماعية} ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل، ويبين أركون كيف انه قد استوحى تسمية الإسلاميات التطبيقية من كتاب "لروحيه باسنيدي" بعنوان : الأنتربولوجيا التطبيقية وكيف إن البحوث التي يقدمها تسير في الخط نفسه (أركون ، محمد ، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم ، ط ٢ ، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ١١ ، وينظر أيضا ؛ أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٨ ، وينظر أيضا ؛ أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٧٥) .

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .

(٣) ينظر ، أبو زيد ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط ٤ ، ابريل ٢٠٠٣ م ، ص ١٢٥ . عن السيوطي ، الإتيقان في علوم القرآن ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٥١ م ، ج ٢ ، ص ١٦ .

يعنيه التراث ، وهو الواضح الجلي النادر ، فإذا أضفنا الى ذلك ان تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك ، أمر خاضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية ، أدركنا حجم الخدعة ومداهها ، ان الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة " النص " بل يسعى لتثبيت دلالاته بإعلان نفي الاجتهاد ، مفسحا المجال للتعدد⁽¹⁾ .

بينما القراءة التي تحدث عنها أركون في مستوى البنية العميقة بانها نسبية لا مطلقة ، وكان عليه ان يبرزها بشكل أوضح ، رغم انه في الحقيقة لمح الى ذلك عندما تحدث عن نوع من التضامن بين الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات التقليدية اذ قال : (قد يعترض قائل بان الإسلاميات التطبيقية تنحرف بذلك عن التحريات التقنية والدراسات التخصصية الدقيقة والأعمال الأساسية التي يمكن لها ان تعرفنا التقنية والدراسات التخصصية الدقيقة والأعمال الأساسية التي يمكن لها ان تعرفنا بالمحتوى الموضوعي للتراث . لنكرر هنا مرة أخرى بان الإسلاميات التطبيقية من وجهة النظر هذه متضامنة تماما مع الإسلاميات التقليدية ، ولكن بشرط ان تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد " معرفي " epistemologique صارم⁽²⁾) ، وهذا ما يعكس إيمان أركون بدور العلوم والاستفادة منها في إثراء النقد المتعلق بتبيين بنية البراهين التي تسند اليها العقائد الديني كما يفعل فلاسفة الدين ، اذ عمد أركون الى دراسة قضايا الإسلام ضمن مشروعه وفق منظورين :

أولاً : إتباع منهج المقارنة ، والذي يجعل الباحث يدرك خصائص دين الإسلام وعلاقته بالأديان الأخرى ، برؤية جديدة يؤدي به الى أن يتبدل موقفه من الأفتخار أو الهجوم ، أو الجهل تجاه الأديان الأخرى ، موقفاً متفهماً مقارناً بدرجة معقولة من الموضوعية وصفها بـ " فعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي...موقف مقارن"⁽³⁾ .

ثانياً : التضامن مع الفلسفة والفكر المعاصر ، بهدف دراسة الإسلام ضمن منظور المساهمة بإعادة قراءة القرآن الكريم ، ويدعي أركون انه لا يقصد بعمله هذا إضافة قراءة أخرى الى كل تلك القراءات

(1) أبو زيد ،نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، المصدر السابق ، ١٢٥ - ١٢٦ .

(2) Mohamed arkoun : pour une critique de la raison islamique , op. cit, pp . 60 _ 61 .

(3) أركون ، محمد ، تأريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

التي كتبت حول " الكتاب الموحى " ، وانما يريد ان يثير (في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل ، بعملنا هذا فأنا نخضع القرآن {الكريم} لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق "بإنتاج المعنى"*) وتوسعاته وانهدامه ، واذ نشغل موضوعا مركزيا كهذا ، خاصة بالفكر الإسلامي ، فإننا نأمل ان نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام^(١) . لكنها حتى تعدّ ممكنة يلزم التصدي لعملية مراجعة شاملة للتأريخ الإسلامي، وكثير من المفاهيم والقضايا مما لم يفكر فيها والأفكار السائدة عن الإسلام آنذاك.

أركون يعتقد أن الفكر الديني لدى المسلمين مرجعيته الى حد كبير تستند على العلوم المعرفية (أبستمي) التي ازدهرت حتى القرن الخامس الهجري او ما كان منتشرا في القرون الوسطى ، وبحسبه انه كان يخلط بين الأسطوري والتاريخي ، ويصفه أيضا بأنه منغمس بسياجات دوغمائية والقيم الأخلاقية على أسس دينية تؤكد تفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم ، والحرص على تقديس اللغة (***) ، (كما يهيمن عليها الاعتداد بالذات والتفاخر بها وخلع المشروعية بشكل ذاتي على الذات)^(٣) ، بل حتى في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تقلص العقل (***) فيها

(*يرى أركون ان مفهوم المعنى قد تم التنافس عليه من قبل جميع الناس الذين يبحثون عن هويتهم كما ان المذهب الفكرية تنافست في ما بينها من اجل اكتشاف المعنى الحق وفرضه ، كذلك فعل اللاهوتيون في سائر الأديان ، من هنا نجده يفضل استخدام عبارة " رهانات المعنى " كبديل من عبارة " البحث عن المعنى " وهو يقصد بكلمة " رهانات " هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم " (ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام ، أوربا ، الغرب ؛ رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، مصدر سابق ، ص ٢٤)

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(**)أبستمي ؛ ابستمه Episteme : نظام الفكر ، اي معظم المسلمات الضمنية التي تتحكم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محددة ، وذلك بشكل مخفي ، من دون ان تبرز بوضوح ، تجدر الإشارة هنا الى ان "ميشيل فوكو" بلور هذا المفهوم (ينظر ، أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم هاشم صالح ، ص ٤٠ ، وينظر أيضا ؛ أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٣٥) .

ويقصد أركون بتقديس اللغة هنا ، هو إن اللغة العربية لما كانت لغة للقرآن الكريم و القرآن مقدس عند المسلمين مما جعل اللغة العربية مقدسة عندهم على الرغم من كونها لغة بشرية . (أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٥).

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٢٤٦ .

(***) يسميه أركون بالعقل المبتسر والذي يمارس هيمنة من نمط إيديولوجي (ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٢٤٦).

واختزل الى (مجرد ترقيعات استدلالية هدفها تأمين بقاء القيم الهشة المنزوعة من سياقها مرتين "اي بشكل مزدوج")^(١) ، من جهتين الأولى ؛ هذه القيم السائدة بحسب أركان منزوعة او منتزعة من السياقات الإسلامية " الأصلية " التي من المفترض ترجع اليها ، والثانية ؛ إنها منزوعة" او مبتعدة " من سياقات الحداثة^(٢) التي يرفضها المجتمع المسلم بشكل معلن^(٣) ، لذا لا بد من العمل على تفكيك التصورات او الثقافات ، واطر الفكر الموروثة عن الماضي من اجل المستقبل ولإبعاد أية هيمنة من قبل العقل الغربي ، ولكن أركون لا ينكر على مستوى الباحثين وجود ما يسميه إستراتيجية التفكيك ، ولكنه ينتقد قلتها ، او إنها لا زالت في بدايتها ، لذا هو يقوم بهذا المشروع كمحاولة وخطوة على السياق نفسه .

وعلى الرغم من أن الموضوعات والمسائل التي تناولها أركون تتسم بطابع النقد للتفكير الديني ، إلا أنها تتضمن أسسا معرفية ومنهجية حديثه ، والتي على أساسها اصطدمت حركته مع الذين رأوا في أطروحاته نوعا من التغريب في نظر المجتمع العربي الإسلامي ، في حين نظر اليها الغرب بأنه قد غادرها منذ القرن التاسع عشر الميلادي^(٤) .

ومجمل موضوعات ومسائل فلسفة الدين التي تحدث عنها محمد أركون بموقف نقدي فلسفي في مؤلفاته المتعددة ، لا يحبز ان يصفها بمقولات جوهرانية^(*) لا تتغير ولا تتحول ، ولا ينبغي ان

(١) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .

(٢) بمعنى ان القيم السائدة عند المجتمع العربي والمسلم بحسب أركون لا تزال ترفض الحداثة باعتبار إنها مادية ، ألدادية ، او رجس من عمل الشيطان ، إنها لا ترى من الحداثة الا الجانب السلبي ، ولا تفهم الايجابيات او المنجزات التحريرية الهائلة للحداثة (ينظر ، المصدر نفسه ، هامش المترجم ، ص ٢٤٦) .

(٣) ينظر المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

(٤) ينظر ، مجلة الهدى ، المقالة الأولى ، الاستشراق العربي دراسة نقدية لإعمال البروفيسور محمد أركون ، العدد ١٣ الإمارات ، جمادي الأولى ١٤٠٦ هـ -يناير-فبراير ١٩٨٦م ، ص ٢٨-٣٦ . وينظر أيضا؛ المزوغي ، محمد ، العقل بين التاريخ والوحي ، منشورات الجمل ، ط١ ، كولونيا (ألمانيا) -بغداد ، ٢٠٠٧م ، ص ٢٣-٢٥ . وينظر ايضا ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٣٣٠ ،

(*) جوهرانية ؛ يطلق الجوهر عند الفلاسفة على عدة معان ؛ منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما ، ويقابله العرض ، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها ، ومنها الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه (صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ٤٢٤) .

تستخدم لدعم الخطابات الدينية واللاهوتية والفقهية التشريعية، كـ (التقديس، والتعالى، والعقل، والأسطورة المثالية، والأسطورة الخرافية... الخ) (١)، وهو ينبه انه اذ يفعل ذلك حتى يلغى كل خطابات الأنظمة اللاهوتية الدوغمانية التي تتمسك بعقائد تبسيطية، لان الدراسة الوصفية – التفكيكية التي تقوم بها المنهجية التاريخية والانثروبولوجية للتراث التي خلفتها لنا الأديان لا تكفي، (وانما ينبغي ان نضيف إليها المنهجية الفلسفية، فالمحاجة الفلسفية ينبغي أن تتواجد ونقول كلمتها في كل مكان تحصل فيه معارف جديدة أو مقاربات استكشافية) (٢)، وهنا يتبع أركون آخر موقف ابستمولوجي يتبعه فلاسفة أوروبا من أمثال "بول ريكور" على وجه الخصوص فهو يعتقد أن التفلسف ينبغي ان يجيء بعد القيام بالبحوث البدائية من تاريخية واجتماعية لا قبلها، (فالعلوم الإنسانية هي التي تقدم للفلسفة المادة الخام التي تبنى عليها محاجاتها الفلسفية، وأما من يتفلسف في الفراغ بشكل ميتافيزيقي فلم يعد يعني أحداً، ولذلك دعا "بول ريكور" فلاسفة فرنسا إلى الخروج من قوقعتهم او من أبراجهم العاجية لكي يطلعوا على آخر بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية قبل ان يتفلسفوا) (٣)، يضاف الى ذلك ان الفلسفة بنظر محمد أركون هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه النزعات الدوغمانية أو الانغلاقات العقائدية التي تميل دائماً الى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية والإيديولوجية المتنافسة من اجل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية والهيمنة (٤) على "الرأسمال الرمزي" (*)، وقد اعتبرها أفكاراً للتجديد والإصلاح، وتتطلب حرية في التفكير والكتابة والنشر، كما دعا لتوظيفها واستثمارها في مشروع للمعرفة النقدية تضمنها أو تتكفل بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، مع الأخذ بالحسبان (كل المواقف والممارسات الثقافية والأفاق الفكرية والكتابات والتراثات الشفهية التي ترتبط بها هذه المجتمعات، لأنه يعيد توظيف واستثمار هذا التراث في مشروع للمعرفة والمحررة والنقدية، ذلك

(١) أركون، معارك من اجل الانسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص ٢٩٨ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ .

(٣) ينظر، المصدر نفسه، ص ٢٩٩ .

(٤) ينظر،، المصدر نفسه، ص ٢٩٩ .

(*) رأسمال رمزي Capital symbolique : بلور هذا المصطلح بورديو في كتابه " Le Ssens Prratique " لكي يشير إلى ؛ ان التبادلات الرمزية، او العلاقات المادية الفعلية لإنتاج الاقتصاد الحيوي اللازم لاستمرارية الجماعة، فعلاقات الزواج والقربان وحسن الضيافة وقانون الشرف والعرض، كل ذلك يشكل الرأسمالية الرمزي للجماعة، وهي تحرص عليه أكثر مما تحرص على رأسمالها المادية (ينظر ؛ أركون، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص ١٢٢).

لأننا نهدف إلى تشكيل معرفة مفتوحة على المكتسبات الإيجابية للماضي ، ومنتبهة لفتوحات الحاضر ووعود المستقبل^(١) ، ويستعين أركون في سبيل تحقيق هذا المشروع بمنهجية عدة علوم كنا قد ذكرناها في المبحث الأول ونعيد ذكرها لغرض التأكيد والتوضيح وهو يكرر دعوته إلى أجرائها على ساحة الدراسات العربية والإسلامية ، بل لأن أركون تلميذ أقطاب مدرسة الحوليات الفرنسية من أمثال "الوسيان فيفر وبروديل" ، يدعو إلى ثورة منهجية تستطيع تفكيك وفهم النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، بل إن مشروع يهدف إلى تفكيك الانغلاقات المزمدة للتراث الإسلامي، كما ينقد انحرافات الحداثة أو تطرفها أيضا ، بتوظيف علم اللسانيات الحديثة وعلم السيميائيات أو الدلالات وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات وأركولجيا المعرفة على طريقة "ميشيل فوكو" وعلم الاجتماع الحديث على طريقة "بورديو" وتفكيك الميتافيزيقا على طريقة "جاك دريدا"^(٢) ، ويقصد أركون بالنواة الصلبة مجمل العقائد الإسلامية التي يرجع إليها، وينطلق منها ، أو مايسميه " نظام العقائد واللاعقائد" عند المسلمين ، وهو يقصد بتحرر العقول من ((السياج الدوغمائي الذي انغلق داخله الخطاب الإسلامي المشترك منذ القرن الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي تقريبا يمكن النص عليه باختصار كما يلي : يوجد اله واحد ، حي ، خالق ، اتخذ الإنسان كخليفة له ، على الأرض ، وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة ، من خلال الأنبياء الذين اختارهم ، وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد { صلى الله عليه واله وسلم } وقد أستمع صحابة محمد { صلى الله عليه واله وسلم } إلى هذا الكلام الموصّل بكل تقى وورع وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه ، ثم دونوه كتابةً في مجموعة نصية دعوها بالمصحف ، فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن { الكريم } ، والقرآن { الكريم } يعني كلام الله { تعالى } أمتلو شعائرياً ، والمقروء ، والمفسر ، والمعاش بصفته القانون الإلهي ، الأبدي ، لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس ، والصالح لكل زمان ومكان . ثم جاءت أحاديث النبي { صلى الله عليه واله وسلم } لكي توضح هذا الكلام وتشرحه . وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي أي "الشريعة"^(٣) ، وهدف أركون يتمثل في شق الطرق وتمهيد الأرضية ودفع الباحثين لكي ينخرطوا في المشروع العام المتعلق بالقيام بدراسة نقدية بالمعنى الفلسفي للكلمة لشروط ممارسة الفكر عبر

(١) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٢

(٢) ينظر ؛ أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٣٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٠-٣٣١ .

حلقات تاريخه الطويل ، كما ان هدف أركون كما يصرح ليس فقط الإحتراف الجامعي ، ذلك بما أنه قد ولد في مجتمع إسلامي فإنه يحاول جاهداً في أن يحيا تضامنا تاريخياً مع هذا المجتمع ، وذلك عن طريق التفكير الحر (والكامل في شروط وجود مجتمعات الكتاب^(*)) كان المؤرخون الغربيون والفلاسفة وعلماء النفس والتولوجيون قد طرحوا كثير من الأسئلة على المسيحية ، لقد استفادت المسيحية إلى حد كبير من الثورات والانقلابات الإجتماعية والاقتصادية والفتوحات الثقافية التي طبعت تاريخ الغرب منذ القرن السادس عشر^(١) ، و أركون اذ يستخدم النقد ويخلعه على كل فكر عربي ، أو الفكر الإيراني ، أو الفكر التركي ،... الخ ، بسبب سيطرة ما يسميه بالظاهرة الإسلامية^(**) ، وهو يطمح إلى تحرير هذا الفكر من العقبات التولوجية والمعرفية التي تحول بينه وبين التجدد والانبعاث^(٢) ومن أهم هذه المسائل والموضوعات والمفاهيم والمشكلات النظرية والعملية والتي تناولها محمد أركون بدراسة فلسفية وبموقف نقدي وتحليلي مما أحصاه الباحث :

أولاً : الإلوهية ؛ كونه يعدها (قطبا أساسيا ؛ بمعنى ان النظرة الإنسانية أصبحت مركزة على الله {تعالى} وموجهة نحو الله {تعالى} . انه اله حي ، اله يتكلم ويتدخل في تاريخ البشر . هذا الله {تعالى} ليس تجريدا ذهنيا اذن ، وإنما هو كائن حي يتجلى في التاريخ ويتدخل ويعبر عن إرادته ويصدر أوامره لكي يجري تاريخ طبقا للمنظور والمخطط الذي أراده ، وهذا المعطى الموحى " أو

(*) مجتمعات الكتاب ؛ يهدف أركون من خلال بلورته مصطلح "مجتمعات أم الكتاب" زحزة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن " أهل الكتاب " إلى الأرضية الأرحب والأوسع "لمجتمعات الكتاب" ، فهي تفيدنا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية، فمصطلح "مجتمعات الكتاب" يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية ، ومن ثم يفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح " أهل الكتاب " (ينظر؛ أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق ، ص ٢٠)

(١) أركون؛ محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٧

(**) الظاهرة الإسلامية ؛، بعد موت النبي ، توقف الوحي عن ممارسة دوره كمحرك للوعي وأصبح يشكل تدريجيا مرجعا يحتكم إليه في قضايا المجتمع السياسية والأخلاقية والتشريعية حتى فيما سيأتي من حقب تاريخية وفي مناطق مختلفة من العلم الإسلامي ،والظاهرة الإسلامية هي تجسيد للظاهرة القرآنية على المستوى التاريخي لكن بصورة نسبية، لان هذا التجسيد تم بواسطة البشر أي من خلال تفسير الظاهرة القرآنية عبر الفقهاء والمتكلمين . (ينظر ؛ أركون، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٧٣) .

(٢) ينظر ؛ أركون ؛ محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ٢٧٨ .

الوحي المعطى " محدد بدقة ومحصورة في عدد محدد من العبارات اللغوية التي يمكننا ان نقرأها .انه القرآن { الكريم } المشكل على هيئة مدونة نصية لغوية رسمية مغلقة " (المصحف)^(١)

ثانياً : الوحي ؛ ابستمولوجيا الوحي ، كما سيأتي بيانه في مبحث خاص في الفصل الرابع.

ثالثاً : تاريخية النص الديني^(٢) وتاريخ نقدي للنص القرآني^(*) ؛

أ – قراءة القرآن { الكريم } (كنص مكتوب، فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه)^(٣) ، الخطاب القرآني ، الظاهرة القرآنية ؛ الخطاب الشفاهي ، المدونه النصية او ما يسميه أركون "المدونة الرسمية المغلقة" (النص المكتوب الصامت الى الأبد والمدون في المصحف)^(٤) ، (القراءة التاريخية – الانترولوجية ، القراءة الالسنية – السيميائية ، القراءة اللاهوتية – التفسيرية ، ومن الناحية المنهجية يجب القول بان القراءة اللاهوتية – التفسيرية لا ينبغي ان تحصل الا بعد اجراء القراءتين الأوليين ، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما)^(٥) ، كذلك القراءة الإيمانية في مسألة القيم القرآنية (أو علم القيم القرآنية)^(٦) ؛ هو انه توجد فيما وراء الآيات القرآنية وتعاليم تجربة المدينة نواة فريدة من المعاني والدلالات، وان هذه النواة قد انقسمت وتشظت الى فروع وخطوط عديدة من استكشاف المعنى وتجسده في التاريخ ، لذلك يدعو أركون الى القيام بـ" استعادة نقدية للاخلاقية القرآنية " على ضوء الفتوحات الأكثر رسوخا للفكر العلمي الحديث^(٧)

(١) أركون ، محمد ، العلمنه والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ٨٠ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

(*) يقول ان أركون : الهدف الأساسي من كتابة تاريخ نقدي للنص القرآني هو ان نتوصل الى النسخة الشفهية التي لفظها محمد { صلى الله عليه واله وسلم } بالعربية لأول مرة لهذا النص ، نقول ذلك على الرغم من ان هذا التوصل مستحيل، ولكن لكي نقرب منها بقدر الإمكان (أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر السابق ، ص ٢٠٤)

(٣) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٣٩ .

(٤) أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

(٥) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

(٦) أركون ؛ محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ .

(٧) ينظر ؛ أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٣٧ .

ب- السنة النبوية او ما يفضل أركون تسميته " الخطاب النبوي " (١).

رابعاً : المقدس ؛ فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه ، وكذلك التعبير الذي يعطيه للعلاقة معه وتأريخ تلك العلاقة ، اللغات ، كما ان التأويلات عند أركون ضرورية لفهم العلاقة مع المقدس .

خامساً : الشر والخير وعلاقة الدين بالأخلاق وهل هي نابعة من الدين ، (اين هو الخير واين هو الشر؟ كيف يمكن تحديد الخير والشر ؟) (٢) فبنظر أركون هناك تحديدات خصوصية للخير والشر داخل نطاق كل ثقافة بشرية معينة ، وفقا لمثال ما اسماه "ظاهرة المقدس " في المجتمعات كافة.

سادساً : إنقاذ النزعة الإنسانية ، وهل الانسنة متوافقة مع الدين ، النزعة الانسانية الدينية (للتحديث عن التجربة الانسية من اجل موضوعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل) (٣) ، والنزعة الانسانية العلمانية .

سابعاً : المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية ، ودراسة العامل التاريخي في الأديان. يقول أركون (اذا ما أردنا تشكيل علم تاريخ جديد ، بالفعل ، للأديان فانه ينبغي علينا ان نهتم بالأبعاد الثلاثة التالية للمعرفة : أي المعرفة القائمة على الأسطورة ، والمعرفة التي ينتجها علم التاريخ النقدي ، ثم اخيرا المعرفة التي يؤمها لنا النقد الفلسفي) (٤) ، أي التفكير النقدي العقلاني كما تستخدمه منهجية فلسفة الدين ، كذلك مارسه محمد أركون في هذه الأبعاد الثلاث ، لان (الأديان ، أكثر من أي شيء آخر ، تتطلب اللجوء الى هذه الأبعاد الثلاثة ، وذلك لأنها هي بالذات كانت قد استخدمتها وجيشتها بدرجات متفاوتة وطبقاً لصياغات او تركيبات معينة) (٥) .

ثامناً : المعرفة الدينية ؛ الطرق المتوفرة لكل البشر ؛ طريق الحس ، والطريق العقلي ، وطريق الكشف والشهود أو الإشراق .

تاسعاً : الإيمان وعلاقته بالمعرفة (كيف يمكن ان ندمج كلا الموقفين اللذين ظهرا في التاريخ حتى

(١) ينظر، أركون ؛ محمد ،نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق، ص ٤٠

(٢) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق، ص ٣٣ .

(٣) أركون، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٧٦ .

(٤) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٢-٤٣ .

الآن : موقف التصور الديني للعالم _ وموقف التصور اللاديني للعالم ، وبين البعد الروحي او الرسالة الروحية للانسان ؟ بمعنى اخر ايضا: كيف يمكن ان أتوصل الى ايمان جديد يتجاوز الايمان القديم ويحتضنه ويكون بحجم حداثة العالم ؟^(١) .كون مشروع اركون يتدخل في كل المناقشات الخاصة بموضوعات فلسفة الدين ، بحسب (علم الإسلاميات التطبيقية يتدخل في المناقشات الحاصلة بين الايمان والعقل ، او بين التراث والحداثة ، او بين الدين والعلمانية الدنيوية)^(٢) ، تدخل فكري يؤدي الى (نقد راديكالي لجميع أشكال العقلانية او العقلنة الموروثة)^(٣) .

عاشراً : ظاهرة الجهل المقدس والجهل المؤسس وأسباب التحرر من الأرثوذكسية ودفع الانحراف الفكري الذي يهدد المجتمعات .

أحد عشر : فلسفة المعتقد ؛ مخيال الاعتقاد ، عملية تكوين المعتقد والية اشتغاله ، الاول مستوى كفاءة الذات الدينية والثاني يتعلق بتجسيدها أو انجازاتها الصريحة^(٤) ، القيم المشتركة للمعتقد الإسلامي التي ابتدأت في فرض نفسها بعد القرن الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي ، ونقد العقل الإسلامي والاستمتاع بالحرية والاستقلال ، هل تنحصر التعليم الدينية في الإرشاد الى القيم الأخلاقية والمعنوية ، دور الدين في حياة الإنسان ، الدين وحقوق الإنسان ، الدين وحقوق المرأة^(٥) .

اثنا عشر : الحقيقة ، فيلسوف الدين يسعى لاكتشاف الحقيقة ، دون اعتقاد ، بل يتبع الفلسفة ، وهذا ما عمل عليه أركون وأشار إليه بقوله: (ينبغي العلم بأن احد أهم رهانات الحقيقة المتمثل في المعارك التي أخوضها من أجل توضيحه ، وإدخال نظرة جديدة على الدراسات الإسلاميةوهو ما يمكن ان ندعوه بالتحقيب الاستمولوجي او المعرفي العميق)^(٦) .ويقول (في كل الأحوال ينبغي ان نعرف شيئاً واحداً : وهو انه عندما تثار مسألة الحقيقة او تصبح موضع شك وتشكيك فان المناقشة تفتح وقد تصل الى حد اندلاع صراع كبير ، وهذا يعني انه لا توجد معرفة او قيمة حقيقية الا صراعية او قل لا تحصل الا من خلال صراع .كان الفيلسوف الألماني الشهير كانط يعطي الأولوية الاستكشاف المعرفي او الفلسفي " للدراسة المسبقة لشروط امكانية وجود عقل نظري وعقل عملي " وكلاهما

(١) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٢) أركون ؛محمد ،نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق، ص ٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ،ص ٤٠

(٤) أركون ؛محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،المصدر السابق ، ص ١٦٦ .

(٥) ينظر ، أركون ؛محمد ،نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق، ص ٤٠ .

(٦) أركون ؛محمد ،نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ .

يهدف دائما للتوصل الى الحقيقة الاجماعية ، ان عمل كانط هذا لا يزال يحتفظ حتى الان بفائدته المنهجية ولكنه لا يوضع حدا للانظمة الصراعية للحقيقة^(١) .

ثالث عشر : التصوف ووصفه أركون بأنه نوع من عالم الشعور وتجربة شخصية ، بل ان الصوفية هي تيار متزهده ، وإنها تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به وله خطابه المتميز به ونظرياته المتفردة ، والتجربة الصوفية بمفهومها أسلوبا دينيا يستخدم الشعائر الفردية والجماعية من أجل جعل الجسد والروح يتواكبان ويسهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية ، الموجودة في مختلف الأديان^(٢) .

رابع عشر : التحرر من التفكير الدوغمائي ودور العقل الاستطلاعي الجديد للعودة إلى المضامين التنزيهية الرمزية المعنوية للدين ، إدانة التشدد والانغلاق في الدين ، وإدانة التشدد والتطرف في العلمانية ، وأركون يؤيد العلمانية المنفتحة على كل أبعاد الإنسان الروحية والمادية .

خامس عشر : وحدة الأديان والاختلافات السطحية والظاهرية بينها ، ووحدتها العميقة المتمثلة في الحاجة الدينية أو العامل الديني ذاته .

سادس عشر اللغة الدينية^(*) " الدلالات الحافة او المحيطة "

- هل لغة الدين ذات مفهوم ، هل للدين لغة خاصة ، هل هي رمزية أو أسطورية ، الظروف الفكرية والتاريخية التي أثارت مسألة فهم لغة الدين في الغرب ، (مثلث اللغة - الفكر - التاريخ)، لغة العجيب والمدهش في كلام القرآن الكريم^(٣) .

سابع عشر: التجربة الدينية ؛ وهي ما يجده المؤمن في نفسه من إيمانه بحقيقة متعالية ، وخضوعه وانقياده لها ، فما هي حقيقة هذه التجربة ؟ ما هي الفروق بين التجربة الدينية والأخلاقية ، ومن هو المسلم ؟ التجربة البشرية للإلهي .

ثامن عشر : إحياء الفكر الديني ، اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه ، ويقصد أركون بهذا المفهوم ان الفكر الإسلامي توقف بعد القرن الثالث عشر ولمدة ستة قرون متواصلة ، ومن ثم تراكمت الأضابير والمسائل التي لم يفكر أحد فيها ، ونحن ندفع الآن ثمن هذا الانسداد التاريخي الطويل ، ومهمتنا صعبة جدا لأننا مضطرون لان نفكر في هذه الأشياء المتراكمة ونجد لها حلا دفعة واحدة^(٤) .

(١) أركون ؛ محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٠ - ٦١ .
(٢) ولد القابلة ، إدريس ، جولة في فكر د . محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٢٠ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ولوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير - دار الفارابي ، بيروت ، ٢٠٠٦م ، ص ٤٨ .
(*) يقصد أركون باللغة الدينية مجمل التظاهرات والصيغات المعبرة للروح الدينية من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد من كتابة ، التي تنرجم الروح بواسطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي تعيشه ، ويرى أركون بأنه لا تزال تنقصنا اللسانيات وعلم الدلالات الملائم (سيميوستيك) من اجل ان نحلل بدقة لغة كهذه (ينظر، أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٩٠)
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .
(٤) ينظر، أركون ؛ محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ .

المبحث الثالث :

الإلوهية عند محمد أركون

الإلوهية Divinite هي صفة المؤله ، أو ماهية كنه الذات الإلهية ، ومسألة الإلوهية تناولها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة القديم والوسيط والحديث والمعاصر ، كما إن اتجاهات التفكير حول الله تعالى كثيرة ومتعددة في التراث التاريخي الطويل ، إلا إن أنماط تناول فلسفة الدين لقضية الإلوهية في المرحلة الحديثة والمعاصرة مازالت (تؤثر في فكر الفيلسوف عن الله جل جلاله)^(١) كروية بعض فلاسفة اليونان للإلوهية والمبنية على تصورات علمية أبستمولوجية^(٢) ، بل وفي صياغة التصورات والنظريات في وجود الله والطبيعة والارتباط بالعالم المجرد، حتى عُد هو الموضوع الرئيس في معظم الفلسفات ، وكثيرا ما تصنف المواقف الفلسفية وحوارها النقدي على المواقف المتخذة من قضية وجود الله جل جلاله^(٣) والسبل الفلسفية المؤدية إليه، لذا فإن الإحاطة بموضوع واسع في حدود هذا البحث لا يفیه حقه لأنه يتطلب النظر في جانبه الديني والفلسفي والإستعانة بالنصوص والبراهين لكثير من الفلاسفة وربطه بتاريخ قضية الإلوهية الأشد وعيا وأكثر توجيها^(٤) ، و(ان الطرق إلى الله كثيرة ، لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة ، ولكل وجهة هو موليها ، لكن بعضها أوثق وأنور من بعض ، واشد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة ، فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود ، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ، ثم يستشهدون بذاته على صفاته ، وبصفاته على أفعاله ، واحد بعد واحد، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره ، كالإمكان للماهية ، والحدوث للخلق ، والحركة للجسم ، أو غير ذلك ، وهي أيضا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف)^(٥) ، ولابد من الإشارة هنا الى ان "جون هيك" (فهم التفلسف الديني

(١) كولينز، جيمس ، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٢ ، القاهرة ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ، ص ١١ .

(2) Cornford, F.M, From religion to philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957, p.184..

(٣) ينظر؛ المصدر نفسه ، ص ١٢ .

(٤) ينظر؛ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

(٥) الشيرازي ، محمد بن إبراهيم ، الحكمة المتعالية في الإسفار العقلية الأربعة ، مج ٦ ، طليعة النور ، ط٣ ، ١٤٣٠هـ ، ص ١٤ .

في السابق بمعنى الدفاع عن المعتقدات الدينية ، واعتبر مكملاً للاهوت الطبيعي الذي يتميز عن اللاهوت الوحياني(*) وكانت غايته الاستدلال العقلي على وجود الإله ، وهكذا يكون قد مهد الطريق لدعوى الوحي^(١) ، أما فلسفة الدين فتختلف عن علم الكلام " أو علم اللاهوت " الى البحث في المفاهيم التي يستخدمها هذا العلم وتحليلها وبنيتها بمنهج نقدي وليس جدلي، وفحص البراهين التي تستند اليها التجارب الدينية ، وغايتهم من هذا البحث هو تحرير العقل بالانكفاء نحو الذات من أجل نقد كل مسلماته وبديهياته التاريخية ليصبح كل شيء قابلاً للنقد وإعادة النظر والفهم ، حتى يمكن الوصول الى الفكر الذي يكون قادراً على تشكيل أساس صحيح لأية نهضة ممكنة^(٢) ، وفهم لمعنى التفلسف الديني بكل ما تعنيه فلسفة الدين والتفكير النقدي الفلسفي حول الدين ، وإن (هناك علاقة على نحو ما بين التفكير الديني وبين نشأة التفكير الفلسفي في أصل العالم ومحاولة تفسير الكون والتفكير في الإلوهية تفكيراً عقلياً)^(٣) ، التي ينبني عليها نسق المعرفة ، في إطار منظومة تعقلن الظاهرة الدينية وتقرأ الدين من وجهة نظر فيلسوف ما ، أو في إطار نقد الدين ، كالتالي تعني (حصراً كيف يقرأ الدين في الطروحات الفلسفية)^(٤) ، وكصورة لتباينات البحوث المعروفة في فلسفة الدين، يلاحظ الباحث وجود قسمين أو قطبين متضادين يتنازعان هذا البحث الخطير ويؤثران فيه تأثيرات مهمة ، وهذين القسمين : في الأول؛ (نجد فلسفات تعرض في أبياتها الإيمان الديني بوجود الله أو الأمر المطلق وتحاول تسويغه عقلياً)^(٥) بينما يقابله قطب ثاني فيه؛ (تتموضع فلسفات ترى ان العبارات والقضايا الدينية لا معنى لها ، أو إنها تفتقر الى الضوابط المنطقية والابستمولوجية التي تقيد كل العبارات والطروحات العلمية ، أطلق على القطب الأول بحسب التعبير الذي اقتبسه

(*) ويقصد به هنا ؛ كتلق بشري للوحي واللاهوت كخطاب مرتكز على الوحي؛ وهذه العبارة نقلاً عن "جون هيك" وينقل ايضاً بانه ؛يمكن تعريف الوحي بانه إيصال الله الحقيقة لمخلوق عاقل عبر وسائل تختلف عن السياق العادي للطبيعة (ينظر ، هيك، جون ، فلسفة الدين ، ترجمة طارق عسيلي ، مصدر سابق ، ص ٨٧).

(١) هيك، جون ، فلسفة الدين ، ترجمة طارق عسيلي ، مصدر سابق ، ص ٣ .

(٢) ينظر؛ شعيب ؛ قاسم ، تحرير العقل الإسلامي ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٧م ، ص ٣٣ .

(٣) النشار ، مصطفى حسن ، فكرة الإلوهية عند أفلاطون ؛ وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مصدر سابق ، ص ٣٦١ .

(٤) ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، العدد الثامن ، مصدر سابق ، ص ٦٠ .

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٠

هيدغر من الفيلسوف "كانت" اسم القطب الانطولوجي - الثيولوجي ، أو الانطوثيولوجي (*)، ويتسنى تسمية القطب الثاني بالتحليلي ؛ بلحاظ إنه يطلق العديد من البحوث وليس كلها حول لغة الدين وقضايا الإلهيات وأدلتها ، يطلقها داخل مناخ الفلسفة التحليلية البريطانية الأمريكية^(١)، ولا بد من توضيح ان هذه البحوث من انها مبنية على دليل من الخبرة لا على منطق محكم ، وبلغة فلسفية هي نظرة بعيدية، لا نظرة قبلية كما يعبر فيلسوف الدين .

وما بين هذين القطبين ، هناك الكتاب والمفكرين الذين يرتبطون بالقطبين ارتباطات متفاوتة ، وبدرجات من الشدة متباينة ، فقد كانت لهم مواقفهم المعقدة بخصوص حقيقة الدين ، فالعلوم الإنسانية تبنت معظم الأحيان الرؤية النقدية نفسها التي وجهها النسق التحليلي للغة الدين ، كما إنها عملت في بعض الأحيان على إعادة تشكيل اللغة الدينية ، بل إعادة تشكيل التجربة الدينية أيضا^(٢) .

وبحسب أركون فلقد ((حصل في الإسلام ، كما في المسيحية واليهودية ، نوع من التوتر بل ونوع من الهوة السحيقة بين المدافعين عن فكرة الله الموحى به ، وبين الفلاسفة الذين يجهدون في دمج التعاليم الدينية عن الله والكون والمصير البشري داخل الإطار المفهومي والمنطقي كتابة "خيبة العالم" وهي تبين لنا كيف ان الحداثة الفكرية المستخدمة آنذاك من قبل العلوم الاجتماعية تميل الى التخلص من البعد الديني عن طريق احتوائه داخل البعد العلماني .من والميتافيزيقي الموروث عن أفلاطون وأرسطو والعلم الإغريقي" انظر الصراع بين الفقهاء - الفلاسفة"، كانت المحاولات الأكثر تعقيدا واصطناعا للتوفيق بين تعاليم الوحي الديني - وتعاليم الفلسفة الإغريقية قد جرت على يد "ابن رشد" (ت ٥٢٠هـ - ٥٩٠هـ) بالنسبة للمسلمين، و"موسى ابن ميمون" (ت ٥٢٩هـ - ٦٠٠هـ) بالنسبة

(*) الانطولوجي - الثيولوجي ، أو الانطوثيولوجي ؛ هو التراث الانطولوجي ، أو الثقافة الانطولوجية التي تستوعب بعض جوانب فلسفة الدين ، وفيها إن التفكير حول الله أو المطلق ينشد صياغة عقلية لتراث ثقافي لا يشمل فقط ما تضمنته الأديان في بواكيرها ، بل ويكتنف ايضاً شروحات وتفسيرات فلسفية - كلامية لحقيقة الدين تستعين بمقولات ومفاهيم من خارج الدين ، في العديد من الاوساط ما انفك الفلاسفة كما في السابق يدرسون قضية الوجود { علم الوجود أو الانطولوجيا } بوصفها أبرز قضية في إطار التفكير البشري ، ويرى هؤلاء طبيعة الإنسان تحتم عليه إثارة الأسئلة بشأن وجوده ، وهي اسئلة تهديه الى إشكالية العلاقة بين الوجود والموجودات ، وهم يطرحون قراءات متعددة) ينظر ؛ ريكور، بول ، الأنساق الرئيسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، العدد الثامن ، مصدر سابق ، ص (٦٢)

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٦١

لليهود، وتوما الاكوييني (ت ١٢٧٤م) بالنسبة للمسيحيين الكاثوليك^(١)، وهذا نص صريح من أركون يدل على إيمانه بان الإلوهية مجرد "فكرة" و (تقودنا الفلسفة الى الإيمان باله مفتوح ، وهذا الاله المفتوح يسمح بدمج الفكر الفلسفي بصفته الطريق الضروري انتهاجه من اجل التوصل الى الانفتاح المتواصل للإيمان والعقلانية)^(٢)، لذا هو يمدح المسيحيون الغربيون لأنهم واصلوا مسيرة التقدم عن طريق مقارعتهم او مراجعتهم المستمرة للنجاح في البحث الفلسفي والاكتشافات العلمية ، وبالتالي تجددت عقيدتهم ، وهذا ما لم يتح لليهود او للمسلمين او بعض المسيحيين ، ثم ظهر "لوثر" لكي يحدث انشقاقا داخل المسيحية عندما وضع حدا لهيمنة العقائد الكاثوليكية وأعطى الفرد المسيحي حق تأويل الكتابات المقدسة بنفسه ؛ أي بدون الرجوع الى هرمية الكنيسة او رجالها^(٣)، ويستشهد أركون بأطروحة المفكر الفرنسي "مارسيل غوشيه" ؛ (ان المسيحية هي الدين الوحيد الذي يتيح الخروج من الرؤيا الدينية للوجود)^(٤) خلال المناقشة الدائرة حول غياب فكرة الله {تعالى} ، وانحسار التقديس التقليدي عن المجتمع الأوربي، والذي لازال متوصلا بسبب منهج الشك الى أقصى حد ، وتأتي مساهمة الفيلسوف "نيتشه" وكل من " ماركس " وفرويد" في بلورة الشك والنقد (بمعنى انه ينبغي على العقل ان يشته دائما بالصلاحية المزعومة او بالموثوقية المطلقة لانتاجاته الثقافية ، والمعرفية، أي ينبغي ان يعود دائما الى نفسه وبشكل نقدي)^(٥) كمراجعة مستمرة للنجاح في البحث الفلسفي والاكتشاف بحسب أركون .

وأركون يقر على ان الشيء المهم بالنسبة لمسار عمله ومنهجيته ومنظوره هو الكشف عن أي مواقف مشتركة أو معطيات وبنى مشتركة في كل مجال و(الذي اخترقته تاريخيا "ظاهرة الكتاب المقدس " ... ينبغي علينا ان نحاول فهم هذه الظاهرة بصفقتها ظاهرة حضارية يمكن تحديدها)^(٦) من خلال ما يسميه الظاهرة القرآنية والتي أدخلت بُعد الوحي ومعطى الوحي كما حصل في الديانة المسيحية ، فالوحي المعطى يشكل بالنسبة لنظرة أركون وتحليله هو(قطبا أساسيا ؛ بمعنى ان النظرة الإنسانية أصبحت مركزة على الله {تعالى} وموجهة نحو الله {تعالى}. انه اله حي ، اله يتكلم ويتدخل في تاريخ البشر . هذا الله {تعالى} ليس تجريدا ذهنيا إذن ، وانما هو كائن حي يتجلى في التاريخ ويتدخل ويعبر عن إرادته ويصدر أوامره لكي يجري تاريخ الر طبقا للمنظور والمخطط

(١) (أركون ؛ محمد، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

(٢) أركون ؛ محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق، ص ٢٧٩ .

(٣) ينظر، أركون ؛ محمد، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٦) أركون ، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ص ٨١ .

الذي أراده ، وهذا المُعطى المُوحى " او الوحي المعطى " محدد بدقة ومحصورة في عدد محدد من العبارات اللغوية التي يمكننا ان نقرأها ، انه القرآن {الكريم} المشكل على هيئة مدونة نصية لغوية رسمية مغلقة " المصحف" ^(١) ، ولكن أركون يعتبر هذه " النصية" نصوص " من توراة وأناجيل وقرآن " قد هيمنة على عقل القارئ المسلم ، او حتى الإنسان العادي المتربي عليها منذ الصغر لها رهبة تقديسية ومنعته من (اكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ " تاريخية النص " .. كما هي عليه في الواقع العملي : أي كنصوص لغوية تستخدم مفردات لغة بشرية محددة ، وتستخدم ضمائرها وأزمتها وأساليبها في التعبير ، ان العلاقة الإيمانية التي نشأنا عليها منذ الصغر تمنعنا من إقامة علاقة طبيعية مع هذه النصوص التأسيسية : أي علاقة فهم وتحليل ومعقولة) ^(٢) .

وهذا يشبه عمل الفيلسوف "كانت" على نصوص "العهد الجديد" اذ أكد على فكرة تطهير العقيدة من كل ما يمكن ان يعيق العقل المحض في وظيفته ، وأخذة بوسيلة التطهير باللجوء الى تأويل نصوص الكتاب ابتداء من مفهوم الدين بأنه (يعني شعورنا بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية ، وتصوره ينبني على اعتراف بالروح والملائكة والحرية الإنسانية واحترام الشخص في إطار منظومة من الجزاء تعقلن الظاهرة الدينية وتقرأ المسيحية من وجهة نظر أخلاق الواجب. فالمرء حين يعمل عقله في بعض الأديان لابد ان يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول الى عقيدة عقلية ، وهنا يرى "كانت" ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يمكن ان يتعارض مع العقل المحض ووسيلة التطهير هي اللجوء الى تأويل نصوص الكتاب) ^(٣) لذا سعى "كانت" الى تأويل " العهد الجديد " تأويلا عقليا ، وبرأيه ان استطاع ان يطهر العقيدة الكنسية مما يمكن ان يُعد منافيا للنزعة العقلية ، واستند "كانت" الى قناعاته بالتأويل إلى فهم عقلي محض ، ولكن يضيف إليه دليل اصطلح عليه الحجة التاريخية (فيذكر ان المؤسسات الدينية سعت إلى فهم الوحي على نحو يجعله متفقا مع القواعد العلمية العامة للدين العقلي المحض لان الجانب النظري الموجود في إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية اذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية) ^(٤) وأول ظهور

(١) أركون ، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ،المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(٢) أركون، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٩٤ .

(٣) الخشت ، محمد عثمان ، مدخل إلى فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ٣٨ ، وينظر أيضا ؛ الخويلدي ، زهير

<http://www.doroob.com>

نظرة كانت الفلسفية للدين

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

لمصطلح التاريخية وارتباطه بالفكر غير الخيالي او الوهمي كان في نهاية القرن التاسع عشر (ثم وسعته وعممته المادية الديالكتيكية)^(١)، وهو القرن الذي شهد ازدهارا في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا عُدت كلمة " التاريخية " إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم العلمي كوصف للحضارة بارتكازها وسعيها نحو التطور التكنولوجي كبعد مادي^(٢)، كما ان الدلالة على المادية مرتبط بالمميزات المادية للحدثة، كما نجد مثل هذا الاستعمال كمقابلة؛ فكرة الواقعي التي تقابل الميثي، واركون يحاول ان يزاوّل النظر العقلي لمجرد الكشف عن الحقيقة بنقد العقل الديني، النقد الذي هو الهدف الأول من فلسفته يقول (التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ اي ما ليس خياليا أو وهميا، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية)^(٣). ومما يشار له كمشكلة في تاريخ الفلسفة بصدد مجرد الفكر اليوناني او انه فكري ارتبط بالميتولوجيا والمسائل الدينية، كانت هناك قراءتان متعارضتان:

الأولى: تذهب إلى انه لا صلة للفلسفة اليونانية بالميتولوجيا والدين، وبالتالي فان الفكر اليوناني بحسب هذا الرأي فكراً نظرياً محضاً، ومثل هذا الفريق من الباحثين " برنيت " و " جوميرز " وغيرهم. كما تصور أتباع "ماركس " مفهوم الفلسفة ومهمتها اذ أنكروا (الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية، اعتقاداً منهم بان التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ، وان من العبث ان يزاوّل الإنسان النظر العقلي لمجرد الكشف عن الحقيقة)^(٤).

الثانية: تذهب إلى وجود صلة بالميتولوجيا والدين، بدليل محاولة مفكري اليونان الربط بين التفكير الفلسفي وخاصة بعد طاليس وبين التصوف والآراء الدينية والميتولوجية، وأبرز هؤلاء الباحثين نيتشه في كتابه "الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان " و"كورنفورد" في كتابه "من الدين إلى الفلسفة"^(٥) وغيرهم، (فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى العصور

(١) أركون؛ محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) ينظر؛ أركون، محمد، ضرورة تطبيق المنهج التاريخي لمعرفة القواسم المشتركة بين أديان التوحيد، نشر في الفجر نيوز، ٢٦ - ٠٣ - ٢٠٠٨، <http://www.turess.com/alfajrnews>.

(٣) أركون؛ محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٦٨.

(4) Cornford, F.M, From religion to philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957, p.184..

(٥) ينظر، المصدر نفسه، ١٨٤، وينظر أيضا، الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مصدر سابق، ص ٨١

الإنسانية حتى يمكن القول بان كل محاولة تهدف الى الفصل التام بينهما ، تنتهي لا محالة الى العجز عن فهم كليهما^(١) . لذا اشد ما يدعو للنقد عند أركون في كلامه عن الوحي بنوع من الحذر ، رغم انه فرق بين المكانة المعرفية بصفته معقولاً وفهما في الحياة له ، وبين من يحاول ان يكون وصياً على من فسر وشرح النص الديني "المقدس" فيقول (أما الوحي والإلهام ، برغم كونهما معقولين تماما كأسلوبين للفهم في الحياة الخاصة ، فأنهما كارتتان اذا ما سعى المثقف الى التنظير بموجبهما ، وبالفعل فاننا مستعد لأذهب ابعد من ذلك ، وأقول ان على المثقف الانهماك في نزاع مستمر مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤية المقدسة او النص المقدس)^(٢) وذلك بتوظيف آليات قراءة حديثة .

وبرأي الباحث ان هذه القراءة مغزاها نفي القداسة ، وإذا لم تثبت القداسة فذلك يؤدي الى عدة مخالفات عقائدية للدين الإسلامي مثل :

١- إنكار الإلوهية ، وهو موقف الحادي ، قد تصل إليه القراءة التاريخية من خلال إنكارها لكل ما هو غير مادي وكل ما هو غير تأريخي ، وهذا ما تم ذكره على مستوى التعريف بالتاريخية ، وتم إبراز البعد المادي الدنيوي فيه لكل شيء حتى المقدس ، فالتاريخية ترجع بما فيه الإيمان با كحقيقة عقيدة الى التاريخ ، وتدرسه في ما يسمى بالظاهرة الدينية .

ولاشك ان جهل الإنسان بالقوة التي تحكم الكون ، والقادرة على كل شيء ، من دفع الإنسان إلى ان يقدس تمثالا او يعبد حيوانا ، لذا قد يجد المتتبع لكتب تاريخ الأديان ، ان التقديس ليس لشخص التمثال او الحيوان او الشجر، بل انما يقدسها بوصفها رمزا يعبر عن المعبود ، لذا نظر البعض الى الدين من زاوية محددة بوصفة ظاهرة اجتماعية ، ونظماً تسير به الحياة ، وهو احد جوانب الحياة ، لكنه يسلب الجانب الروحي الممثل للمحتوى الداخلي للدين ، ويجعل من الدين ظاهرة تابعة لثقافة الشعوب ، ويلغي الفكرة المحورية التي يستند اليها الدين " مسألة الإلوهية .

ما دام الأمر هكذا فهو من جهة يخالف عقيدة الإسلام ، ومن جهة يبرز التناقض الذي انطوت مواقف دعاة إدخال التاريخية الى ساحة الفكر العربي الإسلامي ؛ لأنه كما تم الذكر إنهم يقدمون أنفسهم ويعلنون بأنهم مسلمين وليسوا معتنقين لديانات أخرى ، وبذلك نجدهم يتناقضون لأنهم يؤمنون بالإسلام الذي يدعو الى تنزيه الله عز وجل من جهة ، ويقولون بالتاريخية ويعتبرون الإلوهية ذاتها

(١) الطويل، توفيق ، أسس الفلسفة ، المصدر السابق ، ص ٤٥ . عن "بول ماسون أورسيل" استاذ الفلسفة الشرقية ومدير الدراسات العليا في باريس ، في كتاب

خاضعة لضغط التاريخية من جهة أخرى كما يعبرون^(١).

٢- الخطأ في فهم الإلوهية ؛ فقد تؤول التاريخية الى فهم الإلوهية فهما خاطئا مخالفا لما بينه دين الإسلام ، فمثلا الدكتور "هشام جعيط" في حديثه عن الله (عز وجل) يصفه بـ "الكائن المشخص"^(٢)، وهذا أمر خاطئ برأي الباحث، فالتنزيه يقتضي نفي التشخيص والجسمية والتشبيه وهذا ما كان عليه علماء الإسلام، ففي دراستهم لبعض الآيات التي توهم التشبيه أو التجسيم يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلال الله تعالى ، بل البعض منهم وصل إلى القول بوجود ذلك على المسلم حتى العامي^(٣)، وهناك من تناول موضوع الإلوهية من زاوية التاريخية فانتهى الى القول بتطور الإلوهية^(٤)، هكذا يصرح في " اقتراحات من اجل قراءة سورة التوبة" (لنوضح هنا بشكل أفضل سمات هذه التاريخية ، إنها تتمثل في أن معاً بالتأريخ الوقائي الحديثي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءاً من عام ٦١٢م وحتى عام ٦٣٢م ، تتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها ، وتتمثل بالوعي الأسطوري – التاريخي الذي بقي محرك التأريخ المدعو إسلامياً منذ ذلك الوقت وحتى اليوم . نحن نعلم كم هو التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية مدين لديناميكية ذلك الوعي المتكررة والمتردة في التاريخ ، ولكن ظاهرة ان الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة " ولا يزال " خلع القدسية والتعالى على التأريخ البشري الأكثر مادية ودينيوية والأكثر عادية وشيوعاً ينبغي الا تنسينا تلك الأنية والإعتباطية الجذرية للأحداث – الذرائع التي أدت الى ظهوره وتجليه^(٥)

٣- ان "الله" تعالى وتوحيده وصفاته (يخضع للاختلاف والتحول ، شأنه شأن سائر المفردات والمعضلات ، مثل هذا التناول بات أمراً عادياً في العالم الغربي ، حيث ازدهر الفكر النقدي الذي يطال الأسس والثوابت او المقاصد ، بقدر ما يطال الفروع والوسائل المناهج النتائج ، ولذلك نجد من

(١) ينظر ،أركون ؛ محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٠٢ .

(٢) ينظر ؛ جعيط ، هشام ، في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة ، ج ١، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٩م، ص ٢٧ .

(٣) ينظر ؛ الطوسي ، نصير الدين ، قواعد العقائد ، تحقيق علي الرباني الكلبايكاني ، مركز مديرية الحوزة العلمية بقم المقدسة، إيران ، بلا تاريخ ، ص ٦٤-٦٥ .

(٤) ينظر ، أركون ؛ محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٠١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٩١-٩٢ .

يؤلف كتاباً عنوانه " تحولات الله " كما فعل الفرنسي "فريديريك لونوار" (١) ، وان هذا التحول والاختلاف ينظر إليه مثلاً الدكتور "علي حرب" كثراء ونماء او ازدهار ، عند من يتعامل مع الحقيقة، كون التحول يخضع له التراث الديني ، فيطال بالذات مفهوم " الله " تعالى الذي (تختلف معانيه وصفاته وصوره باختلاف الديانات ، والفلسفات أيضاً ، فهو في المنظور الديني خالق باريء بينما في المنظور الفلسفي مفسر ، وفي الفلسفة اللهوتية تختلف صورته بين فيلسوف واخر، فهو الصانع لدى أفلاطون ، او المحرك الأول لدى أرسطو ، او واجب الوجود لدى الفارابي ، او الضامن لليقين لدى ديكرت) (٢) وهذا برأيه بحسب اختلاف التأويلات والاجتهادات .

قد يقال بان هذا تتبع لعقيدة الإلوهية وإيمان الإنسان با تعالى لكنه لا ينسحب على الإلوهية كما بينها الإسلام لأنها حقيقة مفارقة تختلف عن الوجود المادي والقول بالتطور والتغير مخالف للتنزيه ومن ثم القداسة ، وقد عالج علماء العقيدة هذه المسألة في إطار إثبات التنزيه والقداسة عز وجل ، فنفوا عنه التغير لان القول به يؤدي الى جعل الإلوهية محلاً للحوادث (٣) ، وهذا خلاف التنزيه والقداسة ومن ثم فالإيمان با تعالى يؤكد المقدس . وهذا ما أقره أركون نفسه جواباً لسؤال مع مترجم كتبه هاشم صالح ؛ ((حول عبارة فوكو عن "موت الإنسان " جاءت بعد مئة عام تقريباً على إعلان نيته الشهير " لموت الله " { بالمعنى المجازي للكلمة بالطبع } .

هاشم صالح ؛ ما رأيك بعبارات فلسفية راديكالية كهذه ، وكيف تفهمها ؟

أركون ؛ هناك أنماط من التقديس تختفي وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيم وتعيش اما الله { تعالى } ، كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق ، فهو حي لا يموت .

هاشم صالح ؛ ومعانقة المطلق في الوجود حاجة ضرورية ومستمرة للإنسان ؟ أركون ؛ بالطبع ، التوتر الروحي الداخلي والحنين الى الخلود والأبدية يشكلان بعداً أساسياً من أبعاد الإنسان . الإنسان لا يعيش فقط بالماديات والاستهلاك المادي فقط وإلا لكان كالحوان ، الإنسان بحاجة الى ان يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر ، لكي يعانق شيئاً آخر أكثر دواماً واتساعاً ، أي أقل عبوراً وأنية . ولا يمكن ان نبتز الإنسان عن هذا البعد الأساسي من أبعاده ، ولا يحق لنا ذلك ، بالطبع ، نحن لا

(١) حرب ، علي ، الإنسان الأدنى ؛ أمراض الدين وأعطال الحداثة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، مصدر سابق ، ص ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

(٣) ينظر ؛ الطوسي ، نصير الدين ، قواعد العقائد ، مصدر سابق ، ص ٥٥ .

نسقط هنا في ما يدعونه " بالروحانية الشرقية " أو الصوفية(*) ضد " المادية الغربية " التي لا تشبع، هذه.....تقسيمات عقيمة لم تعد تنفع الفكر))^(١) . كذلك يصف أركون " الله تعالى " في معرض بيانه النزعة الإنسانية وموقف وتصور كلا من " ابي حيان التوحيدي " والفيلسوف المسيحي الفرنسي " باسكال " من رجال القرن السابع عشر، من خلال العلاقة بين الإنسان - والله تعالى (فكلاهما - أي التوحيدي وباسكال - يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة في ظل العلاقة مع الله ،فا بحسب تصورهما ليس ذلك الذي (لَا يُسَالُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَالُونَ)^(٢) كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن {الكريم}، انه ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا ؛ ان الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر ، الضروري ، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار ، وبنوع من التوتر القلق والخلق)^(٣) . يستنتج من هذا النص أن أركون بوجود بنزعة إنسانية في المجتمع الذي يسيطر عليه الدين " ، ولكنها نزعة محددة ، وان الإنسان ليس حرا ال بقدر ما يتقيد بالأوامر والنواهي " الشرع" ، وبالتالي فان الإنسان ليس غائبا بل مقيد ، ولكن يتدارك أركون كلامه بان هناك فرقا كبيرا بين الموقف الذي يفضل تسميته "الإنسي أو الفلسفي "من الإنسان - الله تعالى " ، وبين الموقف الديني في إشارة الى تصور المؤمنين التقليديين " تعالى " ، ويضرب لذلك (مثلا نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذور فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح ، إنها نزعة إنسانية تشتمل في ان معا على ثلاثة أشياء .فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من اجل التوصل الى البحث عن المعنى ، وهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان)^(٤)، مما شجع أركون الى القول بما عدّه بذور النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية في ارض الإسلام توجب على عاتق المفكر اليوم مهمة ملقاة عليه وهي بيانها لانها ستنتج إنسانية منفتحة ومؤمنة با في ذات الوقت وفي السياق الإسلامي لو أتاحت لها الظروف الملائمة ذلك. هكذا يرى أركون من الخطر عزل الأفكار الدينية عن الفكر المعاصر ، مع انه ليس من السهل التحدث عن الله تعالى ، لأنه اذا كان الله نور وعدالة وسلم وحقيقة ، فانه حُب أيضا.

(*) يرى محمد أركون ان الصوفية هي تيار متزهّد ، وإنها تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به وله خطابه المتميز به ونظرياته المتفردة ، والتجربة الصوفية بمفهومها أسلوبا دينيا يستخدم الشعائر الفردية والجماعية من أجل جعل الجسد والروح يتواكبان ويسهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية، موجودة في مختلف الأديان والتأمل الصوفي هو عبارة عن تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤديها الجماعة (ولد القابلة، إدريس، جولة في فكر د. محمد أركون ، مصدر سابق، ص ٢٠ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ولوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير - دار الفارابي ، بيروت ، ٢٠٠٦م، ص ٤٨)

(١) أركون ؛ محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣ .

(٣) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، مصدر سابق، ص ١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ٢٠ .

الفصل الرابع

التشكيل البشري للدين عند أركون

المبحث الأول : الوحي الإلهي – البشري عند أركون

المبحث الثاني : القداسة والتقديس عند محمد أركون

المبحث الثالث : تاريخية النص الديني عند محمد أركون

الفصل الرابع

توطئة:

من أبحاث فلسفة الدين في أنواع وطرق المعرفة وكسبها ، ومن ثم علاقة هذه المعرفة بالإيمان الذي يدعوا له الأنبياء الذين طرحوا مسألة الاعتقاد بالإلهية "الله تعالى" في الوعي البشري في مواقع تاريخية حساسة عبر "الوحي" ونصوصه فصارت محلا للبحث والتحليل والتأويل بغية الفهم^(*). وفهم لا يقيد الفكر ولا يلغي إنسانية الإنسان في عملية الكشف عن الحقيقة^(١) ، وإرادة (معرفة بمستوى مشروع تحرير الوضع البشري ، هذا المشروع)^(٢) بنظر محمد أركون (صمم الأنبياء وطوره)^(٣) . لذا هو يعمد الى منهجية متعددة لقراءة ودراسة نصوصه وتحليلها، أو تأويلها اذ كان (الدافع الى التأويل هو احتواء النصوص على ما هو واضح وما هو غامض)^(٤)، رغم ان أركون يعترف بأنه لا يمكن لأية دراسة او قراءة مهما كانت دقيقة وعلمية ان تستنفد ما يحتويه موضوع النص المدروس لذا هو يطرح البحث (بصيغة الإشكالية للبحث ، اذ ان هدفه يتمثل في طرح الأسئلة الصحيحة أكثر مما يتمثل في إيجاد حلول)^(٥) ، وقد قُسمت هذه الطرق بحسب احد الباحثين^(٦) الى قسمين : أ - الطرق المتاحة لكل إنسان ، وقد

(*ينظوي مفهوم "الهرمينوطيقا" على مجموعة من المفاهيم " الفرعية " او " او المقابلة " التي تشير الى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق... الخ ، وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحيانا مختلفة ومتمايزة وأحيانا متطابقة ومتماثلة وأحيانا متداخلة ومتكاملة ، فمثلا "شلايرماخر" مثلا يقصي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة الهرمينوطيقية ، على أساس ان التأويل يبحث فقط عن المعنى الحرفي او المجازي ، في حين ان المطلوب هو "فهم" خطاب الآخر في غيريته ، أي في تفرده، في حين جعل "فلهام دلتاي" التأويل شكلاً خاصاً من اشكال الفهم وحالة جزئية منه (ينظر، شرفي ، عبد الكريم ، من فلسفة التأويل الى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٧م ، ص ١٨) .

(١)بناء على قول احد الباحثين بخصوص وحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية انه قد كانت إحدى المسائل الرئيسية في الثقافة الإسلامية العلاقة بين الدين والفلسفة " وفي تعبير بعضهم بين الوحي والعقل " ، ان الإجابات التي قدمت من قبل المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو في الثقافة اليونانية ، والفارابي مؤسسها الفلسفة الإسلامية ، على سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة وعلى رغم التعبيرات المختلفة تنكئ على نظرية واحدة ، نظرية وحدة الحقيقة الدينية " النبوية" والحقيقة الفلسفية(ينظر، فراملكي ، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية ، مجلة المحجة ، العدد صفر ، حزيران ٢٠٠١م- ربيع الأول ١٤٢٢هـ، ص ٨٩)

(٢) يشير احد الباحثين الى ما أطلق عليه بـ" معضلة الدين " تتحد في مستويات ثلاث ؛ ١- مستوى المعرفة والحقيقة ، ٢ -مستوى الاجتماع والسياسة ، ٣- مستوى الإبداع والخلق الذاتي (ينظر، جديدي ، محمد ، روتي أمريكا ومعضلة الدين ، بحث ضمن كتاب "فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق، ص ٣٦٨- ص ٣٧١- ص ٣٧٥) .

(٣) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ٢٧٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .

(٥) عبد القادر ، مزي ، وآخرون ، اللغة والمعنى ؛ مقاربات في فلسفة اللغة ، إعداد وتقديم مخلوف سيد احمد ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م ، ص ١٤٤

(٦) ينظر ، ملكيان ، د. مصطفى ، فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر ، حوار مع الدكتور في موقع حكمة ، ٢١ - ٦

صنف الباحثون في هذا الإتجاه هذه الطرق الى: طريق الحس والتجربة كالعلوم التجريبية والإنسانية كعلم الإجتماع والإقتصاد والنفس وغيرها ، والطريق المجرد كالمنطق والرياضيات والفلسفة ، وطريق الكشف والشهود ، هذه الطرق تدرج كلها تحت عنوان الطرق العادية ، بمعنى توفر الإمكانية لكل الناس للاشتغال فيها لتحصيلها. والباحث يشير الى ما نبه إليه "غورفيتش" Gurvitch (١٨٩٦م - ١٩٦٥م) الى الفرق بين "علم اجتماع المعرفة" وما يقدمه من أدوات وتجارب متراكمة في الدراسات الاجتماعية، وبين "نظرية المعرفة" حيث يرى (ان "علم اجتماع المعرفة" و "الابستمولوجيا" يملكان قاسما مشتركا من الموضوعات التي يدرسها كل منهما بطريقة مختلفة ، الأمر الذي يقودهما الى التلاقي ، ويجعل بذلك ، من الممكن حدوث مساهمة متبادلة ، سلبية وإيجابية على حدّ سواء ، وبالتالي يجعل من الممكن التعاون المشروع بين هذين العلمين ، دون ان ينحل أحدهما الى مجرد تابع للآخر^(١) . ب - طرق ليست في متناول كل الناس وإنما في متناول شخصيات تسمى " الأنبياء " ، وهي تتم عبر ما يسمى " الوحي " ، تدرج تحت عنوان غير العادية .

حيث كان البحث في فلسفة الدين في مفهوم الوحي كمصدر للمعرفة ومكانته المعرفية في الفكر الديني قد برز نتيجة توظيف مناهج معاصرة على النص الديني^(٢) والتراث الديني ، بدعوى (ما دام ان التفسير الجديد للدين لم ينبثق بعد ، وما دام نقد العقل الديني التقليدي أمرا معطلا او مستحيلا في مجتمعاتنا ، فأوربا لم تستطع التخلص من لاهوت التكفير والاعتقالات ، ومحاكم التفتيش إلا بعد ان خاضت معركتها التنويرية مع ذاتها حتى العظم)^(٣) ، ومن المهم ذكره هنا بحسب فهم وقراءة احد الباحثين ان (أركون لا يعتبر ان الشريعة الإسلامية لها أصل الهي وذلك بسبب ما قامت به السلطات السياسية عبر التاريخ من عمليات خلع القداسة عليها وعلى أحكامها)^(٤) . وهكذا أصبح للخليفة الحاكم حضور مقدس ، يفرض الطاعة على الجميع ، ولا يجوز المساس بسلطته أو التعرض لها .لذا هو يفرق بين الدين والفكر الديني الذي هو تفسير لنصوص الدين التي بنظره خلع عليها القداسة مع مرور الزمن عليها.

ومن خلال التجديد النوعي^(٥) ، عند أركون ، الذي يتبنى منهج لمعرفة غوامض نصوص

(١)السكري ، د. عادل ، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة الى أرض المدرسة ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٩م ، ص ١١٢ .

(٢) ينظر ، ملكيان ، د. مصطفى ، فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر ، مصدر سابق ، <http://www.ruaia.net>

(٣) أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم هاشم صالح ، ص ٢٠ .

(٤) أبي نادر ، نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٢٢٩ .

(٥) ينظر ؛ أركون ؛ محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٢٧٨ .

التراث ، بان تفهم نصوصه ضمن آليات إنتاجه التاريخية وظروفه الموضوعية الخاصة به لدفع تناقضات الفكر المعاصر وترقيعاته، ونواقصه العلمية فان (مفهوم التاريخية كما بلورها علم التاريخ الحديث تظل تشكّل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتفسير التقليدي والفكر التاريخي القديم في أن معاً فهما يخلطان عموماً بين القصص الأسطورية والحقائق التاريخية المعزولة عن سياقها)^(١)، اذ يحاول أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي ، القيام بإعادة تقييم نقدي شامل لكل مكونات التراث الإسلامي منذ ظهور نصوص القرآن الكريم وحتى اليوم ، بعد ان قسمه الى خمسة مراحل أساسية وهي :-

١-مرحلة "التأسيس " نزول القرآن الكريم ويسميه " ب النص المؤسس" والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي .

٢- مرحلة العقلانية والازدهار العلمي والحضاري .

٣-مرحلة العصر التكراري والاجتراري "أو ما دعاه بعصر الانحطاط الفكري .

٤-مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من القرن العشرين .

٥-مرحلة "الثورة القومية"في عهد جمال عبد الناصر ١٩٥٢-١٩٧٠م ،و"الثورة الإسلامية" في إيران وحتى اليوم ، ويؤكد أركون أهمية المراحل الثلاثة الأولى ،لكونها تمثل المراحل التي تأسس فيها العقل الإسلامي وتبلور وترسخ^(٢)، ومن ثم تتطلب قراءة النص القرآني آليات جديدة، كالمقاربات اللفظية واستثمار الأدوات الأسنوية الحديثة ، والانتقال من التفسير الى التحليل،ومن القراءة التقليدية لسور القرآن الكريم وآياته الى اكتشاف وحدته العضوية التي تستخرج منهجه^(٣)، لان (عملية الاشتباك بين القراءة الجديدة للتراث الإسلامي ، أي قراءة أركون ، والقراءة القديمة الراسخة رسوخ الجبال سوف تشغل القرن الحادي والعشرينعلى طريقة العلم الحديث او المدرسة التاريخية الحديثة ، وليس على الطريقة التبجيلية التقديسية الموروثة.....فهذه شعبنا منها ، وهي تملأ مكتبات العالم الإسلامي من أقصاه الى أقصاه...وهي التي تغذي جيوش الأصوليين وأتباعهم في كل مكان)^(٤) ، او بين ما يسميه (قوى " القداسة

(١) أركون ، محمد ،القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

(٢) ينظر ، اركون ، محمد ،قضايا في نقد العقل الديني ، ص ٢٨٣ . ومن هنا تحديداً نلاحظ ان أركون يتابع ميشيل فوكو حينما درس ثلاث ابستيميات لثلاثة حقبة تاريخية ، كل حقبة تتميز عن سابقتها بل تقطع مع سابقتها وتشكل ابستيمية خاصة بها ، أي النظام او المبدأ الذي يتحكم في معارف فترة تاريخية معينة ، وهذا ما يفعله اركون حينما يدرس تاريخية الفكر الإسلامي (ينظر ، بغورة ، د. الزواوي ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، مصدر سابق ، ص ١٨٢) .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٢٩، ١٩٧٩م، ص ٤٣ ، وينظر أيضاً، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٣٩ .

(٤) أركون ، محمد ،نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، مقدمة المترجم هاشم صالح ، ص ١٨- ١٩ .

والتقديس " وبين قوى " التنوير " المحررة " (١). ويضرب لذلك مثلا لتوضيح مراده بقوله (لكي أوضح كلامي جيدا سوف أقول ما يلي : ان مجيء { النبي } إبراهيم الخليل {عليه السلام} الى مكة يعتبر حقيقة لا تناقش بالنسبة للوعي الأسطوري او المنغمس في الخيال الأسطوري ، ولكنه لا يعني شيئا يذكر بالنسبة للوعي التاريخي الحديث الذي يضبط الوقائع ضبطا تاريخيا محققا، ينبغي ان نعلم هنا بان الاعتقاد الذي قدس من قبل الزمن والطقوس الشعائرية يشكل جزءا لا يتجزأ من المتخيل الديني للمسلم " انظر بهذا الصدد تضحية { النبي } إبراهيم {عليه السلام} التي يحتفل بها المسلمون كل عام بمناسبة الحج إلى مكة ؛ عيد الأضحى" ، وبالتالي فلا يمكن مناقشتها الا ضمن إطار البحث التاريخي والكتابة العلمية التي توصل نتائجها الى القراء (٢)، وبينني أركون موقفه هذا على منهجية سماها عمودية أفقية (٣) ، لأنها تنظر في التأريخ الخطي لعلم من العلوم ، وتنظر في الوقت نفسه في علاقة كل تلك العلوم ببعضها البعض وما يحكمها من ترابط معرفي ، يقول أركون عن ذلك (ان منهجيتي أفقية عمودية في آن ، المنهجية العمودية التقليدية نبتدئ من أرسطو مثلا وتنتهي ببرغسون*) او بسارتر (**). الخ نزولا في الزمان الى الأمام إنها تسرد حكاية الخط المتسلسل للفلسفة دون ان تنظر الى العلاقات الكائنة بين ممارسة كل مؤلف او كل فيلسوف للفلسفة وبين مجمل العلوم وأنظمة المعارف التي قد يعرفها او لا يعرفها والتي كانت

(١) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٢٥.

(٢) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوربا ، الغرب ؛ رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٤١.

(*) برغسون : هنري ، (١٨٥٩ - ١٩٤١ م) فيلسوف فرنسي، أحرز على جائزة نوبل للأدب. عرف بفلسفته الخاصة في الوعي و في الحياة. أقام برغسون حوارا سجاليا مع الاتجاه الكانطي الجديد وكذلك مع اتجاه الفلسفة الوضعيّة محاولا بذلك أن يؤسس ميتافيزيقا للتّجربة تتمحور حول العيني، حول معيش الوعي وكذلك حول الأشياء ذاتها. إنّ اول مؤلف نشر للفيلسوف هو أطروحته في الدكتوراه سنة ١٨٨٩م " محاولات في المعطيات المباشرة للوعي " وأخرها " منبع الأخلاق والدين " (ينظر؛ الفاء، روني إيلي ، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والأعاجم ، مصدر سابق ، ص ٢١٤).

(**) سارتر؛ جان - بول (١٩٠٥م - ١٩٨٠م) فيلسوف وكاتب فرنسي متخرج من "الايكول نورمال" العليا ، ومجاز بالفلسفة ، منح جائزة نوبل سنة ١٩٦٤م فرفضها ، من مؤلفاته ؛ الغثيان ، الحائط ، الوجود والعدم ، الوجودية إنسانية، نقد العقل الجدلي ، (ينظر؛ الفاء، روني إيلي ، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والأعاجم ، مصدر سابق ، ص ٥٣١-٥٣٣).

سائدة في عصره . ذلك انه يجب ان نأخذ بعين الاعتبار ما اذا كان المؤلف لا يعرف كل علوم عصره أو لا يهتم بها^(١) وهي المنهجية ذو النزعة النقدية التي تتخذ من النهجين النبوي والتفكيكي في تأمل النص أداة للتحليل^(*) ، مع أنها تدعي تحترم استقلالية النص ووحدته ، لكنها تعتمد لتفكيكه بعيدا عن التاريخانية الملغية للنص ، ولكن برؤيتين او قراءتين بحسب اركانها تعتمد العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع وتشبه الى حد ما يسميه بر (القراءة الإيمانية العمودية طبقاً لمجاز التنزيل ، أي نزول كلام الله {تعالى} من السماء الى الأرض ، وهناك القراءة الأفقية ، الزمانية ، المكانية ، الوضعية المفروضة من قبل النقد التاريخي الحديث ، مع تركيز خاص على التاريخية الجذري او الراديكالية لكل شيء له علاقة بالوجود البشري ، بما فيها الموضوعات الدينية ، إننا نقف أمام هاتين الرؤيتين فكيف نوفق بينهما ؟ أو كيف نقيم علاقة تفصيلية بينهما؟)^(٢)، والى أي مدى تصح دراسة الأفكار بمعزل عن سياقاتها التاريخية أو أطرها الاجتماعية ، وبحسب احد الباحثين إن (علاقة الفكر بالواقع هي علاقة إنتاج بينما علاقة الواقع بالفكر هي علاقة تأثير وبمزيد من الحفر في هذه العلاقة نفع على ثلاثة معطيات ؛ البنية الدينية " نص فكر وتاريخ" والواقع بما هو إطار مؤثر في الفكر او مجالا اجتماعيا يحيط به ويستهدفه هذا الأخير في الآن ذاته ، والذات المنتجة للخطاب بما هي ، تشكل معرفي وآليات ذهنية وبنية سيكولوجية تعبر عن نفسها بإرادة ما . أذن ثمة حوارية ما بين الفكر والواقع وبين الذات والبنية ، وبين الواقع والتاريخ وربما تأخذ أحيانا طابعا جدليا)^(٣) يستعملها مفكروا الاتجاه الفكر الديني كمفاهيم خاصة للتعبير عن الدين ، كما خصه "أميل دوركهايم"^(**) بمجموعة دراسات وأبحاث منها حول تعريف الظواهر الدينية و، (جدل حول الأساس الديني... المشكلة الدينية وثنائية الطبيعة البشرية ..، مستقبل الدين)^(٤) ، ويمكن أن يقال أساسية من قبيل "الوحي" ، "القدس ،

(١) فياض ، علي ، نحو تعددية منهجية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٢٤- ٢٥ ، صيف -خريف ٢٠٠٣-١٤٢٤هـ ، ص ٢٢٢ .

(*) هكذا يصرح أركون في أكثر من موضع حول منهجه الفلسفي (لكنني أعرف أيضا ان هذا التراث ، وتجديد أهميته واحترامه يتطلبان منا الأخذ بمناهج البحث التفكيكي - النقدي فكيف نتصرف ، او كيف نوفق في المحافظة على هاتين المهمتين معاً ؟ نتصرف بأن نمضي قدما في مجال البحث النقدي الحر والمسؤول (أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٥٥) .

(٢) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

(٣) فياض ، علي ، نحو تعددية منهجية ، المصدر السابق ، ص ٢٣٨

(**) (أميل دوركهايم ، عالم اجتماع وفيلسوف ركز اهتمامه على الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمتها الاجتماعية، وليس على تاريخ تطوّر هذه المجتمعات والسمات العامة لثقافتها. ومن معاني الدين عنده انه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس ، ولها جانبان احدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية ، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات .) ينظر ، صليبيا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ٥٧٣)

(٤) جديدي ، محمد ، روتي امريكا ومعضلة الدين ، بحث ضمن كتاب "فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق ، ص ٣٦٥ .

مقدسة " و"النص " في واقع وحياة المجتمعات الإنسانية تعبر عن محتوى الدين ولكونها تتضمن أبعاد أو) أشكال "الصور " الأولية للحياة ان الدين نظام متين من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة (١) أي ان "دوركهيم " اهتم بعنصر " القداسة " وأثره في الجماعة مثلا(٢)، لذا يعطي أركون أهمية لهذا العنصر ودوره وأثره في الوعي عند المجتمعات ، والشيء الأخر هو القارئ ودوره في فهم النص عبر التاريخ ، وأن هنالك علاقة تربط القارئ بالنص، لأن القارئ لا يأتي الى النص إلا وهو محمل بفهم معين ، وهذا ما يؤكد مررا عندما يشيد بقدرة وفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي ، على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما ، وبين إثارة المعاني المتولدة عن قراءته لدى القراء فقد يفهم القراء إichاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها فالقراءة تخلق نصا أيضا(٣) ، وعند أركون مفهوم "التلقي" لدى "القراء" وهو مكمل لمفهوم ومنهج التاريخية الذي يستخدمه . ولا يتوانى بأن يذكر تأثيره بمدرسة كونستانس ، ولا سيما "ياوس " في كتابه "جمالية التلقي"(٤) كما مر ذكره في الفصل الأول ،لذا يتضمن هذا الفصل البحث عن عدة مفاهيم تناولها محمد أركون كما تناولها نسق فلسفة الدين كموضوعات ومسائل بالتحليل تكاملا مع موضوعات فلسفة الدين السالفة الذكر .

(١) جديدي ، محمد ، روتي أمريكا ومعضلة الدين ، بحث ضمن كتاب "فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق، ص ٣٦٥ .

(٢) ينظر ، فياض ، علي ، نحو تعددية منهجية المصدر السابق ، ص ٢٢٠ . وينظر أيضا جديدي ، محمد ، روتي أمريكا ومعضلة الدين ، بحث ضمن كتاب "فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق، ص ٣٦٥ .

(٣) ينظر، أركون، محمد ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

(٤) ينظر، أركون، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٣٦ . وينظر أيضا، أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

المبحث الاول : الوحي الإلهي - البشري عند محمد أركون

المطلب الاول : مفهوم الوحي

كان التعاطي مع قضية الوحي في الدراسات الفلسفية هي بذل الجهد في تفسير الوحي وخاصة عند الفلاسفة المسلمين ، وكانت المشكلة الرئيسية التي واجهوها هي مشكلة اتصال عالم الطبيعة بعالم ما وراء الطبيعة^(١)، ولكن أخذ البحث عن حقيقة الوحي بعداً آخر يختلف في مضمونه عما في الفكر الإسلامي ، وظهرت رؤى منها ما في دراسة محمد أركون ، لـ (مسألة الوحي فهي دقيقة جدا وحرحة ، خصوصا لمن يريد دراستها)^(٢) مع تجاوز التعاليم الدينية التي يصفها بالارثوذكسية التي يحتويها تراث الأديان " اليهودية والمسيحية والإسلامية دون تجاهلها او إسقاطها وان عمل علم الأديان السائد اليوم على فهم منشأها التاريخي ووظائفها ، فقد قدم طريقا آخر من ناحية عقلية ، يساعد على المقاربة النقدية لمفهوم الوحي^(٣) على نحو ما في فلسفة الدين التحليلية كمصدر للمعرفة ، أكد من خلاله بأنه (لنا طريقا آخر ، فنحن نعتقد ان التفكير بالمعنى الجذري والحقيقي للكلمة بتراث الإسلام اليوم يعني استعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي العربي الإسلامي المجيد ، لقد حاول هؤلاء المفكرين ان يجعلوا ظاهرة الوحي مفهوما عقلانيا وليست مفروضة اعتقاديا وتسليما)^(٤) ، ويتوخى من خلال تحليله لمختلف مكونات ما يعبر عنه بالمخيال^(*) في مجتمعات الكتاب ، التأكيد على ضرورة تجاوز الحكايات والقصص التبجيلية والجدالية الخاصة بكل تراث توحيدي؛ اليهودي والمسيحي والإسلامي فكل هذا التراث عمل عبر تاريخ طويل على بلورة شخصيات رمزية كبرى وخلق

(١) ينظر ، الفارابي ، السياسة المدنية ، تحقيق فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٧٩-٨٠ ، وينظر أيضا ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تعليق د. البير نصري نادر ، ط٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١١٥ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص ٨٣ .

(٣) ينظر ، النيفر ، د. إحميدة ، النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية ، مصدر سابق ، ص ١٧٠ .

(٤) أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق السياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ .

(*)المخيال :استعار أركون هذه العبارة من "بيار انسار" ، لكي يبيّن تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلاً : ان مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة ، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي... إضافة الى رموز الحاضر و"المراد العربي" والغد المنشود ... الخ والى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة عنه كالمخيل الشيوعي الذي يشكله الحسين بن علي الرمز المركزي فيه ، والمخيل السني الذي يسكنه : السلف الصالح " خاصة ، والمخيل العشائري والطائفي والحزبي ... الخ . (ينظر ؛ أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، ص ٤٩) .

أحداث ذات طابع متعالٍ ، يجب تجاوزها للوصول الى شيء أعمق وأبعد ، يتمثل في المخيال المشترك الذي كان قد تلقى ونشر ظواهر كلام الله و الوحي والنبوة والرؤيا الآخروية والبعث والمعراج ، إلخ (١) ، هكذا يقول (من المهم ان نبين كيف ان جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة الى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها ، قد ساهمت في تشكيل الانتربولوجيا للمخيل الديني ، السياسي، الاجتماعي) (٢) للإسلام بَعْدَه تراث كثرات المسيحية واليهودية ، واحتواءه على مجازات و خيالات فيها كثير من الاشكاليات تتطلب مجهودات فكري من أجل تسليط الأضواء الكافية على السبيل المؤدي لفهم إشكاليات القضايا الدينية بتغطية عدة جوانب تخص الاصل المعرفي المولد لهذا التفكير ومن ذلك البحث في النشأة التاريخية وتطوراتها والدور الذي لعبه الوحي ومن ثم علاقته بالطرق المعرفية المتبعة ، لذا هو يدعو الى (إعادة التفكير في مسألة الوحي من خلال المنظورات الفلسفية التي فتحتها التاريخية ضد التأريخية الوضعية الضيقة) (٣) لأنها سوف تجعل الفكر قادر على المساهمة في إعادة التقييم الحديث الجاري حاليا للمعرفة بحسب رأيه .

ولذا لا بد للباحث من عرض كلمة الوحي في اللغة وفي المعجم الفلسفي ومن ثم مقارنة محمد أركون لمفهوم الوحي وأثره ومكانته المعرفية من خلال نقده للعقل الإسلامي ، كون الوحي قضية دينية مهمة وفلسفية ، ولان الوحي في الفكر الإسلامي هو وسيلة اتصال الإنسان الذي هو في عالم الشهادة بعالم الغيب ، وفي الموروث الإسلامي بقي حاضرا في العقل الديني والفلسفي والكلامي كمرجعية لا يمكن تجاوزها(٤) ، وقبل ذلك إزاء نصوص الوحي تحديدا بعدّها الجانب المقدس في الدين ، بل عد أحد الباحثين ان " الدين و الوحي و الإسلام " ثلاثة موضوعات يرتبط بعضها ببعض اوثق الارتباط ، وان الوحي (ظاهرة هامة صاحبت معظم الأديان وتوقفت عليها نشأتها) (٥) ، وان الدين قائم على الوحي بمثل عال من أمثله وهو الإسلام، وان هناك عدة معاني

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٢٦٠ .

(٢) أركون، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٤) ينظر ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ، ص ١١٥ .

(٥) عبد الرازق ، مصطفى ، الدين و الوحي و الإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، بلا ط ، مصر ، ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م ، ص ٣ .

لكلمة الوحي في اللغة والقرآن والسنة ، وان أشهر النظريات في تفسير ظاهرة الوحي وطرقه ؛ هي عند المتكلمين ، والفلسفة الإسلامية ، وآراء الصوفية ، والأبحاث في أنواع وطرق المعرفة في فلسفة الدين^(١) . والمفكرين المعاصرين^(٢) وأشهر هؤلاء ممن له دور في التحديث والإصلاح الفكري "محمد عبده"^(*) في رسالة التوحيد ، ويشير الدكتور طه عبد الرحمن بهذا الخصوص الى إن القارئ الحدائثي يرى بان (مفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي لم يعد من الممكن قبوله ، وينبغي ان نستبدل به مفهوماً تأويلياً يسوغه العقل)^(٣) ، والتأويل هو استنتاج الوحي ، و الوحي ثري في عطاءاته ولا يمكن إحاطته بالحقل اللغوي فقط، لان اللغة تظل محدودة ، كما يرتبط التأويل بالنص لتخليص المعنى والحقيقة من الوهم المتلبس به او للتقليل منه^(٤) ، لذا كان لابد من عرض معنى الوحي في اللغة .

والوحي في اللغة كما جاء في "لسان العرب" يأتي بمعنى ((الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقىته الى غيرك . يقال: وحيتُ إليه الكلامُ ووحيتُ. ووحى وحياً ووحى أيضاً أي كتب ، و الوحي: المكتوب والكتاب أيضاً ، وعلى ذلك جمعوا فقالوا وحيّ مثل حليّ وحليّ ، ووحى إليه : بعثه . وأوحى إليه: ألهمه . وفي التنزيل العزيز : (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ)^(٥) ، وفيه : بأنّ ربك أوحى لها ؛ أي إليها ، فمعنى هذا أمرها ، وحيتُ إليه بالكلام أوحى به

(١) ينظر، عواد، جوني، الوحي والنص المقدس، مجلة المحجة، العدد ٢٥، صيف - خريف ٢٠١٢م، ص ١٢٩

(٢) المصدر نفسه ، ينظر تفصيل هذه الآراء والنظريات ، ص ٦٠ ، ص ٨٠ .

(*) محمد عبده ؛ (١٨٤٩م)، مفكر وأديب مصري التحق بالجامع الأزهر سنة ١٨٦٦م التقى جمال الدين الأفغاني حصل على شهادة عالمية من الأزهر ١٨٧٧م ، وفي سنة ١٨٧٩م أصبح أستاذا للتاريخ في مدرسة دار العلوم وأستاذا للأدب في مدرسة الألسن ، من مؤلفاته ؛ رسالة التوحيد ، الإسلام دين العلم والمدنية (ينظر ، عيد ، عبد الرزاق ، محمد عبده أمام الحداثة والدستور ، معهد الدراسات الإستراتيجية ، مطبعة الفرات للنشر، بغداد - بيروت، ط٦، ٢٠٠٦م، ص ٤٧-٤٨)

(٣) عبد الرحمن طه ، روح الحداثة ، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، بيروت والدار البيضاء ، ٢٠٠٦ م ، ص ١٨٣ .

(٤) ينظر، فرحات ، د. فاطمة سامي ، آليات قراءة النص الديني في الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الأمير ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣م- ١٤٣٤هـ ، ص ٤٢ .

(٥) سورة النحل ، الآية ٦٨ .

واوحيته إليه، وهو أن تكلمه بكلام تخفيه من غيره ؛ واوحى الله الى أنبيائه ، إذا كَلَّمَ عبده بلا رسول، واستوحيته إذا استفهته . ومؤمنٌ بوحي الله ، قال : سمي وحيًا لأنَّ الملك أسرَّه على الخلق وخصَّ به النبي ، صلى الله عليه {واله } وسلم ، المبعوث إليه؛ قال الله عز وجل (يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا)^(١)؛ معناه يُسِرُّ بعضهم الى بعض))^(٢) ونستنتج مما سبق ان كلمة الوحي في اللغة لها عدة معاني؛ هي الإشارة والكتابة والرَّسالة والإلهام والكلام الخفيُّ وكلُّ ما ألقِيته الى غيرك والأمر المبعوث، وهذه المعاني نفسها نجدُها في الاصطلاح أيضا^(٣).

اما الوحي في المعجم الفلسفي ؛ (أ- فكرة دينية وفلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية ، ويتخذ هذا الكشف صوراً شتى نظمها المتكلمون في مراتب مختلفة كالرؤيا الصادقة او الاتصال بجبريل في صورة رجل عادي .

ب – يذهب فلاسفة الإسلام الى ان الوحي اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا فترسم في صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب ، وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال ، وقد يدركه الولي والعارف في درجات أدنى وهذا ما يسمى بالإلهام^(٤).

ج – فسر محمد عبده الوحي تفسيراً قريباً من هذا وقرر انه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله بواسطة او بغير واسطة^(٥)

أذن الوحي بحسب ما ورد أعلاه ؛ أولاً" دينية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس وأنه من عند الله بواسطة او بغير واسطة" ، وثانياً"؛ فكرة فلسفية كونه اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا كما تقول به فلاسفة المسلمين"^(٦) ، وهذا المعنى للوحي

(١) سورة الأنعام ، الآية ١١٢

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، مصدر سابق ، ج ١٥ ، مادة وحي ، ص ٣٧٩ – ٣٨٢ .

(٣) ينظر ، زراقت ، محمد حسن ، الوحي في التصور الإسلامي ، مجلة المحجة ، العدد ٢٥ ، صيف - خريف ٢٠١٢م ، ص ٩٠-٩٢ .

(٤) ينظر تفصيل هذه النظرية ؛ الفارابي ، السياسة المدنية ، مصدر سابق ، ص ٧٩-٨٠ ، وينظر أيضا ، الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ، ص ١١٥

(٥) مذکور ، إبراهيم ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٢١٢-٢١٣

(٦) ينظر ، عبد الرازق ، مصطفى ، الدين و الوحي والإسلام ، مصدر سابق ، ص ٦٠-٦٢ .

أنه الإلهام نجده أيضا عند العقائد المسيحية أيضا (الموحى هو الله ، والموحي هو الله ووسيط الوحي هو الله، أي ان مصدر الوحي وموصل الوحي هو الله ، ليس وسيط الوحي كتابا ولا عقيدة ولا مؤسسة ، بل إنسان حقيقي ، تاريخي ، كشف الله ذاته فيه)^(١) ، بل ان المسيحية في رأس تعاليمها اللاهوتية قائمة على الوحي وحده وليس على العقل^(٢) (ففي القرون الأولى للميلاد وحتى القرن الرابع الميلادي لم يكن أحد يتكلم عن الإلهام في هذه الكتب ، بل حتى الكنيسة لم تكن تقبل سوى العهد القديم كتابا مقدسا، إلا أن تعدد الكتب في القرن الأول والثاني للميلاد والتي تجاوزت المائة، وظهور العقائد المختلفة في الكنيسة، دفعت الكنيسة الى تشكيل المجامع المحلية والتي تعددت كثيرا " كجمع نيقية ، مجمع هيبون ، وقرطجنة " ومن خلال هذه المجامع أعطيت اللوائح الرسمية للعهد الجديد وتم اختيار " ٢٧ سفرا " على أنها مكتوبة بالوحي والإلهام الإلهي وأما الكتب الأخرى فقد ألغيت ولم تقبلها الكنيسة)^(٣) وأما كيفية الوحي والإلهام في كتابة هذه الأسفار فيعتقد المسيحيون أن الإلهام الكتابي الذي يقصدونه هو غير الإلهام النبوي ، فالإلهام الكتابي يدل على (عمل الله " فوق الطبيعي " الذي يمارسه على مؤلفي الكتاب ليدفعهم الى تدوين الحقائق التي اوحاها وأعطاهها للبشر وذلك بمساعدته الدائمة والمباشرة. فالكاتب يعبر عما يريد الله أن يطلع الناس عليه ولكنه ليس كقطعة الإسفنج في نقل الماء ، تحمله ولكن لا تفعل غير ذلك. أن وحي الكتاب المقدس يختلف في مفهومه عن مفهوم الوحي في الإسلام ، إذ يعتقد المسلمون أن النبي لم يكن سوى ناقل لكلام الله ، ولا دخل له فيه ، وأما الوحي الكتابي عند المسيحيين ، فهو من عمل الله والإنسان معا، فالكاتب في هذا الإلهام يحتفظ بشخصيته وعبقريته وأسلوبه في الكتابة، وأما الإلهام النبوي فإن النبي لا يعدو كونه أداة طيعة يتكلم بأسم الرب لا غير ، ومن هنا فالإلهام الكتابي يختلف عن الإلهام النبوي ، ولهذا نرى التمايز بين الأسفار المكتوبة بالإلهام تبعا لتغاير أسلوب كتابها)^(٤) أذن معنى الإلهام الذي نجده عند المسيحية هو وحي الكتاب المقدس وهو الإلهام الإلهي ، وكما أن الإلهام الكتابي الذي يقصدونه هو غير الإلهام النبوي ، فالإلهام الكتابي يدل على عمل الله والإنسان معا ، وهذا التمايز في معنى الوحي في

(١) صبرا، جورج ، مفهوم الوحي في المسيحية ،مجلة المحجة ، العدد ٢٥، صيف ٢٠١٢م، بيروت ، ص ١١٢ .

(٢) ينظر ، ضاهر ، عادل ، الفلسفة والمسألة الدينية ، دار نلسن ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٨م ، ص ٥٣٧ .

(٣) الشيخ، علي ، هبة السماء ؛رحلتي من المسيحية الى الإسلام، مدار الصادقين، ط١، بيروت ٢٠٠٠م ، ص ٥٠

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

النص المتقدم سيوظفه محمد أركون في فلسفته وأبحاثه النقدية والتحليلية هكذا يصرح (ومن المهم ان نفضل هنا مفهوم " كلام الله " عن مفهوم القرآن ، فكلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده ، ونحن لا نعرفه بكليته فأنواع الوحي التي اوحيت بالتالي الى موسى {ع} وأنبياء التوراة ، ثم الى عيسى {ع} ، واخيراً الى محمد {ص} ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه الكلي^(١)) و (اليهود والمسلمون يتفقون بسهولة على ان الله يوحى للبشر إرادته المقدسة " او أوامره ووصاياه " بواسطة الأنبياء ... المسيحيين يعتمدون موقفاً مختلفاً قطعياً بالقياس الى الموقف اليهودي – الإسلامي . فهم يقولون ان يسوع المسيح هو كلمة الله تجلت جسداً بين البشر ... لكي يوصل إليهم مباشرة الكلمة الإلهية دون أي وساطة من ملاك او نبي)^(٢) وضمن هذا التصور المسيحي يجد أركون ان الأنجيل ليست إلا رواية ما سمعه الحواريون ، كما يجد مقولات الوحي تحنل حيزاً فاعلاً في حياة الإنسان العربي الإسلامي المعاصر ، حتى على مستوى الدراسات والمباحث التي ظلت المدافعة عنه ، و بروح المدافعة عن الدين، بمرتكزاتها التصورية والمفاهيمية لهذه المباحث.

المطلب الثاني : مفهوم الوحي الإلهي – البشري عند أركون

يبني أركون نقده وتحليله لمفهوم الوحي على فهمه للنصوص التي اطلع عليها بعد أن يشيد بأصالة القرن الرابع الهجري وميزته الابتكارية التي ينفرد بها عن غيره ، لان القرون السابقة له برأيه لم تشهد إلا نوعاً من التجريب الأدبي والفقهى والكلامي والفلسفي للإمكانيات التي ظهرت نتيجة ما يطلق عليه "الحدث القرآني" (اي ظهور القرآن لأول مرة)^(٣) وبيئدئ أركون تحليله من إثارة تساؤل (كيف تشكل الفضاء الإسلامي " المجال الإسلامي " وذلك قبل ان نرى ما يقابله في التراث اليهودي والتراث المسيحي)^(٤) حيث كان التعريف الأولي للوحي السائد برأيه أركون (إدخال التعالي في التأريخ الأرضي او دمجها فيه او انصهاره به)^(٥) ، واما الذي يقصده لمعنى الوحي ويفرق بين الوحي في أعلى صورته وأنقاهها، وبين تجلياته المتقطعة على هيئة قواعد

(١) أركون ، محمد ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ٨٢ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٣) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة ، مصدر سابق ، ص ٦٠٩ .

(٤) أركون ، محمد ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ٨٢ .

(٥) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة ، مصدر سابق ، ص ٦١٠ .

عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة ، هو (تحريك التأريخ او شحنه بطاقة خلاقة تعلم الإنسان بأنه كائن وسيط)^(١)، كما يرى أركون أن مفهوم الوحي في السياق القرآني ، وقبل انتشار ما يسميه "المصحف الرسمي المغلق " كان (أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن "الطبري"^(*))، ومن نقل عنه حتى يومنا هذا^(٢). لذا يؤخذ أركون على المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصالهم عن القراءة التاريخية للوحي و(اكتفوا بالقراءة اللاهوتية الارثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي ولم يختلف في ذلك موقف اليهود والمسيحيين ، إذ حرصت كل أمة او ملة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لتعبد الملل الأخرى عن فضل اصطفاء الله لها وحدها)^(٣). ويستعرض أركون عدداً من المبادئ التي يعدّها مشتركات او مسلمات لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي ، وهذه المسلمات يحذر هو بحسب وجهة نظره مناقشتها او الخوض في تفاصيلها ، ومن هذه المبادئ فيما يخص الوحي :

أ- ان الله تعالى بمشيئته بلغ البشر عبر الأنبياء (عليهم السلام) عبر واسطة الملاك جبرائيل {عليه السلام} ، وبلغه يفهمها البشر ، آخرهم النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) انه (آخر تجلي للوحي عبر النبي محمد {صلى الله عليه وآله وسلم} فإنه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات ، وبنحوه ، وبلاغته ، ومعجمه اللفظي بالذات ، بالخطاب الموحى به اليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي ، اللانهائي غير المخلوق ، لقد ألح التراث على دور الملاك جبريل {عليه السلام} بصفته الأداة الوسيطة " او صلة الوصل ")^(٤).

ب - تكامل ادوار الوحي عبر الأنبياء (عليهم السلام) يرى أركون (أن الوحي الذي قدم في القرآن {الكريم} من خلال محمد {صلى الله عليه وآله وسلم} هو آخر وحي وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نُقل من خلال موسى وعيسى {عليهم السلام})^(٥). ويصح ما لحق بكتب الديانات السابقة .

(١) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة ، المصدر السابق ، ص ٦١٠ .

(*) الطبري: أبو جعفر بن جرير(ت٣١٠ هـ) ، صاحب التفسير الكبير والتأريخ الشهير، وكان عالماً في فنون كثيرة منها: التفسير والحديث والفقه والتأريخ وغير ذلك له مصنفات في فنون عديدة تدل على سعة علمه ، وأشهر مصنفاته التفسير المعروف باسمه (ينظر، تأريخ الطبري ، الطبعة الاولى ، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٧ هـ، ج١، ص٥٣٢).

(٢) أركون، محمد ، نزعة الانسنة، مصدر سابق ، ص ٦١٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦١٠ .

(٤) أركون، محمد القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١٩ .

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩. وينظر ايضا ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص ٨٢ .

ج- وصف أداء الادوار التي قام بها الوحي بأنها شاملة وكاملة ، وعالجت كل احتياجات الإنسان وأجاب عن تساؤلاته ، ويستثنى منها أركان ان هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمات الله تعالى كلها ، وان الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي في شكل هذا القرآن الكريم ، ويصفه بأنه رمز قديم للمخيل الديني مشترك وشائع في مجتمع الشرق الأوسط القديم ^(١) .

د- القرآن الكريم جُمع في نسخة حفظت ماديا في كتاب يدعى المصحف ، وكان عملا دقيقا وحرجا ، كونه ابتداء بكل دقة في حياة النبي ، لذا هو النسخة الكاملة والموثقة ، والصحيحة للوحي الذي بلغ الى النبي محمد {صلى الله عليه واله وسلم} ^(٢) .

هـ - أن الله عز وجل أوحى لأنبيائه برسائله السماوية بصورة تدريجية إلا أن صورة الوحي تختلف من نبي الى آخر ^(٣) ، ولكن ما حصل من خلال الظاهرة القرآنية والتي أدخلت بُعد الوحي المعطى او معطى الوحي كما حصل في المسيحية ، فالوحي المعطى يشكل بالنسبة لنظرة لأركان وتحليله هو (قطبا أساسيا ؛ بمعنى ان النظرة الإنسانية أصبحت مركزة على الله {تعالى} وموجهة نحو الله {تعالى} . انه اله حي ، اله يتكلم ويتدخل في تاريخ البشر . هذا الله {تعالى} ليس تجريدا ذهنيا إذن ، وانما هو كائن حي يتجلى في التاريخ ويتدخل ويعبر عن إرادته ويصدر أوامره لكي يجري تاريخ الر طبقا للمنظور والمخطط الذي أراده ، وهذا المعطى الموحى " او الوحي المعطى " محدد بدقة ومحصورة في عدد محدد من العبارات اللغوية التي يمكننا ان نقرأها . انه القرآن {الكريم} المشكل على هيئة مدونة نصية لغوية رسمية مغلقة " المصحف" ^(٤)

وينتقد أركان البحوث التي تقيّمها الدراسات الوصفية للأديان او كما أسماها التجليات الثلاثة للوحي "اليهودية - المسيحية - الإسلام" ؛ لأنها تدرس الوحي في تجلياته اللغوية الأولى الأساسية أي في اللغة العبرية ، والآرامية والعربية فقط ، ولم يدرس حتى الآن ضمن الظروف التاريخية والانتروبولوجية لهذه التجليات الثلاثة ، اما الدراسات المسيحية فأنها كانت قد قامت بعمل في هذا الاتجاه ، لذا هو ينقد المستشرقين عدم تطبيقها على القرآن الكريم على الرغم من محاولات المستشرقين النادرة ^(٥) كما لم يشر أركان الى ذكر أسماؤهم ، ويفهم من هذا النص

(١) ينظر ، أركان، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق ، ص ١٩

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٢٠

(٣) ينظر ، أركان ، محمد ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ٨٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(٥) ينظر ، أركان، محمد ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق ، ص ٨١ .

محاولة أركون دراسة الوحي من خلال تجريده من القداسة التي تعطيها الدراسات اللاهوتية له . ومن ثم الى طرح مسألة ظاهرة الوحي وإعادة دراستها وتفحصها من جديد وبعيون جديدة مختلفة تماماً عما سبق ، أي خارج المنظور التقليدي السائد والراسخ لدى أتباع الأديان الثلاثة منذ مئات السنين (ينبغي أن نتفحصها خارج كل التحديدات التقليدية او المقولات الدوغمائية العقائدية التي يقدمها المسلمون والمسيحيون واليهود عن ظاهرة الوحي)^(١) واستخدام منهج تحليلي متعدد الاختصاصات كونها ظاهرة معقدة وأساسية ، من مختلف الجوانب لكي نصل الى(المخيل الرديكالي المشترك الناتج عنها لدى الأديان الثلاثة أو ما أفضل تسميته بمجتمعات الكتاب المقدس- الكتاب العادي)^(٢) .

ويشير أركون الى ان الوحي اعتمد آلية شفاهية ، تناسب طبيعة الوحي من جانب ، اذ هو كلام في الأصل لا كتاب ، وتناسب من جانب آخر ، واقع المتلقين الذين اعتمدوا على السماع لا القراءة ، في تلقي معارفهم وعلومهم وتتجسد الآلية الشفاهية التي اعتمد عليها الوحي في عملية التوصيل (الله يقول والرسول يسمع)^(٣) بواسطة ملك الوحي او بالإلهام ويبرز هنا عنصر التوصيل "الكلام " كنوع من الإعلام وطبيعته اللفظية واللفظ رمي الشيء من الفم ، ولم يكن هناك تثبيت او تدوين للفظ ، إذ لم يكن الله تعالى يكتب او يملي رسالة ولم يكن الرسول يقرأ^(٤) وفي (التصور المسيحي نجد إن الأناجيل ليست الا رواية ما سمعه الحواريون او تذكره من تعاليم ابن الله الذي تكلم باسم الرب " أي الله ")^(٥) .

وهكذا يرى احد الباحثين مفهوم الوحي نوعاً من الإعلام يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب مع البشر (إذا كان اسم "الكتاب " وأسم القرآن من الأسماء التي تعد بمثابة أسماء الإعلام، فإن أسم " الوحي" في دلالاته على القرآن ليس كذلك ، بل تتسع دلالاته لتشمل كل

(١) أركون، محمد ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، المصدر السابق ، ص ٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٨٧ .

(٤) ينظر ، الكواز، محمد ، كلام الله ، الجانب أشفاهي من الظاهرة القرآنية ، دار الساقى ، ط ١ بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٣ .

(٥) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٨٥ .

النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية ، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر ، هذا من حيث الاستخدام القرآني ، والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعاً من الإعلام^(١) ، وأنه لا يزال مستمرا في الإعلام وتوجيه إنتاج الفكر ، ومن ثم توجيه فعالية المعرفة ، حتى في المجتمعات تحكمها ثقافة العلمانية^(٢) .

أما موضوع الوحي ومادته وآلياته فتدل عليها كلمة "التنزيل" هكذا يرى أركون في بيانه أن الإسلام يعتمد على كتاب موحى هو القرآن { الكريم } بعد ان يستعرض أركان الآيات التي برأيه إنها تصور آليات الوحي (من أجل المعلومات بالتصور الإسلامي للوحي انه يدعى التنزيل: أي الهبوط من فوق الى تحت ، وهذا المفهوم يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً ، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع الى الله ، أي الى التعالي ، ويتحدث القرآن أيضا عن الوحي الذي يمثل فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للأنبياء ، اما كلمة التنزيل فتدل على موضوع الوحي ومادته)^(٣)

المطلب الثالث : الوظيفة الأساسية للوحي ومكانته المعرفية

بعد ذلك يحدد مدخل للوظيفة الأساسية للوحي في الثقافة العربية المعاصرة وما كان يمكن التوصل إليه إلا عبر الخصوصية الرئيسية للنص القرآني : وهي الخصوصية اللغوية – الثقافية ، اذ يعتبر أركون ان وظيفة الوحي هي الإبانة بلا إبانة او كشف الحجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول او الغيب او الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف^(٤) .

ويعترف أركون أن (الكتاب المقدس لا يزال مستمراً في الإعلام وتوجيه إنتاج الكتب الأخرى

(١) أبو زيد ، د.نصر حامد ، مفهوم النص ،دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق،ص ٣١ . ويضيف "ورد في لسان العرب " واصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء " . وإذا كان صاحب اللسان يعدد في معاني الوحي (الإلهام)(والإشارة) و(الإيماء) و(الكتابة) و(الكلام) ،فإن هذه المعاني كلها يستوعبها معنى (الإعلام) ويشير كل منها على حدة الى طريقة من طرق الإعلام ،فالإعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون الهاماً " .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ،نقد واجتهاد ،مصدر سابق ، ص ٨٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

(٤) ينظر،النيفر ، إحميدة ، النص الديني والتراث الإسلامي ، قراءة نقدية ، مصدر سابق ،ص ١٧٠ .

وبالتالي توجيه فعالية المعرفة ، حتى في المجتمعات الشديدة التعلم^(١) . أي التي تأخذ بالفكر العلماني منهج حياة بشدة .

ويواصل أركون في تعميق مسألة وظيفة الوحي ، فيرى أن الوحي بما هو علاقة بين الإنسان والله تعالى فلا يمكن ان يكون من نمط علاقة سؤال – جواب ، (وان ما ينبغي ان يكون من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة ومعنى الأشياء وحقيقة الكلام والكينونة)^(٢) . وإلا فأن قضية الوحي سوف تُقلص أو تختزل الى أبعادها التاريخية والنفسانية كما هو الحال فيما يخص المسيحية اليوم بحسب اركون ، وان فعله هذا يتمثل في الإزاحة الى (إطار الاشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يفك بعد ، أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى مجتمعات الكتاب المقدس)^(٣) .

كما يرى ان مفهوم الوحي في تأريخ الأديان عندما يتحدث عنه المفسرون (انه الهام يقدم نفسه " او يتجلى " اما صورة إحياء يثيره الله في روح إنسان ما ، من أجل ان يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية ، واما على هيئة عبارة متلبسة بلغة بشرية وموصلة الى الأنبياء)^(٤) بالإضافة ان معنى " كلمة روح " في الآية (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَلَوُّنًا) ، (تعني بشكل حرفي نفث الحياة ، وفسرت بصفتها الروح المنقولة والمحمولة من قبل الوحي ، او الملاك الحامل لهذا الوحي)^(٥) ، ولكن الجديد عند أركون هو انه اعتبرها تجربة لفترة تاريخية أغنت الإنسان لذا هي لا تختلف عن تجربة بوذا أو غيره من الحكماء ، هكذا يصرح (وتحديدنا الخاص الذي تقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصه فريدة هو انه يستوعب "بوذا" وكنفوشيوس" والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفترة بشرية ما من اجل إدخالها في قدر تأريخي

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٨٨

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ ، نقلا عن البدوي ؛ فوزي ، الفاتحة من خلال المفسرين القدامى والمحدثين ، دراسة لنيل الكفاءة في البحث ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، تونس ، هامش ١١٨ .

(٣) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٢٧-٢٨ .

(٤) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٨٤ .

(٥) سورة الشورى ، الآية ٥٢ .

(٦) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٨٥ .

جديد واغتناء البشرية عن الإلهي^(١)، لذا سعى أركون واجتهد منذ سنوات ابتداء من النموذج الإسلامي لتقديم فهمه وتفسيره ، في ان يفتح طرقاً وآفاقاً جديدة للفكر القائم على الدراسات المقارنة لتخطي الأفكار سواء الدينية او العلمانية التي تحاول إبعاد المقدس المتعذر تبسيطه ، فهماً يتضمن مسافة نقدية في الفلسفة والفكر^(٢)، (وفي الإسلام نجد ان أكثر المواقع تقدماً فيما يخص هذه الناحية تتمثل بموقف المعتزلة الذين فكروا فعلاً بالمكانة الانطولوجية المعرفية لكلام الله انا لا أقول بان نظريتهم حول القرآن المخلوق هي كافية أو تقدم حلاً شافياً ونهائياً للمشكلة ولكنني اعتقد ان عملهم كان مفيداً جداً وأنهم اتجهوا في الاتجاه الصحيح فهم اذ طرحوا هذه الفريضة ودعموها فريضة خلق القرآن أحسوا بالصعوبات الكامنة التي تعترض كل مرور انتقالي من كلام الوحي الى خطابات البشرية ثم بالتالي الى الممارسة التاريخية)^(٣) فهناك ثلاثة مستويات بخصوص هذه الناحية أولاً: مستوى كلام الوحي المقدس وثانياً : مستوى كلام البشر الذي يفسره وثالثاً :مستوى ترجمة هذا الكلام الى واقع محسوس وتطبيقه في التاريخ ولهذا السبب بالذات يدعو أركون بأنه ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة^(*) من جديد ، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي يؤمن بها أركون أو يقول (تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع وعندما نفعل ذلك نستطيع ان نخطو باتجاه دراسة المبادئ التي تؤسس مشروعية ما يجعلنا كل دين نراه ونحسه ونعرفه ونعيشه بصفته الحقيقية المطلقة الإلهية التي لا تناقش ولا

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، المصدر السابق المصدر، ص ٨٤ .

(٢) ينظر، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق السياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣- ١٧٤ .

(٣) ينظر فاضل ، جهاد ، بحث بعنوان ؛ ما الذي بقي من محمد أركون؟ <https://www.facebook.com>

(*) هكذا يعبر أركون عن طرح المعتزلة ما دعوه " خلق القرآن " بأنه ؛" موقفاً فريداً تجاه ظاهر الوحي ، انه يمثل موقف حدثاً في عز القرن الثاني الهجري – أو الثامن الميلادي ، وكان هذا الموقف التيولوجي المبتكر الذي اتخذه المعتزلة يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانياً نقدياً مشابهة لتلك العقلانية التي شهدتها الغرب الأوربي بدءاً من القرن الثالث عشر ، لولا معارضة الأرثوذكسية الظاهرة في القرن الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي ، وخصوصاً على يد الخليفة القادر، فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وانما هو يعني إدخال بُعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة ، وهما من صنع البشر وليس من صنع الله ، انه يعني إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها ، وذلك يعني ايضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هذا"(أركون ، محمد ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق، ص ٦١).

تمس وفيما يخص الإسلام وديني الوحي الآخرين من يهودية ومسيحية فانه ينبغي علينا ان نطرح التساؤلات حول النقاط الخمس التالية خارج إطار كل المسلمات والبدهييات التيولوجية الموروثة هذه النقاط هي التالية :

- ١- المكانة المعرفية للوحي .
- ٢ - الشروط التي تمت فيها عملية نقله وتوصيله .
- ٣ - الشروط التي تمت فيها عملية تأويله وتفسيره .
- ٤ - شروط استقباله وتلقيه من قبل القراء او المؤمنين .
- ٥ - الديالكتيك(*) الكائن بين الوحي والحقيقة والتأريخ . في الواقع ان هذه النقاط الخمس تشكل نقطة الانطلاق الأساسية لكل جهد علمي لإعادة التفكير في الإسلام اليوم نقصد بإعادة التفكير هنا ممارسة اجتهاد جذري يكون على مستوى الحدائث العقلية السائدة حالياً في العالم المعاصر (١) .

وهذا ما دفع أركون يقر بأنه لا يمكن دراسة مرحلة فكرية ما إلا اذا أخذنا بعين الاعتبار وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة آنذاك . وقد أدى به هذا المنهج الى عدم التمييز بين مرحلتين هامتين من مراحل الوحي هما المرحلة المكية والمرحلة المدنية رغم ان تأريخ الفكر الإسلامي التقليدي قد حرص دائما على الفصل بينهما . وقد توصل الى هذه النتيجة أثناء دراسته لفعل "يعقلون" في القرآن الكريم ، فرأى انه (لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمرار لتجربة مكة عن الخطاب القرآني وينبغي فهمهما وتفسيرهما الواحدة عن طريق الأخرى وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين اللغة والتأريخ والفكر)^(٢) ، بل إن الوحي بنظر أركون أشد ارتباطا بقلب الإنسان من خلال الإمكانيات المعرفية التي يمنحها عن وضع الإنسان وعن كينونته

(*)الديالكتيك ؛ في الانكليزية Dialectic واصله في اليونانية Dialektie بمعنى جدل جدلاً اشتدت خصومته، وجادله مجادلة وجدالاً ناقشه وخاصمه ، وفي القرأ الكريم " وجادلهم بالتتي هي أحسن" والجدل عند المنطقيين قياس مؤلف من مقدمات مشهورة ، أو مسلمة ، والغرض من إلزام الخصم ، والجدل عند أفلاطون قسمان جدل صاعد Dialecti que asen dante وجدل هابط Dialecti que descedante ، واما المتأخرون من فلاسفة اليونان فقد أطلقوا لفظ الجدل على معنيين؛الاول القدرة على الاستدلال الصحيح ، والثاني هو المرء المتعلق باظهار المذاهب وتقريرها ، والتفنن في ايراد ما لا نفع فيه من البيانات الدقيقة(ينظر،صليبيا ، جميل ، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣٩١-٣٩٣)

(١) أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق السياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣- ١٧٤ .

(٢) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص ٢٠٠ .

في العالم ، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى هكذا يصرح (فانه يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه ، وعن كينونته في العالم ، وعن علاقته بالتاريخ ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى ، ان الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان " القرآن يقول :في القلب " ، وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية او متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري)^(١) .

ونستنتج مما سبق بان أركون يقر بشكل مختصر :

١ _ تكلم الله لأخر مرة الى الإنسان عبر وساطة الرسول محمد (صلى الله عليه واله وسلم) ، كما فعل سابقا مع الرسل السابقين لاسيما الأنبياء إبراهيم (ع) وموسى(ع) وعيسى بن مريم (ع) .

٢ _ هذا الكلام الذي بث شفويا على امتداد عشرين سنة قد حفظ في الذاكرة بكل أمانة وتم نقله بدقة وتدوينه بإجلال .

٣ _ المصحف هو الكتاب الذي يضم مجموع الوحي فهو يشكل ما يسميه "مدونة رسمية مغلقة" ولا شيء يستطيع ان يغيره .

٤ _ تعد كلمات القرآن الذي أصبح نصا ، تجليا للكلام الأبدي لله ، وهو كلام غير مخلوق عند مذهب "الإمامية والأشعرية" ومخلوق عند مذهب " المعتزلة " .

٥ _ اللغة العربية هي اللغة التي أختارها الله للتعبير عن التجلي الأخير للوحي مستفيدة من تداخل انطولوجي ، وهذه اللغة لا بد من المرور عبرها للوصول الى إرادة الله ومقاصده وذلك بمعرفة القواعد التي تنظم هذه اللغة .

٦ _ هناك تصور خيالي ومنتج بشري لمفهوم الوحي في تاريخ الأديان ، وان الآيات هي حكاية نبوية شخصية بشرية يصوغها النبي بنفسه شرحاً للصورة التي يراها والحقيقة التي يتخاطب معها ، فهو لا يختلف كثيراً عن "بوذا" او غيره من الحكماء .ولا يمكن الاكتفاء بمعرفة الوحي معرفة غير استدلالية دون الاستعانة بالبراهين العقلية ، ويشكل مخيال البشر فيما يختبرونه في تلقي الوحي أساسا لتأويل تجربتهم الدينية على انها تشكل وعيا مباشراً للحضور الإلهي اذا أخذ تقرير النبي عما اختبره أثناء نزول الوحي عليه .

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي؛ نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص ٨٩ .

وتجدر الإشارة ان الرؤية الإسلامية ترفض أن يكون الوحي النبوي منتجاً بشرياً ، بل هو معطى الهياً ودور النبي هو دور المتلقي: (فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ)^(١)، ودور التلاوة (وَأَنْتَ لِمَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ)^(٢)، وإبلاغه للناس (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ)^(٣)، كما ان هناك اختلاف جذري بين تفسير الوحي باعتباره معطى إلهيا وبين اعتباره منتجاً بشرياً .

ومن أهم الجوانب التي تخالف فيها التاريخية بخصوص مفهوم الوحي مع المعتقد الإسلامي ما اقتضته هذه الرؤية من إعادة طرح مفهوم الوحي وشروط إمكانه ، أي أعيد طرح مفهوم الوحي من جهة كونه أمراً ربانياً ، وانه ظاهرة ثقافية ، وقد تناول الحداثيون هذه المسألة ضمن علاقة النص بالواقع ومن خلال إشارة الوحي الى بعض الظواهر السائدة كالشعر والكهانة ، من خلال تحليل هذه الظواهر عد الوحي ظاهرة ثقافية شبيهة بمثل هذه الظواهر التي تضمنها الواقع الثقافي، ومن المعلوم ان الوحي دافع عن النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) قال تعالى (إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا)^(٤) ودفاع الوحي كان ينفي تلك الظواهر عن النبي (صلى الله عليه واله وسلم) ولم يدخل معها في سجل ، ان هذا التصور أراد أصحابه القول بتفاعل الوحي مع الواقع الى درجة ان عد ظاهرة واقعية ثقافية وليست تواصل مع الغيب ، وهذا التصور يخالف العقيدة الإسلامية^(٥).

وكما ان الوحي نزل بلغة ، واللغة هي الظاهرة الثقافية تؤكد واقعية الوحي في نظر الحداثيين، لكن مما تضمنه الوحي إعجاز أصحاب تلك اللغة ، وهذا ما يدل على عدم كونه ظاهرة ثقافية فالمعجز يخترق الواقع والعادة ، كما انه طرحت مسألة شروط إمكانية الوحي ، وقد آلت التاريخية الى عد الوحي استجابة للواقع ، أي ضمن التفسير السببي الضروري ، فبناء على توفر أسباب معينة ، او وقوع حوادث معينة تكون هناك استجابة فينزل نص او ينزل حكم معين ، وهذا ما عرف بأسباب النزول ، وفي هذا تصور مادي لعلاقة الواقع بالوحي ، وقد كان علماء العقيدة

(١) سورة طه ، الآية: ١٣ .

(٢) سورة الكهف ، الآية: ٢٧ .

(٣) سورة المائدة ، الآية: ٦٧ .

(٤) سورة الحج ، الآية : ٣٨ .

(٥) ينظر ، عمارة ، د.محمد ، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين ؛دراسة نقدية لكتاب بسط التجربة النبوية ، هدية مجلة الأزهر المجانية ، جمادي الآخرة ١٤٣٣ هـ ، ص ٤٨ .

يقولون بان بعثة الأنبياء من الواجب في حقه تعالى بقاعدة اللطف (*) ، فان شاء بعث أنبياء وأوحى إليهم ما شاء ان يوحي ، وان شاء لم يبعث ، فالأمر منوط بإرادته سبحانه وتعالى لقوله (فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ)^(١) وهذا خلاف القول بالتاريخية كما قال به أركون او الاستحالة للواقع كما قال "عبد الكريم سروش" و"نصر حامد أبو زيد" او غيرهما^(٢) .

وكما نجد ان مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي يخالف مذهب التاريخية التي يتبناه أركون من جهة طبيعة الفهم ، فالوحي إعلام الله تعالى نبياً من الأنبياء حكماً معيناً (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا)^(٣)، اما التاريخية فهي مذهب يقرر تطور الحقائق مع التأريخ ، والتاريخية بما إنها كذلك فهي دعوة للانفصال عن الوحي ، وهذا ما يخالف ما جاء به الوحي نفسه^(٤) ، بل يكشف مترجم اغلب مؤلفات أركون ان فهم هذه النقطة ، او اذا لم يأخذها القارئ بعين الاعتبار ، لن يفهم أركون، وانها الغاية من مشروع أركون الكبير وهي (العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلان في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية)^(٥)، كما حل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي " او العقل اللاهوتي " في أوروبا والغرب بشكل عام .ومن خصائص الرؤية التي آل إليها القول بالتاريخية إلغاء صفة القداسة والتقدیس ، وهذا ما سيبحث عنه في المبحث اللاحق وما يترتب عليه قراءة النص الديني والرؤية المكونة له .

(*) قاعدة اللطف ؛ اللطف هو الرفق ، والرحمة والتوفيق ، والعصمة ، والنعمة ، ويطلق على ير الله بعباده وإحسانه إليهم بإيصال المنافع اليهم بمحض فضله ، وهذا واجب على الله عند مذهب الإمامية ، والمعتزلة ، وغير واجب عليه عند أهل السنة (ينظر ، صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ٢٨٤) ، وعرف المتكلمون اللطف بما أفاد هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية بحيث لم يكن له حظ في التمكين ولا يبلغ حدّ الإلجاء . (ينظر ، الزنجاني ، فضل الله شيخ الإسلام ، أوائل المقالات للشيخ المفيد ، منشورات المطبعة الحيدرية ، النجف ، ط ٣ ، ١٩٧٣م الهامش ، ص ٦٥) .

(١) سورة البروج ، الآية : ١٦ .

(٢) ينظر ، عمارة ، د. محمد ، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين ، مصدر سابق ، ص ٤٨ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٧٨ .

(٤) ينظر ، عمارة ، د. محمد ، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، دار الشروق ، ط ١ ، ٢٠٠٣ م ، ص ٤٤ .

(٥) أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ١٨ .

المبحث الثاني: القداسة والتقديس عند أركون

ظاهرة التقديس قديمة وجدت مع الإنسان ، وحديثة حيث لا زالت تستحوذ على مساحة واسعة من مخيلة ومشاعر البشر على اختلاف ألوأنهم وثقافتهم ، كما أنها تزداد شدة وضعفا تبعا للزمان والمكان ومستوى ثقافة الأمم والمجتمعات التي تتأصل فيها هذه الظاهرة ، و إحدى مباحث فلسفة الدين هو دراسة اثر هذا الموضوع الذي يعد جزءا من وعي الإنسان وتقدمه الحضاري ، كونها مشكلة من خلال اتساع مساحة المقدس في حياة الإنسان تارةً وإغائها تارةً أخرى ، وما يترتب على ذلك من آثار سلبية او إيجابية على المستوى الفلسفي والفكري والمعرفي والسلوكي ، كونه يستبطن الاعتقاد بكمال ذاك المقدس أو تمييزه على من سواه من دون الاستناد الى دليل عقلي ، ومن ثم كيل المدائح وخلع الصفات والألقاب والمبالغة في بعض القصص المنسوبات اليه والتي تضي نوعا من القداسة على هذا او ذاك ، وغالبا ما تكون هذه القصص والتبجيل ليس لها واقع موضوعي ، بل للخيال دور كبير في صنع تلك القدسية والتبجيلية ، لذا فإن (فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليدته ، انما تعيد هوية الإنسان الذي ضاع في الميثوس ، أساطير قديمة وعصرانية^(*) لا حد لجريان انسكابها في الواقع المعاش ، في كل هذا يراد ان نستعيد معنى كينونتنا بالسؤال ، السؤال الذي يعني إمكانيتنا على التفكير في قبال ما هو ممنوع، ما هو مقدس ، بأدوات المرغوب والمباح والمدنس)^(١) ، لفهم الظاهرة الدينية المستمدة من مختلف التجارب في شتى الثقافات الإنسانية ، وكونها ظاهرة كونية الشيعوع ، حيث تتم معرفة المقدس عبر الإنسان الذي يعبر عنه ، عبر مفاهيم وأساطير ورموز ، إذ من الجلي انه لا يتيسر الإلمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبير نظرية ، سواء كانت مفاهيمية ، او طقوسية ، أو رمزية فكرية باعتبارها تمظهرات للغات الإنسان ، التي عبر عنها الإنسان بواسطتها عن علاقاته بالمقدس ، والساعي لربط فعله بها ، بل ان فهم وتحليل المقدس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية ، عبر تجربة عقلانية ، او عاطفية ، شعرية ، رمزية ، من خلال مجموع العلاقات الحميمة التي تصل الإنسان بما يتبدى لديه من واقع متعال عبر تأريخه ، كذلك متابعة أسباب تلك العلاقات ومؤثراتها على السلوك الإنساني^(٢) . ومن

(*) إشارة الى المعاصرة .

(١) المحمداوي ، د.علي عيود ، وآخرون ، بحث بعنوان " فلسفة الدين ؛ المقدس والإنسان ؛ ما شيفرة العلاقة ؟! ، ضمن كتاب ، فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، مصدر سابق ، مقدمة المشرف ، ص ٨ .

(٢) ينظر ، مسلان ، ميشال ، علم الأديان مساهمة في التأسيس ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

ثم (بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس)^(١) ،
 وانه يتضمن درجة عالية من التقدير والاحترام ؛ قد يكون فكريا او اعتقاديا او تنزيهيا مثلا
 "التسبيح " هكذا يلاحظ الباحث دون التوسع في ضرب الأمثلة في الرؤية الإسلامية نجد في
 مفردات الراغب " قدس " بمعنى : (التقديس التطهير الإلهي المذكور في قوله { وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً }^(٢)
 دون التطهير الذي هو إزالة النجاسة المحسوسة ، وقوله : { وَخُذْ نُسُخًا مِمَّا بِيَدِكَ وَتَسْبِّحْ لَكَ }^(٣) أي
 نظهر الأشياء ارتساما لك وقيل نقدسك أي نصفك بالتقديس . وقوله : { وَيَذْنَبُ أَرْبُوحًا مُقَدَّسًا }^(٤) يعنى به
 جبريل من حيث إنه ينزل بالقدس من الله أي بما يطهر به نفوسنا من القرآن والحكمة والفيض
 الإلهي ، والبيت المقدس هو المطهر من النجاسة أي الشرك ، وكذلك الأرض المقدسة ، قال
 تعالى : { يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ }^(٥) ، وحظيرة القدس قيل الجنة وقيل الشريعة
 وكلاهما صحيح فالشريعة حظيرة منها يستفاد القدس أي الطهارة)^(٦) ، و(مُقَدَّسِي بوزن محمدي،
 وكان سيبويه يقول ؛ "قَدُوس " و"سَبُوح ")^(٧) .

كما ورد معنى "المقدس" في المعجم الفلسفي بأنه (١- أساساً كل ما يتصل بالأمر الدينية ،
 فيبعث ما ينبغي في احتراماً ورهبة ، ولا يجوز انتهاكه .٢- توسعاً ، كل ما ينبغي احترامه من
 النظم والقوانين ،٣- عنى " دوركهائم " في دراسته للظواهر الدينية بالتفرقة بين المقدس وغير
 المقدس وقسم الأشياء إلى قسمين متميزين ومتباينين في طبيعتهما تبعاً لذلك)^(٨) .لذا فسر التقديس
 احد الباحثين بعدة مواقف ؛ بانه يتضمن موقفا " نظريا " فكريا ، وهو الاعتقاد بكمال ذات ،
 كشخص او شيء كعقيدة او رأي او مذهب او قول او نص " خطاب " بحيث لا يتطرق الى
 الذهن تصور وقوع نقص او عيب او خلل فيه ، وموقف لفظي وهو التعبير باللسان عن ذلك
 الموقف الفكري بمعنى التطهير او التباعد ، أي تباعد المقدس عن النقص والعيوب والدنس ومثله

(١) مهانة ، د. إسماعيل ، نحو لاهوت بلا اله ؛ المقدس والدين في فكر هيدغر ، ضمن كتاب فلسفة الدين مقول
 المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية ، مصدر سابق ، ص ٢٣٧ .

(٢) سورة الأحزاب ، الآية : ٣٣ .

(٣) سورة البقرة ، الآية : ٣٠ .

(٤) سورة البقرة ، الآية : ٨٧ .

(٥) سورة المائدة ، الآية : ٢١ .

(٦) الأصفهاني، الراغب ، مفردات ألفاظ القرآن ، مصدر سابق ، ص ٦٥٠ ، وينظر أيضا ، الرازي ، محمد بن
 ابي بكر ، مختار الصحاح ، مصدر سابق ، كلمة " قدس " ، ص ٥٢٤ .

(٧) الرازي ، محمد بن ابي بكر ، مختار الصحاح ، مصدر سابق ، ص ٥٢٥ .

(٨) وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، مصدر سابق ، ص ٦٦٠ .

التسييح "تنزيه"، ووفق لهذا التصور فإن مفهوم التقديس يتسع ليشمل كل صيغة لفظية تستبطن الإعتقاد بكمال ذلك المقدس أو تمييزه على من سواه من دون الإستناد الى دليل عقلي أو شرعي ، وأوضح درجات التقديس الموقف العملي من المقدس الذي يتمظهر بمظاهر عديدة منها ؛ العبادة ، والطاعة ، والخوف ، والحب والولاء والإتباع والاحترام والتوقير والنصرة والتبرك والتعظيم وغيرها^(١) مما جعل احد الباحثين^(*) يعتقد في دراسته لفهم "عملية الترميز الدلالية في المقدس" وتحليله لآليات التصور ، ان ثقافة القبيلة في جزيرة العرب هي من (أنتجت الإله ذي الصبغة التوحيدية ، والذي أنتج عدة مرات ليصبح ألهما عالمي المحتوى: ألهما كونيا)^(٢) ، بل يضيف انه لم يكن(تصور من ديانه قبلية ، مؤسسة في لحظات تاريخية مؤقتة " إنشاء دولة او دولية ")^(٣) ، مما جعل اهتمامه الرئيسي منصبا على عدد كبير من دارسي الكتاب المقدس وبالأخص المستشرقين في كيفية إزالة الطابع الأسطوري فيها ، ونزع التقديس عن المفاهيم الدينية في الحضارات ، وهذا ما أشار إليه أركون ونقده لمنهجهم الفلولوجي في (عدم وجود تطابق بين خطاب المستشرقين والحقيقة المعاشة في المجتمعات العربية والإسلامية يدل بشكل واضح على إهمال المستشرقين للجمهور الإسلامي ، إذ قدم المستشرقون راديكالية النقد الفلولوجي والتأريخاني^(**) للعرب والمسلمين بمجرد حصول الوعي الخجول لبعض المثقفين المسلمين

(١) ينظر، الطهمازي ، الشيخ عبد الهادي ، ظاهرة التقديس في الثقافة العربية والإسلامية ، مجلة المبين ، العراق – النجف الاشرف ، العدد الثاني ، تموز ، ٢٠٠٥م ، ص ٦٥ .

(*) هو الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن ؛باحث معاصر له عدة مؤلفات منها ؛ " عرش المقدس ؛الدين في الثقافة والثقافة في الدين " ، " جذور القوة الإسلامية ؛قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية" (ينظر، عبد الرحمن ، د. عبد الهادي ، عرش المقدس ؛الدين في الثقافة والثقافة في الدين ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ١ ، بيروت - بيروت ، أيار " مايو " ٢٠٠٠م ، ص ١٥٩) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٣

(**) يقصد أركون بالنقد الراديكالي هو النقد الجذري لكنه هنا يستند الى المنهج الفلولوجي والتأريخاني وهو المنهج الذي حصر كل همه بدراسة الفكر المركزي اللغوي او المركزي المنطقي حول " علم اللاهوت ، والفقه ، والفلسفة " بمعنى أنه يدرس كبريات النصوص النظرية القديمة ويهمل ما عداها وحتى هذه الدراسة بقيت تجريدية تمارس داخل المنظور المثالي لتأريخ الأفكار التقليدي . فالإسلام هنا يدرس ضمن منظور تجريدي وكأنه يقف فوق الزمان وفوق المكان وفوق المجتمع وفوق التاريخ . فالإسلام يؤثر عليهما دون أن يتأثر بهما . إنه يخترق التأريخ والعصور دون أي تطور أو تغيير .(ينظر، صالح ، هاشم ، مدخل الى فكر محمد أركون ،

(www.nizwa.com)

بتاريخية الإسلام بين عامي ١٨٥٠-١٩٥٠م وعندما أحس الوعي الجماعي بالحاجة الى إعادة الصلة مع الإسلام بوصفه منهجاً للحياة وغذاءً روحياً، راح المستشرقون يزرعون الشرعية والقدسية عنه ، وعندما استخدم المسلمون الإسلام من أجل شن ثورة اجتماعية وسياسية راح الإستشراق يسهب في الحديث عن تزمّت الإسلام وتعصبه^(١).

لذا يعيب أركون على قوى التنوير او الحداثة الغربية إنها لا تهتم بمسألة الروح او المعنى إنما فقط بالأشياء المادية الاستهلاكية ذات المردود الاقتصادي ، وان عقلانيته ذرائعية أكثر مما هي إنسانية او فلسفية ، وبالتالي فلا تطرح مسألة معنى الوجود ، او الغاية منه ، او البعد الميتافيزيقية لقضاياها ، كما نقد آراء المذهب الوضعي الذي عدّه " وريث عقل الأنوار " كونه احتقر كل ما هو روحي أو ميتافيزيقي^(٢) ، كما يعيب على الممارسة التفسيرية الإسلامية والعلوم الملحق كعلم أسباب النزول^(*) إذ لاحظ مثلاً (كره المفسرين الشديد لكل ما هو غير مؤكد ، أو غير محدد ، او غامض ، ونلاحظ رفضهم للتعبير الرمزي والمجاز والحكمة أو المثل السائر، وكلها أشياء تدعو للتفكير والتأمل اقصد بذلك تفسير الفقهاء للآيات)^(٣)، بإضفاء التقديس لها ويؤكد مترجم أركون "هاشم صالح" في معرض تعليقه على تصريح أركون حول نصوص التفسير الإسلامي: (في الواقع انها مقدسة من قبل الزمن)^(٤) أي ما يعده أركون حصل بسبب مرور الزمن المتطاوّل والقرون المتعاقبة ، ومع انه مليء بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال والضعف ، من دون يشير أركون الى نص بعينه يقول: (هنا تكمن النقطة الحاسمة في دراسة أركون ، اذا ما استوعبها المسلم المعاصر استطاع ان يتحرر من ذاته ، أي من كل الضغوط الخارجية والتاريخية التي تضغط عليه وتشلّه عن الحركة والفعل ، أقصد بذلك ان كل ما يعتقد مقدساً وحراماً لا يمس هو في الواقع إنتاج تاريخي، ما عدا القرآن الكريم بالطبع ، فكل التراث الفقهي والتفسيري والأحكام الشرعية هي من صنع البشر ، لكننا نسينا ذلك بسبب مرور الزمن المتطاوّل والقرون المتعاقبة فأصبحنا نعتقد ان كل شيء مقدس في التراث الديني ، وهكذا يجيء المؤرخ النقدي الحديث ، أي محمد أركون ، لكي يبين لنا تاريخية كل هذه الأشياء "المقدسة" ويكشف عنها الحجب ، ويفض عنها غبار الزمن وهالته فتبدو على حقيقتها ، وهذا ما يتيح لنا احتمالاً تعديلها او تغييرها من أجل بلورة أحكام جديدة تتلاءم مع عصرنا الراهن)^(٥).

ولكن تراجع أركون عن استثناء " القرآن الكريم " ، في معرض تحليله للخطاب القرآني وتفكيكه

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٥٢

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٢٥ .
(*) ان أسباب النزول تركز على التفاصيل والحكايات الصغيرة وتختزع القصص العديدة من أجل شرح الآيات القرآنية وتسمي الأشياء بأسمائها ، هذا في حين ان الخطاب القرآني يأنف من فعل كل ذلك ويظل عمومياً متعالياً ، فلا أسماء ، ولا أحداث ، ولا وقائع الا في نادر الأحيان ، ومن هنا تجيء قوة الخطاب القرآني الذي يصبح قابلاً للانطباق على حالات عديدة في ظروف تاريخية متعددة لأنه يبدو غير مرتبط بحالة معينة (أركون ، محمد ، من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٨١)

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٠.

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .

(٥) المصدر نفسه ، هامش المترجم ، ص ٧٩ .

يشير الى ان هذا النص عند ذكره واقعة او حادثة فانه يخفي معالم وإحداثيات المكان والزمان وعلل هذا حتى يُخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح هذه الحادثة وكأن لا علاقة لها بأي زمان او مكان محدد ، وبنظره فُعل هذا حتى يضيف شيئاً رمزياً يتجاوز التأريخ ويعلو عليه^(١). وهنا يبدو التناقض واضحاً في كلام أركون ؛ اذ أشار من قبل الى ان النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي ، ومن جهة ثانية يعدّه هو أخفى المعالم التاريخية ، بإضافة التقديس وخلعه على الواقع ، واللغة " او (تقديس اللغة ، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيتها "معنوياً")^(٢). وفهمه بأنه نوع من أنواع المجاز وبكيفية ما ، حتى ان مسألة المجاز شغلت كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لان (الاستخدامات المختلفة للمجاز ، تشير الى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وادوار سياسية محددة)^(٣).

هكذا يذكر " نصر حامد ابو زيد " المجاز مثلاً وجود اجتماعي وسياسي على أرض البلاغة ، والذي مثل(الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين)^(٤) ، وبضرورة ربط الفكر بواقعه ؛ اذ لا يمكن ان نقرأ أية تجربة ، اجتماعية أو سياسية او اقتصادية ...، بدون مقدماتها وشروطها التاريخية، والا انتفت عنها إحدى أهم المرتكزات التي تقوم عليها القراءة النقدية الصحيحة .دون ان يجعل من الوظائف التزيينية والجمالية للغة ، شرط من شروط التعامل مع النص الديني ؛ لأنه كان يُنظر الى هذا النص على انه مقدساً بفعل وجوده الاجتماعي والسياسي ، ومن ثم تقديس في التأريخ ، وفيه ولد^(٥)، وهذا الكلام يجعلنا نفهم ان قداسة النص الديني أضيفت له في التأريخ بحسبهم ، (لان أي موضوع له جوانب عدة تبدو كالشبكة ، ومن ثم فلا جدوى من القول ان هذا حقيقي وهذا زائف ، والجدوى تكمن فقط في الوظيفة التي يقوم بها التعريف في إبراز منظور ما، وإهمال منظور آخر)^(٦) كما نجد "نصر حامد أبو زيد" يعتبر التاريخية لا تقضي على قدسية

(١) ينظر، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٩٧ .

(٢) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٥

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١ .

(٤) أبو زيد ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، مصدر سابق ، ص ٧٥ .

(٥) العظمة ، عزيز ، دنيا الدين في حاضر العرب ، دار الطليعة للطباعة ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٦م ، ص ٩٤ .

(٦) عبد الرحمن ، د. عبد الهادي ، عرش المقدس ؛ الدين في الثقافة والتقاليد في الدين ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط ١ ، بيروت - بيروت ، ايار " مايو " ٢٠٠٠م ، ص ٧ .

النص القرآني ولا إنكاره على إنه من عند الله سبحانه وتعالى ، معتبرا من يقول بذلك جاهلا^(١). وانه خلط بين الإلهي والبشري ، كما انه دليل على عدم التمييز بين الوحي وفهم الإنسان للوحي. بل هو كشف عن بعض مناحي غير المقدس سواء في حياتنا المعاصرة ، او في التاريخ عبر الانتقال من العملي الى النظري ومن النظري الى العملي ، كجزء من منظومة ثقافية ، (لان المقدس ليس الديني فقط " وان كانت جذوره دينية " يكمن حتى في عاداتنا اليومية واعتقاداتنا ، في تفاعلنا وتشاؤمنا ، في النظم التي تحكمننا ، والطرق التي نُحكَم بها ، وفي البديهيات والمسلمات والحكايا)^(٢) .

هذا الخلط بين الإلهي والبشري وعدم التمييز بين الوحي وفهم الإنسان للوحي وبين الإسلام والتمثلات الإجتماعية له أدى الى اتساع مساحة المقدس واستوعب هذا المقدس بالإضافة الى النص والفهم البشري لهذا النص (واستوعب التجارب التاريخية للمسلمين بكافة تلويناتها كما استوعب أيضا الصراعات التي ظهرت في التجربة الإسلامية ومجمل هذه التجارب لا تخلو في الواقع من اكرهات سياسية وثقافية ولا تخلو من تعصب عقائدي ونفي للآخر . ما هو السبيل لصياغة فهم للإسلام يحرره من تلك التعصبات والاكراهات ويعود بنا الى جوهر الدين ومقاصده الإنسانية ويشيع مناخا رحبا للعقلانية والمعنوية ولا يسلب الدين من بعدّه الفني الجمالي ويحيله الى مسخ مشوه ؟)^(٣) ، وتجدر الاشارة الى ان "رودولف اوتو" (١٨٦٩ م- ١٩٣٧ م) عدّ ما يعبر عنه "القدسي" عنصرا مكونا للدين ، وتناوله بالتحليل من زاوية القيمة هذه ولكنه رأى فيه انه يتضمن عنصرا غير عقلائي ، يسمو على العنصر العقلائي ، لا يملك الفيلسوف أن يفسره ، بل أن يقف أمامه برهبة^(٤) ، هكذا (الفكر ما بعد الحداثي يضم قراءات مختلفة ، واستراتيجيات

(١) أبو زيد ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، مصدر سابق ، ص ٧٥ .

(٢) عبد الرحمن ، د. عبد الهادي ، عرش المقدس؛ الدين في الثقافة والتقاليد في الدين ، مصدر سابق ، ص ١٢ عن مقالة لكارين ارمسترونغ Karen Armstrong, where has God gone ,newsweek, jule 12 1999,pp54.

وهو مؤلف كتاب تاريخ الله A History of God ، يؤكد ان حالة المقدس تمتد الى مجالات غير دينية في الأساس .

(٣) المرزوقي ، أبو يعرب ، التسامح ومناخ اللاتسامح ، ندوة سنوية في مكة المكرمة ، ٢ شباط ٢٠٠٤ م-١٢ ذو الحجة ١٤٢٤ هـ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٢٧ ، ربيع ٢٠٠٤ م-١٤٢٥ هـ ، ص ١٢١ .

(٤) ينظر ، البولسي ، جورج خوام ، القدسي والظاهرة الدينية عند رودلف اوتو ، مجلة المحجة ، العدد ٢٠ ، بيروت ، شتاء -ربيع ٢٠١٠ م، ص ٢١١ .

متضاربة للخيال كالقراءة التفكيكية ، التأويلية والبنوية والوجودية والظاهرانية ، فما يميز الفكر ما بعد الحدائهي هو إنه فكر متشظي هامشي يآبى الانتماء الى حالة معينة ويحرص على التشكيك في كل قناعة او معتقد او معرفة تحبس أنفاسه بل يتحين كل فرصة ليعلن عن موت كل البدايات والمبادئ الراسخة التي أنبتت عليها فلسفات الحدائهي وما قبل الحدائهي كموت الإله والإنسان والعقل والأخلاق والتأريخ والحضارة الخ. (١) .

وفي مسعى لاستجلاء اطر الفهم الإنساني وشروطه وظروفه وحدوده ، وذلك بقطع النظر عن المنهج المستخدم حيث (ان العلوم الأدبية واللغوية والإجتماعية والنفسية الحديثة ابتكرت عددا من مناهج تحليل النصوص) (٢) التي يمكن استخراجها مثلا من التحليل الفلسفي الهرمنيوطيقي في عملية التأويل (٣) ، يجدر عدم خلطها عند ابرز النتائج بالنسبة الى عملية الفهم كمسعى فلسفي مستندها العقل وما يستتبع ذلك من إنها (لا تعترف مسبقاً بوجود فرق بين فهم النصوص الدينية، وفهم النصوص الزمنية*) ، بكلمات أخرى، هي لا تقيم في عمارتها وزنا للأنوار الإلهية"المقدس" التي تجمع الأديان على إنها قد تنزل على المفسر فتكشف له أبعادا معنوية في النص(٤) ، هذا النسق من الكتابات حاول إظهار خصوصيته وتميزاته الفكرية والمنهجية ، ووضع حدا فاصلا تقطع بينه وبين الأنساق أخرى ، التي غالبا ما توصف تقليدية حسب هذه الكتابات وبالجمود

(١) المصباحي ، د . محمد ، دلالات وإشكالات دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الهادي ، بيروت ، ط١ ، ص١٧٧ ، وينظر ايضا ، سبيلا ، د. محمد ، التحولات الفكرية الكبرى للحدائهي مساراتها الإبتيمولوجية ودلالاتها الفلسفية ، <http://www.minculture.gov> .

(٢) قطان ، أسعد ، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص ، ضمن كتاب التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١١م ، ص ٥٧ .

(٣) التأويل في الفكر الغربي ارتبط في جقبة زمنية بالكتاب المقدس، فلما انفرط عقد الكتاب المقدس، انفرط عقد التأويل، فأصبح لوئاً من التسلية او التفكير الذي لا يرتبط بالنص، كل فكرة جديدة أصبح من الممكن ربطها بالكتاب المقدس مهما كانت مخالفة لتعاليمه؛ وذلك حتى لا تغضب الكنيسة، وحتى تروج دينياً وتلقى قبولاً ما، وطبعاً لم يكن ذلك موقفاً دائماً، فكان أغلب المؤولين حاربهم الكنيسة تحت اسم (الهرطقة)، فالهرمنيوطيقا هي التأويل المنفلت، والذي اعتبرته الكنيسة هرطقة وتجديفاً (ينظر ، نظرية النص؛ ترجمة محمد خير ألبقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي ، عدد ٣ ، ١٩٨٨ ، ص٣٧) .

(*) يقول أركون : " المقصود الكتب المدرسية والجامعية للتاريخ العربي الإسلامي " اذ تحتفظ بقيمتها الافتراضية والاستكشافية ، وعليها تسبغ امتيازات تيولوجية مبالغ فيها على اللحظة التدشينية او التجربة التأسيسية(ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق، ص ١٠٧) .

(٤) قطان ، أسعد ، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص ، مصدر سابق ، ص ٥٨ .

والانغلاق والتشبث بالماضي^(١) ، ومحاولة تأسيس فكر نقدي يوظف الأداة الاستيمولوجية والاركيولوجية والتفكيكية في قراءة الوحي وفي قراءة الموروث الإسلامي الذي بقي حاضرا في العقل المسلم كمرجعية لا يمكن تجاوزها فكانت هذه الانتقادات ان أدت الى تكوين رؤى كثيرة إزاء الموروث الإسلامي وقبل ذلك إزاء نصوص الوحي تحديدا ،بعدها الجانب المقدس في الإسلام فكان القول بتاريخية النص الديني الإسلامي والتاريخية من أهم مضامين الخطاب الحدائي ومحاولات تأسيسها من أهم أهداف هذا الخطاب^(٢) ، كما يصرح أركون بأنه (لن نقترف مغالطة تاريخية اذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخي ، علموي^(٣) ، بل وحتى مادي ، بمعنى ان كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تمتلك بالضرورة عائدا موضوعيا او مرجعية موضوعية موجودة في الخارج او في الواقع الخارجي)^(٤) ، لانه وجد بعض المفسرين يلجأون الى الحكايات الأسطورية من اجل البرهنة على صحة كل كلمة او كل آية من آيات القرآن الكريم " او من اجل إثبات حقها ، ولان المفسرين بحسب رأيه يعتبرون (الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية ، او جغرافية ، وحتى الكائنات غير المرئية " كالجن والملائكة " فقد خلعت عليها الصفة المادية ، الواقعية من خلال التحدث عن تصرفاتها وأقوالها التي تشبه تصرفات وأقوال البشر)^(٥) ، ويشير الى تفسير "فخر الدين الرازي " و"الطبري" ومحاولة عقلنه من قبل "السيوطي" لفرز العلم الارسطوطاليسي الذي دفع بالثقافة العربية الإسلامية باتجاه العقلنة كنموذج لتحليله ونقده هذا .

وأركون يعترف بذلك عندما نجده يحدثنا عن إنسية عربية في القرن الرابع الهجري ويرى أنها كانت لحظة ثورية (تتيح للحقل الديني الصرف التساؤلات الفكرية والمواقف المنفتحة)^(٦) لها وعي إنساني متقدم بالإنسان ، وهو يرى إن الأجدى ان نتحدث عن لحظة نقدية أكثر ثورية من اللحظة الغربية الحديثة ، ويعني بها اللحظة اللسانية في التراث ، ولذلك يدعو الى ضرورة تحديث تلك المرجعية النقدية تحديثا معرفيا ، فتبقى عندئذ علاقتنا بالنقد العالمي علاقة استفادة لا علاقة استلاب ، ونكون قد تعاملنا مع التراث لا كمرجع مقدس يصعب تجاوزه بل كمنطلق لهم فكري مستقبلي ينشكّل ويوسع من مجالات المعرفة وأطرها^(٧) ، فقد (قام الفلاسفة بدور حاسم في تدشين الموقف النموذجي للتيار الذي أدى في الغرب الأوروبي الى انبثاق ما ندعوه بالمتقف او

(١) ينظر، الميلاد ، زكي ، المسألة الحضارية ؛ كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير ؟ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ص ٢٠ .

(٢) ينظر ، العمري ، مرزوق ، إشكالية تاريخية النص الديني؛ في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م ، ص ١٢ .
(*) العلموي ، يقصد به أركون مسار المفسر لمحاولته التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طريق التعاليم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصر المفسر ، ويضيف مترجم أركون في هامش الكتاب على هذا القول ؛ وهذا مسار غير علمي بالطبع ولكنه علموي ، وهو يشبه أقوال المسلمين المعاصرين الذين يعتقدون بان حتى علم الذرة موجود في القرآن {الكريم} !، ويضيف مؤكدا بان الأمر مختلف في ما يخص التأويل الذي يتخذ لدى الشيعة منحى خاصا ويصل الى مرحلة المعرفة الروحية الباطنية ، ويحيل الى كتاب "هنري كوربان" (ينظر أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ١٦٣ ، وينظر ، هامش المترجم رقم (١) .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٥) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ١١

(٦) ينظر، الفجاري د . مختار ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٦٢ .

ظهوره ، نقصد بالمتقف هنا ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة ، محبة للاستكشاف والتحري ، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط " الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم حقوق القوة العاقلة او التعقل " ويمكننا تسمية نماذج كبرى من المثقفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر والمستقل : فمثلاً الجاحظ والتوحيدي يعتبران من أكثرهم جرأة "وحدائة " ، وهناك أيضا الكندي والفارابي ، وابن سينا وابن رشد ، لكيلا نستشهد إلا بالأسماء الكبرى للفلاسفة الذين مارسوا أيضا البحث الفلسفي الذي لا يحذف الفكر الديني وإنما يهضمه ويتمثله^(١) ، لهذا السبب الحّ محمد أركون كثيراً على تحريك الفكر وإحداث ما يحتاج إليه من تجديد وتحول وإبداع وإطلاع على آفاق بديعة من المعرفة ، لم يخطر وجودها او إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء و"ما لم يفكر"^(*) فيه بعد في الفكر الإسلامي ، اما لان الفكر الإسلامي تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى " أي المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة " وإما بسبب ما سيطر عليه بحسب أركون من ضغوط ايديولوجية في صورة أرثوذكسيات دينية^(٢) .

وبرأيه لن تتم الفائدة إلا إذا تنبه القارئ العربي الى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية ، ألا وهي مشكلة ما سماه " منظومة الدلالات الحافة او المحيطة le systeme de connotation"^(**) ، ويشدد ويترجى أركون هكذا (لا يحق لأحد ،

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ١١ .

(*) اللا مفكر فيه ؛ يعني به كل ما لم يتح للفكر العربي الإسلامي ان يفكر فيه معتبراً ، ان (ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم واجل شأناً مما كان قد فكر فيه ، ومهمته اليوم كمجدد للفكر الإسلامي ان يفتح تلك القارة الواسعة ، والتي بقيت مغلقة زمنياً طويلاً ان اللامفكر فيه ، ليس الا تراكماً للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية او اجتماعية او سياسية او غيرها (ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٨) .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩ .

(**) منظومة الدلالات الحافة او المحيطة ؛ يقصد أركون بالدلالات الحافة والمعاني المحيطة ما يدعى في اللغة الفرنسية بالـ Connotation . فكل كلمة او مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي ومعنى مجازي والواقع ان العرب الكلاسيكيين كانوا يتحدثون عن ظلال المعاني بالمعنى نفسه (ينظر ، أبي نادر ، د .نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٥٦٤ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩ - ١٠) .

وخاصة إذا كان عالما راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة ، ان يتدخل في تعقيب او مناقشة ناهيك عن إن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة " ، أقول لا يحق له ان يفعل ذلك اذا لم يحط علماً بما يقصده علماء اللسانيات المحدثون بمفهوم "منظومات الدلالات الحافة او المحيطة او الثانوية " ، أقول هذا بخصوص مفهومات أساسية كـ" أسطورة وتاريخية " (١) .

مما دفع أركون الى أن يذكر في أحد هوامشه انه تردد كثيرا عندما استعمل مفهوم العقل الإسلامي بل ان مسألة المفاهيم عموما وانها إشكالية تقض مضجعه ، ولذلك كان يكثر من وضع هذه المفاهيم بين مزدوجين لما يشعر به من مرونة في معانيها واشتراك في الدلالة ، وهو اذ يفعل ذلك بمصطلح " عقل " فانه واع تماما بما يثيره هذا الاستعمال وهذه العلاقة بين العقل والإسلام من مشاكل ، يقول (كان كريستيان سوريو قد قرأ نصي بعناية واقتراح علي إزالة الأقواس الصغيرة التي استعملها كثيرا لتوضيح المفاهيم المكتنزة كثيرا بالمعاني الحافة الجدالية والمعايير الفكرانية والتي أحاول ان أعيد النظر فيها ضمن منظور المراجعة النقدية لكل الجهاز العقلي للفكر الإسلامي التقليدي . انه لمن الصحيح ان يشكل الإستعمال المكثف للأقواس الصغيرة إزعاجا للقارئ ولهذا السبب فقد عدلت عنها ولكن أرجو من القارئ ان لا يغيب عنه ان صفة الإسلامي الملحقة بالعقل إي العقل الإسلامي تتعلق بزعم المسلمين انهم يشكلون " عقلا " متفوقا على كل تلك العقول التي تشكلت ومارست عملها او لا تزال تمارسه خارج كل مرجعية لكلام الله المحفوظ في القرآن إن مزعماً كهذا يبقى بطبيعة الحال إشكاليا ان لم يكن غير مقبول من الناحية الفلسفية (٢) ، وانه ينهج في جزء كبير من مشروعه وينحو منحى جديدا في دراسة الفكر الإسلامي في حضارته وتراثه نهج " جوزيف فان ايس " joseph van ess المستشرق الألماني في دراسته الموسوعية والمعقدة حول اللاهوت والمجتمع " تأريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام " في القرنين الثاني والثالث للهجرة باجزائه الستة والصادر بين ١٩٩١م- ١٩٩٥م باللغة الألمانية في برلين (٣) ، مثلا (عندما يقرؤون ترجمة جملة كهذه "le coran est un discours de structure mythique" أي القرآن خطاب أسطوري البنية " كما جاء في

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٩ .

(٢) أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد ، مصدر سابق ، ص ٦-٧ .

ترجمة الدكتور عادل العوا ، فأنهم يصرخون ويدينون .. في الواقع ، ان الترجمة صحيحة وسليمة لغويا ، الا إن مفهومات " خطاب " و " أسطورة " و " بنية " لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر^(١) . وبحسب رأي أركون ان مناقشة من هذا النوع لا تؤدي الى أي نتيجة صالحة اذا تمسك أصحاب فقه اللغة التقليدي والتأريخ الروائي بإحكامهم مع استخدام القرآن الكريم لمفهوم الأسطورة ، لذا يرجو أركون كل الرجاء ان يُحسن القارئ ظنه بالمؤلف والمترجم، وإنهم قصدا أحياء الإجتهد في الفكر الإسلامي المعاصر ، ومحاولات مقدمة للوصول إلى ما يرام من نتائج في جميع الميادين الخاصة بالفكر ، وتفتح آفاقا وتفتح طرقا وبرامج عمل، وانجازها على أدق الأساليب والمناهج الفكرية والعلمية^(٢) . ولا يخفي أركون ما في نفسه من صدمة الجهل والتجاهل المتبادل والاستنكار من جهة المستعمر المغرور والمسلمين من جهة أخرى من ظاهرة سوء فهم للإسلام وللقران الكريم ، والانكى من ذلك برأي أركون ان هذا حصل في المجال الأكثر قداسة ؛ في مجال الأحوال الشخصية ، فالمستعمر يرى (عقلية المسلمين هي عقلية سحرية خرافية مغلقة ترفض معطيات او منجزات حضارة التقدم)^(٣) ، بينما يرى أركون عند المسلمين ظاهرة الانتعاش الديني ليست تعبيراً عن هويات ثقافية تقليدية، وإنما هي نتيجة لازمة الثقافة ، سببها "الجهل المقدس"^(*) ، أما (الآن غرقنا في بحر الجهل ، جهل مؤسسي يأتي من المؤسسات بقوة)^(٤) ، وهو الاعتقاد بالديني المحض الذي يبني خارج الاطر الثقافية، هذا الجهل يحرك الأصوليات الحديثة المتنافسة في ما يحصل بين للاديان ويفاقم اختلافاتها ويوحد أنماط ممارستها ، فالجهل هو العنصر الأساس لسوء الفهم بين المسلمين والغرب (وكل هذا أدى أخيرا الى مأساة ١١ أيلول – سبتمبر ٢٠٠١م وتوابعها التي كانت أشد خطورة من المحن والصدمات)^(٥) . بحسب تحليلات محمد أركون.

(١) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق ، ص ١٠ .

(٢) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٣) أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ص ٥١-٥٢ .
 (*) يذكر أركون هناك نوعان من الجهل ؛ الأول سماه احد زملائه بفرنسا " اوليفية روا " وخصص كتابا له بعنوان "الجهل المقدس" ، وكيف يمكننا ان نقدر الجهل ، والآخر أقترحه منذ خمسين عاما انطلاقا مما يجري في النظام التربوي في المجتمعات المغربية منذ الاستقلال ، فقد اكتشف أركون ان هناك " جهل مؤسس " لان البرامج التي يعتمدها الأساتذة لا تفتح حقول المعرفة ، ويعتقد أركون ان مفتاح الفهم في إعادة النظر فيهما لانهما مفتاح الفهم (ينظر ، مقابلة مع محمد أركون ، المحطة الفضائية www.youtube.com/user/liberal ، Mode ، وينظر ايضا ، الرفاعي ، عبد الجبار ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛ العدد ٤٥ - ٤٦ ، مصدر سابق، ص ٣٨) .

(٤) الرفاعي ، عبد الجبار ، حوار مع محمد اركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛ العدد ٤٥ - ٤٦ ، مصدر سابق، ص ٣٨ .

(٥) أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

ومن هذه الصدمات ما يذكره أركون الى ان كل مجتمع يفترض وجود أساس للشيء المقدس الذي بالرغم من غموضه يحدد مجال الأفكار المسكوت عنها، فما كان إلا ان اتهم بالأصولية عند الغرب بسبب تعليقه على كتاب "الآيات الشيطانية" لسلمان رشدي في مقابلة له بتاريخ ١٥-٣-١٩٨٩م بقوله (نحن أمام رواية وينبغي اولا على النقد الأدبي ان يبت في الأمر . ولكن هذا الكتاب يتصدى لهذا الجانب من المقدس ، وهو جانب أساسي لكل وجود أنساني لأنه يبني المجتمع ، لا اعرف مجتمعا - قديما او حديثا - لم يؤسس واقع حياته على شيء آخر غير المقدس، علما بان المقدس هو بالضرورة غامض ومتغير وكتيم ، ولكنه دائما فعال^(١) ويختم أركون بهذا القول (ارفض القبلية السهلة والمختزلة القائلة بأنه الحق للكاتب أن يقول كل شيء ويكتب كل شيء . لقد اترف "سلمان رشدي" أكثر من عمل طائش ، ان شخص النبي مقدس لدى المسلمين ، ويجب احترامه لذلك ، حتى في الأعمال الأدبية المتخيلة وحتى عندما يعبر الكاتب عن وضع سياسي معين ، ان هذا الكتاب مرتبط في كثير من جوانبه بالمصير السياسي للمسلمين وأرفض أن تستعمل الرموز والصور التي لا تخص فقط التاريخ المحدد لهوية مجموعة بشرية ما، وإنما ترتبط بالأحداث المؤسسة للإسلام وبأنماط الوجود البشري ، ولان النبي نمط من أنماط الوجود البشري ، أراني أدرك ردة فعل بعض الكاثوليك واليهود المؤيدة للمسلمين ، ذلك إن الوظيفة النبوية موجودة في جميع أشكال اللاهوت الناجمة عن الوحي^(٢) .

حتى المقدس اليهودي استُخدم من أجل ارتكاب العنف او تبريره تماما كالمقدس الإسلامي او المسيحي ابان الحروب الصليبية ، (كفانا بالتالي تنديدا بالأصولية الإسلامية ونسيان الأصوليات الأخرى ، هذا موقف غير متوازن ويعني الكيل بمكيالين^(٣)) وهذا ما حفز أركون على التركيز على " نقد العقل الإسلامي " وعلى العلاقة الكائنة بين ثلاثة اشياء ؛ الحقيقة والمقدس والعنف . جميع الأديان ارتكبت العنف في لحظة ما من تأريخها بأسم المقدس .

ويرجع أركون نشأة ما سماه "الجهل المقدس" الى المجتمع والفاعلين الاجتماعيين لأنهما يعملان على تقديس الجهل من خلال الخطاب الغالب والجاري في المجتمع الذي يكرر عقائد

(١) هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ؛ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

(٣) أركون ، محمد ، نحو تأريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٦٧ .

دوغمائية دون ان يخضعها الى تحليل تاريخي (لان العقيدة نتيجة الفاعلين الاجتماعيين ، والعقائد لم تنزل من السماء بل نعتي بنصوص لدينا كالنص القرآني ، يفسره الفاعلون الاجتماعيون وهم مختلفون في عدد الوسائل التي تمكنهم من أن يقرأوا النص القرآني ويفسرونه كما ينبغي ، احدهم يفسره بوسائل منهجية ، وآخر يفسره عفويًا وتنتشر هذه التفسيرات وتصبح عقائد أرثوذكسية تفرض على جميع المؤمنين ان يتقيدوا بها ، وهكذا تغلب على المجتمعات كلها، وهذا عام في العالم⁽¹⁾.

إذن الحاصل مما تقدم انه خلال العمليات التحليلية والنقدية للتشكلات والتمظهرات الدينية للإنسان ننتهي دائما الى نواة عسية عن الكشف الإنساني ، الأصل الجذري للتعبيرات الأسطورية والمنيع التحصين الذي لا يتيسر إدراكه موضوعيا في تعددية المعتقدات والطقوس وهو المقدس ، على الرغم الانفتاح على العلوم الإنسانية لإعطاء تفسير شامل للإنسان ، إذ ليس هناك بحسب أركون أي دين قابل للتحليل الفلسفي والعلمي إلا عبر مختلف الخبرات الدينية للإنسان ، وان الدين واحد وتجلياته متنوعة ، وما التفكير العقلاني النقدي فيه إلا تفكيك للعقل الديني مع مراعاة الأحاسيس حتى تساعد الناس على الانتماء الهادئ لأنفسهم لا بسبب الضغط وتحاشيا للضجيج ليميزوا بين الذاتي والجمالي والجلالي في مقدساتهم .

من هنا يرى الباحث ضرورة محاولة فهم الدين بشكل نقدي حر ، كما تقدمها فلسفة الدين ، مع اتخاذ مسافة من العقائد الأكثر عقلانية وسماحة ، أي نتحاشى التعصب والإكراه في الدين ، كما ينبغي علينا ان محاولة فهم الدين بشكل وسطي ، عقلاني ، لا يخلو من النزعة الإنسانية والرحمة والمحبة ، وهذا أفضل علاج ضد الانغلاق الديني وتحررا من كل الأنواع والأصناف ، ولنرى كيف يمكن ان نقرأ أركون ولعل واجب الباحث يدعو الى النظر في احد هذه القراءات وتلك الدعوات ؛ ومعرفة الرأي الذي يتفق مع فلسفة الدين ، عوض الاكتفاء برمي أصحابها بالضلال والكفر ، فذلك لا يجدي شيئا، خصوصا أن كثيرا من النخب المثقفة والجاهلة بأمر الوحي وبأمر دينها يستهويها مثل هذه الأطروحات فموضوع النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي والإسلامي⁽²⁾ ، وأصبح التساؤل النهضوي في الفلسفة المعاصرة حول هذا النص وكيفية التعامل معه.

(1) www.youtube.com/user/liberalMode.

(2) وخاصة عند من نقدوا النص الديني ممن حملوا لواء الدفاع عن المشروع النهضوي الذي تبناه الأساتذة ؛ فكان في عمقه ، أي : مفهوم النهضة، قريبا بالدعوة بالغرب والسير على منواله ، ورفض كل ما من شأنه شد هذه الأمة وثقافتها الى الماضي ؛ مستمدة دليلهم من تصور مبدئي خلاصته ان التقدم والنهضة لا يقعان في الماضي ، وإنما في حاضر الغرب ومستقبله ، وبناء عليه ، فان لفظ النهضة ، وفق هذا المنظور ، ، يتأسس على الخلفية التالية :إنها " تحرير الشخصية البشرية من التقاليد والغيبيات ، وإنها الإقبال على العلم التجريبي ؛ وإنها فصل الدين عن الدولة ؛ وإنها انتزاع الخير من الطبيعة وإخضاعها ، وليس الانتظار كي تسدي اليه الطبيعة فضلها وبرها " (انميرت ، عبد العزيز ، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضوي العربي ، مصدر سابق ، ص ١٤٠ ، وينظر أيضا ، موسى ، سلامة ، مقالات متنوعة ، مكتبة المعارف ، بيروت ، بلاط ، ١٩٨٠م ، ص ١٨٢).

المبحث الثالث : تاريخية النص الديني عند أركون

نظر فلاسفة الدين إلى النص الديني نظرة نقدية بغية التأكد من صحته ، واستبعاد الطابع الأسطوري منه ، ومحاولة تفسيره على نحو عقلاني ، أي على نحو يخلصه من الأسطورة ولو من جهة شعور الإنسان أن يحيها في وجدانه أو بالرغبة في الخروج من واقع التأخر التاريخي ، وكانت نقطة الإنطلاق الأساسية في هذه النظرة هي اتخاذ النقد والتحليل منهجاً وتطبيقاً ، ومن العقل أداة لهذا المنهج ، أي أن النص عموماً والنص الديني خصوصاً تبدل مجال الاهتمام به ، فقد كان عند القدامى أداة للمعرفة فيوظف على إنه دليل على الحكم ، أو مرجعاً في العمل أو أداة لإثبات ونفي أمر ما ، هذه الكيفية في التعامل مع النص تغيرت فبعدما كان أداة صارت له قراءاته الخاصة ، أي انه أصبح مجالاً معرفياً مستقلاً ، يُمكن دارسه من إنتاج معرفة تجعله يُعيد النظر فيما كان يعرفه ، وذلك بتوظيف آليات قراءة حديثة . وتجدر الإشارة هنا الى انه قد يتداخل معنى " النص " مع العديد من المفاهيم والتصورات مثل مفاهيم " الكلام " ، و"الخطاب" في الفكرين العربي الإسلامي والغربي حول النص^(١) ومنها ظهر مصطلح القراءة المعاصرة^(*) بفعل الاستعارة من نتائج المعرفة الغربية الحديثة أو الجديدة للنص الديني^(٢) وتعالته ، بالاستفادة مما توصلت إليه العلوم .

النص عند ابن منظور في " لسان العرب " له عدة معان منها : الرفع ، والإظهار او الظهور ، وجعل بعض الشيء فوق بعضه ، وبلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه ، والتحريك ، والتعيين على شيء ما ، والتوقيف^(٣) ، وأما في " المعجم الوسيط " فيعرفه بأنه : (نصاً على الشيء حدده ، والقول ؛

(١) ينظر ، أبو زيد ، د.نصر حامد ، مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت، الدار البيضاء ، ط٤ ، ١٩٨٨م ، ص ١٧٩ .

(*) يشير احد الباحثين ان القراءة المعاصرة ظهرت بعد ظهور ما يسمى " التفسير العصري " والذي ولد بتأثير استعارة من نتائج المعرفة الغربية الحديثة ، ولكن دون الاستفادة من المسألة المنهجية ، لكنه ما اكتسب اسم المعاصرة حتى كتب " مصطفى محمود" في مصر ما عبر عنه ب " التفسير العصري " في سبعينيات القرن الماضي (ينظر ، بن عاشور ، صليحة ، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله ؛ دراسة نقدية، مجلة الاثر، جامعة ورقلة ، الجزائر ، عدد خاص بعنوان " اشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب ، ٢٠٠٨م، ص ٣

<http://www.jehat.com/Jehaat/ar/>

(٢) ينظر، انميرات، عبد العزيز، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي، مصدر سابق، ص ١٦- ١٧

(٣) ينظر، ابن منظور ، لسان العرب ، مصدر سابق ، مج ٧ ، باب " نص " ، ص ٩٧ - ٩٩ .

رفعه وأسندته الى صاحبه ، والعروس؛ أسندتها على المنصة ..والنص جمع نُصُوص ؛ الكلام المنصوص الذي لا يحتمل التأويل الإنشاء ، ويقال "نصاً وروحاً " أي من حيث اللفظ والمعنى^(١) . ومن هذا التعريف الذي حدد معنى النص في حدود نصوص القرآن الكريم والسنة، نستنتج ان العرب عرفوا في تاريخهم الممارسة النصية من خلال نصوص القرآن الكريم ، أي بعد نزول الوحي . كما ورد فيه المعجم الوسيط أيضا ان النص : (صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف)^(٢) ، سواء كان مكتوبا أو شفويا ، والذي يقوم كل منهما بوظيفة حفظ الكلام المؤلف ، كما ورد من قام بالتأليف . وهذا المعنى للنص في الظهور والبروز وغاية الشيء ومنتهاه ، يشترك مع كلمات أخرى من مثل كلمة " بلاغة"^(*) ، و " فصاحة"^(**) ، و "بيان"^(***) ، و "كتاب" ، وهي كلها كلمات تدل على الإظهار والبيان ، والوضوح والبروز ، والكشف والتعرية، وهو لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بينها من هذه الجهة اللغوية ، إنما يعدّ " النص " اخص من كل واحدة منها كما انه اخص من كلمة " كتاب" ، فالكتاب مما يتشكل بوجود "نصوص" وتمنحه وظائفها^(٣) في الوضوح . وهو مما بلوره الدكتور "نصر حامد أبو زيد لمفهوم النص اصطلاحا مما صرح به بعدّه (التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم

(١) مصطفى ، إبراهيم ، وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط١ ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ، باب "النون " مادة " نص " ، ص ٥٧٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٢٦ .

(*) بلغ المكان بلوغاً ؛ وصلَ إليه ، أو شارف عليه ، والغلام ؛ أدرك ، وثناءً ابلغ ؛ مبالغ فيه ، وشيء بالغ جيد ، وقد بلغ مبلغاً (الفيروز ابادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط٢ ، ١٣٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م ، ص ٧١٩) .

(**) الفصاحة : في اللغة عبارة عن الإبانة والظهور ؛ وهي في المفرد وهي في الكلام خلوصة من تنافر الحروف والغراية ومخالفة القياس ، وفي الكلام : خلوصه عن ضعف التأليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها ، ... وفي المتكلم ملكة يُقَدَّر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح . (الجرجاني ، الشريف أبو الحسن علي بن محمد ، التعريفات ، باب الفاء ، مصدر سابق ، ص ٩٥)

(***) البيان ؛ هو عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع أي إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستورا قبله ... والفرق بين التأويل والبيان ، ان التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول وهلة ، والبيان ما يذكر فيما يفهم ذلك لنوع بالنسبة إلى البعض . (ينظر ، المصدر نفسه ، باب الفاء ، ص ٣٢ - ٣٣) .

(٣) ينظر ، مفتاح ، محمد المفاهيم معالم ؛ نحو تأويل واقعي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٩ ، ص ٢٠ .

تطابقا تاما) (١) ومما استنتجه من مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظي للنص وبين المفهوم الذهني وبالمقارنة بينه وبين الوضوح .

وفي الفكر العربي الإسلامي كون مرجعيته الثقافية المبنية في الأساس على منهج فهم النص القرآني ، وبالخصوص في الجهد التفسيري ، ذو دلالة ناطقة وفاعلة (ويتخذ موقعه الصحيح بوصفه محورا تدور حوله الافهام المختلفة ، وليس تابعا متخلفا عن مكانته ، يدور في أفلاكها على الرغم من اختلافها بل تناقضها أحيانا) (٢). ولعل كتاب " مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني " على الرغم من تخصصه في علم الكلام لكنه تضمن القواعد والأصول التي أسست للضوابط التي ينطلق في ضوءها (لكشف دلالات النص ، وآفاق التعامل معه ، والنظر إليه ، والموقف بإزاء مجموعة مغاليق مهمة في النص) (٣) .

لذا شكل النص القرآني احد أهم الانشغالات العربية والإسلامية في العصر الحديث ، (رغم ان الوعي بتاريخية كل قراءة للنص المقدس ليس اكتشافا حديثاً فان ما يميز العقدين الأخيرين من هذا القرن هو ظهور دراسات قرآنية تنطلق من مبدأ قدسية النص القرآني التي لا يحدها فهم بشري وهي قدسية تتجلى أكثر فأكثر بتطور الفكر الإنساني واتساع دائرة معارفه ، هذا التيار الحديث استفاد من جهود " الخولي (*) " وتلاميذه ومن سبقهم من رموز الجهود الاجتهادية والتأويلية في العصور السابقة مع اغتناء واضح من مكاسب الفكر الغربي) (٤)، لذا أهتم الباحثون بتفسير وتحليل وتأويل وقراءة النص الديني عموما والنص القرآني خصوصا من حيث النظرية

(١) زيد ،نصر حامد ، مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ١٧٩.

(٢) الاعرجي، د. ستار جبر حمود ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، مصدر سابق ، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(*) أمين الخولي (ت ١٩٦٦م)؛ مفكر مصري ،كان قد اطلع على دراسات بعض المستشرقين المهتمين بالدراسات الإسلامية ، عندما عين سنة ١٩٢٣م اماما للبعثة العلمية المصرية في روما ، ثم في برلين ، حيث تعلم اللغتين الايطالية والألمانية ، وقد اصدر عدة كتب منها : " مناهج الجديد في النحو والبلاغة والتفسير " سنة ١٩٦١م ، وكتاب " من هدي القران " وفيهما نقد التفاسير السابقة التي اهتمت بالاعجاز البلاغي للقران ، ولكن من منطلق تبجيلي دفاعي ، وليس من منطلق الاهتمام بالجانب البياني اللغوي كغاية في حد ذاتها(ينظر ، كيجل ، مصطفى ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٤٣).

(٤) النيفر ، احميدة ، النص الديني والتراث الإسلامي ؛قراءة نقدية ، مصدر سابق ، ص ١٦٧.

والتطبيق ، أو (كاضاءات يفهم منها النص ، تؤشر دلالاته)^(١) ، أو من حيث المسلك المنهجي والتطبيقي^(٢) . ومنها عند بعض آخر كان الاهتمام قراءة نص القران الكريم بان (القران نص لغوي يمكن ان نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً)^(٣) ، وتعدد هذا الاهتمام بتعدد الثقافات وخلفياتها المعرفية بتعدد المناهج والرؤى ، وعدّ (النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي)^(٤) ، بينما يرى " علي حرب " من منطلق تاريخي وزاوية نظره إلى الاعجاز القرآني من ناحية دلالية لغوية، بعده إياها المؤسسة التي انتظمت داخلها نشاطات العقل العربي ، ليكتشف منه نمط التفكير وطريقة اجتماع وطبائع سياسة المجتمع بقوله (اذا كانت الحضارة الغربية قد انطلقت مما سمي "الأعجوبة اليونانية" التي قفزت بالفكر من المستوى الخرافي إلى المستوى العقلي ، فان " الأعجوبة اللغوية " هي التي صنعت الحضارة العربية والإسلامية ، ولو عمدنا إلى المقارنة هنا على سبيل الإيضاح ، لأمكننا القول بأننا إزاء نمطين ثقافيين مختلفين ، كل واحد منهما يمثل نسق من أنساق العقل ؛ اللوغوس^(*) مقابل النص ، والبرهان مقابل البيان ، والاستدلال مقابل الوحي، ولا شك ان لكل نسق منطقته الخاص^(٥) ، وفي الفكر الفلسفي يُذكر تيارين للدراسات حول "النص" :

- ١- تيار ما بعد الحداثة ؛ ومن ممثليه " رولان بارث"^(**) و" ميشيل فوكو " و" جاك دريدا "
- ٢- تيار فلسفة الظواهر ؛ ومن ممثليه " هيدغر " و" امبرتو ايكو " و" غادمير " ، وبول ريكور^(٦) . والاهتمام المقابل في بحوث فلاسفة الدين بدعوى كشف النسيج الأسطوري في النصوص الدينية الذي تتشابه فيه الأسطورة مع الفلسفة والدين^(٧) ، وكيفية تداخل هذه الأمور لتكون

(١) الاعرجي، د. ستار جبر حمود ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، مصدر سابق ، ص ٣٣ .

(٢) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٣) ينظر ، مفتاح ، محمد المفاهيم معالم ؛ نحو تأويل واقعي ، مصدر سابق ، ص ٢٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(*) اللوغوس ، يقصد به هنا العقل الخاص ، العقل الذي لا يمنعه مانع من البحث والتساؤل وطلب البرهنة على الأمور ، انه العقل البرهاني بامتياز (حرب، علي ، التأويل والحقيقة ؛ مصدر سابق ، الهامش ، ص ٢٩) .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(**) رولان بارث ١٩١٥م - ١٩٨٠م ؛ ناقد سيميائي فرنسي متأثر بـ"سوسير" ، وله عدة بحوث في السيميائية .

(ينظر ، موقع ويكيبيديا <http://ar.wikipedia.org>)

(٦) ينظر ، مفتاح ، محمد المفاهيم معالم ؛ نحو تأويل واقعي ، مصدر سابق ، ص ٢٩ .

(٧) مثلاً تناول فرديريك ويلهم شلنج (١٨٥٤-١٧٧٥) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه محاضرات في الوحي والأساطير ، الصادر سنة ١٨٤٣ م (ينظر ، الرفاعي ، د. عبد الجبار ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١٤م ، ص ١١ ، وينظر أيضا ، باجيني ، جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، مصدر سابق ، ص ١٩٣)

مجتمعة نمطا معيناً من التفكير ، كما ان عددا من المفكرين تعرض بدراسته الى جذور بعض المعتقدات والأفكار التي يعيش عليها المجتمع ، وأصول هذه الأفكار والمعتقدات ومسبباتها^(١) ، ومن خلال مناهج معرفية تحليلية ونقدية معاصرة تعيد الاستنباط والنظر في النص الديني ، نجده لدى الفلاسفة الذين يرجعون التحولات الكبرى في تأريخ المجتمعات ، وفي التأريخ البشري عامة الى تحولات فكرية وفلسفية ، يقول "هيدغر" الذي (يرى أن المصادر التاريخية لثقافة ما او لمجتمع ما يحدده مسبقا فهم كل ما يمكن أن يحصل في العالم ، وهو الفهم الذي يلزم ويوجه كل مجموعة بشرية إلزاما وتوجيها ضمنيا)^(٢) .

وأركون حاول ان يعمل أدواته حول "النص الديني" ليميز بينما يسميه "التأسيسي" و"الفرعي او الثانوي" ، فالتأسيسي يمثل "النصوص الكبرى للأديان التوحيدية" تورا ، إنجيل، قرآن". أو العلمانية في إشارة إلى "الشيوعية" و"الاشتراكية" و"الصيغ النضالية" برأيه من صيغ العلمانية لها نصوصها الكبرى ، فالنص التأسيسي يبقى في جوهره صامد على مر التاريخ، فهو (يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد ، انه مطلق ولا يناقش)^(٣) ويصفه (انه فوار بالمعنى ، غزير ، مجازي ، متشعب)^(٤) . أما الفرعي فهو(عبارة عن تأويل للأول" النص التأسيسي" ، إنها تفاسير تهدف إلى التأسيس الذاتي للأمة او للجماعة ، وهي بمثابة الحكايات التدشينية ، اذ هي عبارة عن تأويلات يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون المفعمون بتصورات وحاجيات متغيرة)^(٥) ، فالمقصود بالنصوص الفرعية كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن الكريم ، فالقرآن الكريم هو النص التأسيسي الأول. ومنه فضل أركون استعمال مصطلح "الخطاب القرآني" للتعبير عن الفترة الشفهية لتلقي النبي للقرآن الكريم وليس "النص القرآني" لان عملية التدوين لم تحصل الا فيما بعد ، كما يفضل التعبير بالخطاب القرآني ، وليس النص القرآني عندما يصف المرحلة الأولية للتلفظ ، او "التنصيص" كما يحلو لاركون ان يطلق عليه من قبل النبي {صلى الله عليه واله وسلم} وهذه عبارته: (عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة

(١) ينظر، الياد ، مرسيا ، المقدس والمدنس ، ترجمة عبد الهادي عباس - دار دمشق للطباعة والنشر، ط ١ ، دمشق ، ١٩٨٨م ، مقدمة المترجم ، ص ٦ .

(٢) سيلا ، محمد ، التحولات الفكرية الكبرى للحدثات مساراتها الإبيستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية ، <http://www.minculture.gov>

(٣) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ؛ رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ، مصدر سابق ، ص ٢٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٥) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٩٦ .

ثم ننطلق من المدونة الرسمية " المصحف " إلى المدونة النصية التفسيرية^(١).

لذا يعدها "أركون" تقدم مثالا مقنعا وواضحا على الأولوية المنهجية للقراءة التاريخية رغم محدوديتها او حدودها ، فهي قد أثبتت بعض فعاليتها وبعض نجاحها أثناء تطبيقها على النص الديني ، ويُقصد بالحدود (تلك التي يفرضها المؤرخ على نفسه بعدما ينتهي من استغلاله للوثائق التاريخية او إعتصارها)^(٢) ضمن مقياس عمله التاريخي ويفرض نفسه بشكل إجباري وملزم من الناحية الفكرية ، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي يبنى عليها، ومعرفة الإضافات الحقيقية التي قدمتها^(٣) .

مما شكّل دافعا لمحمد أركون نحو (برنامج البحث الأكثر اتساعا والذي يخص إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي ، وفي موازاة الرؤيا الايجابية الوضعية التي تهتم بالواقع الظاهر وتدرس نصوص الماضي ومؤلفاته وكل آثاره وبقاياه بالإضافة الى علاقات وإشارات الحاضر على مستوى معانيها المباشرة والآنية فقط ، فانه من الممكن والضروري ان نمارس قراءة أخرى ومنهجية أخرى ، هي الكتابة السلبية للتاريخ نقصد بذلك القراءة اللارسمية؛ قراءة الوجه الآخر من التاريخ ، فالصورة الرسمية المهيمنة تقدم لنا التاريخ بصفته خيطا مستمرا متواصلا رقراقا لا تقطعات فيه ولا ثغرات ولا ثغرات ولا ثغرات إنها تقدمه لنا على هيئة تطور متواصل متتال محملا بفكرة التقدم الحضاري المستمر تحت ظل وقيادة سلالة حاكمة او عائلة ملكية او إمبراطورية او جمهورية ما او طائفة ما او امة ما بالمعنى الحديث لكلمة امة هكذا يكتب التاريخ في الغرب والشرق وفي كل مكان)^(٤) ، وحول الدراسات التي أقيمت على الأديان فإن أركون يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة ، ويستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم و الجديد " أي التوراة والإنجيل " من أجل تطبيقها على القرآن الكريم^(٥) ، هكذا يصرح أركون (وأقول ؛ كل دين يتشكل بمساعدة معتقدات

(١) أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، المصدر السابق ، ص ٨٩ .

(٢) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

(٣) ينظر ، بن عاشور ، صليحة، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله ؛ دراسة نقدية، مصدر سابق، ص ١ .

(٤) أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ .

(٥) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

إيجابية وأخرى سلبية، وكتاهما تتألفان من نظام مرتبط اما بعبارات ايجابية تأكيدية (كالشهادة في الإسلام مثلا ، او الاعتقاد بان يسوع مات وبعث في المسيحية)^(١) وإما عبارات سلبية بنظر اركون: (كقول المسلمين مثلا بان يسوع ليس ابن الله ، وبأنه لم يصلب، ولم يبعث من قبره ، وبان أهل الكتاب حرفوا كتبهم المقدسة ، وبان اليهود يقولون بان عزيز ابن الله)^(٢) ويوجد من هذه العبارات في النصوص الدينية الكثير ، لهذا كان التعرف على هذا التراث ودراسته دراسة نقدية وتاريخية يجعل الباحث على بيبة من العوامل الإجتماعية والسياسية والإقتصادية التي أدت الى انتشار فكر ما ونجاحه او فشله وتراجعه ، والتي تخص فكرا معينيا في بيئة ما وزمن ما ، ومن شان هذا العمل أيضا ان يساعد الباحث على التخلص من التصورات الأسطورية والمتعصبة دينيا او قوميا او طائفيا والخروج من الانغلاقات التراثية التي كرسست وأسهمت في ترسيخ التعصبات الطائفية والقومية العنصرية . (لان الفلسفة هي تفكير في معنى البقاء داخل حدود العقل ليس موقفا سالبا ، بل هو الأمانة الكبرى والحاسمة على قدرتنا المطلقة على الحرية ان نبقي في حدود العقل بمجردة يعني ان نرفض أي وصايا على طرق تفكيرنا ، حتى في مسائل الدين)^(٣)، لذا توسع أركون في الحديث عن هذه الدراسة^(٤) ، والشيء المهم بالنسبة لمساره ومنهجيته ومنظوره (هو الكشف عن المواقف المشتركة والمعطيات والبنى المشتركة لدى كل الفضاء " او المجال " الذي اخترقته تاريخيا "ظاهرة الكتاب المقدس " . وعندما أعبّر هكذا وألفظ هذا المصطلح ، فانه لا ينبغي على السامعين ان يقوموا برد فعل طبقا للأفكار والعادات المترسخة فينا جميعا بسبب التحديدات والقوالب اللاهوتية الكلاسيكية ، ينبغي علينا ان نحاول فهم هذه الظاهرة " ظاهرة الكتاب " بصفتها ظاهرة حضارية يمكن تحديدها)^(٥) ومن خلال أعمال المفكرين والفلاسفة الذي سعوا للتوفيق بين الدين والفلسفة ، او بين موضوع العلاقة بين الإيمان والعقل . منها انه يتحدث عن ثلاثة مفكرين كبار طبعوا الفترة التي عاشوا فيها " القرون الوسطى " بأفكارهم وأرائهم ، لكي يفتح بحسبه (ورشة ضخمة للبحث العلمي والاستفادة النقدية

(١) أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ،مصدر سابق ، ص ٢٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٢ .

(٣) ينظر، كانط ، ايمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، مصدر سابق ،مقدمة المترجم ، ص ١٤ .

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٥٦ .

(٥) أركون ، محمد ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق، ص ٨١ .

الراديكالية لمغامرة العقل في منطقة خصبة جدا في جميع مجالات الإبداع البشري ؛ أقصد منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط^(١) وهم " توما الاكوييني " المسيحي " وموسى ابن ميمون " اليهودي " وابن رشد " المسلم " ، كون أعمال هؤلاء المفكرين الثلاثة حول موضوع العلاقة بين الإيمان والعقل ، أو ما يعرف بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهي برأيه الإشكالية التي لا تزال الى اليوم مسيطرة على الفكر العربي الإسلامي ، فلقد انطلقت أبحاث هؤلاء الفلاسفة الكبار من نصين متوازيين هما؛ الوحي " الدين " والفلسفة بعدهما حقيقتين^(٢) ، وهذا دليل على التعايش الذي حصل بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي ، وإقامة حوار متبادل وخصب بينهما ، لذا بحسب رأي أركون تتيح مؤلفاتهم ان (نفهم كيف حصلت عملية التدخل أو التفاعل المفهومي والابستمولوجي بين نصوص الفكر الاغريقي من جهة ، ونصوص الاعتقاد الإيماني التوحيدي)^(٣)؛ اليهودية والمسيحية والإسلامية من جهة أخرى ، ومن ثم أصبح من الواضح التعرف على جذور عملية التوفيق بين الفلسفة والدين او بين الحكمة والشريعة . ومن ثم (ندرس أسباب فشل او نجاح هؤلاء المفكرين داخل أديانهم الثلاثة)^(٤) .

ومن اجل التمهيد للقول بتاريخية النص الديني امتدح أركون كتاب " جاكلين شابي " المستشرقة والباحثة في مجال الدراسات القرآنية ، كون كتابها يقدم المثال العملي المحسوس على إمكان تحقيق طفرة نوعية إبستمولوجية ، في الكتابة التاريخية عن القرآن الكريم ، وإن (المؤلف ترمس حدودا لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى)^(٥) ، ويبدو قد ذهبت " جاكلين شابي " بعيدا في أرخنة كل ما نُزعت عنه تاريخيته على مر القرون ، ولأول مرة يتجرأ باحث على أرخنة النص القرآني الى مثل هذا الحد ، لقد كشفت برأي اركون عن تأريخيته ، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية ، وهذا ما يخالف الرؤية الإسلامية ، لما يترتب عليه من مفسدة وهناك حرمة أوثق كتاب مقدس على سطح الكرة الأرضية ، وقد تعرضت هذه الدراسة لكثير من النقد ،

(١) أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٢ .

(٢) ينظر ، الفقيه ، الشيخ شبر ، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة ، دار الهادي ، ط ١ ، ٢٠٠٦م ، ص ٤٧ .

(٣) أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .

(٥) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٤٩-٥٠ .

ولكون اركون صرح أيضا بخصوص التفسير الإسلامي في كتابه " القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني" (لن نقترف مغالطة تاريخية اذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخوي)^(١) .

وبالإشارة هنا لموقف مشابه ولكن لمفكر في مجال دراسة الأسطورة وعلاقتها بالنص الديني المسيحي وهو " رودلف بولتمان" ^(*) الذي نظر الى النص الديني نظرة نقدية مبررا عمله بغرض التأكيد من صحتها واستبعاد الطابع الأسطوري من العهد الجديد، وحاول تفسيره على نحو اطلق عليه "ال- ديميثلوجي ^(**) Demythologize " الذي وجد فيه بداية لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التي ما زالت تهيمن على تفكيره في عصر العلم^(١) ، قابل فيه بولتمان (بين الفكر اليوناني القائل ان السماء والأرض والبشر تسوسهم جميعا قدرة عقلية متعالية وبين الكتاب المقدس، ويرى ان الكتاب الانجيليين حاولوا ان يصيغوا لغة جديدة مختلفة عن الفكر اليوناني العقلاني ، ولكنهم حادوا عن لب الموضوع فعقلنوا الوحي ، لهذا السبب لم تتج الكنيسة من انتقاد بولتمان فقد اتهمها بأنها حطت من القدر الإلهي وحولته الى

(١) أركون، د محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ، ص ١٦٣ .و ينظر ايض بخصوص النقد لاركون ، المزوغي ، محمد ، العقل بين التأريخ و الوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ١٢١، وينظر أيضا ، الهاشمي ، كامل ، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، مطبعة القدس ، ط١ ، شهر رمضان ، ١٤١٦ هـ ، ص ١٧١ .

(*) رودلف بولتمان ١٨٨٤م - ١٩٧٦م ؛ فيلسوف وعالم لاهوت ، ومؤرخ متخصص في الأناجيل ، تلقى تعليمه في جامعة " مارنورج " وتوبنجن " و"برلين " شغل وظائف أكاديمية في العديد من الجامعات ساعد بولتمان في تطوير مدرسة " نقد الشكل " و مناهج دراسة الكتب المقدسة ، أهم أعماله ؛ يسوع والكلمة ، ويسوع وعالم الأساطير ، ولاهوت العهد الجديد (ينظر ، الفا ، روزني إيلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مصدر سابق ص ٢٧١) .

(**) يتكون مصطلح ال- ديميثلوجي Demythologize ؛ من مقطعين " De " بمعنى نفي او نقيض او استبعاد ، و " Mythology " وتعني أسطورة قد استخدم "بولتمان" هذا المصطلح مضافا اليه كلمة " الكيرجما" kerygma التي تعني كلمة الله المبشرة الى الناس من خلال حادثة او فعل الله في المسيح (مبروك ، د. أمل ، فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١٧٣) .

(٢) ينظر ، مبروك ، د. أمل ، فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٥٧ .

واقع دنيوي وهذا الحط بلغ ذروته في النظام البابوي^(١) ، كانت نقطة الانطلاق الأساسية في مشروع بولتمان هي اتخاذه من النقد منهجا ومن العقل أداة لهذا المنهج فقد اتجه الى دراسة منهج " نقد الشكل"^(*)، وطبقه على العهد الجديد مستخدما في ذلك منهجا تحليليا مقارنا يربط من خلاله بين التعاليم الواردة في الأناجيل وأصولها في اليهودية ويحدد التشابهات والاختلافات بين كتب الأناجيل والوقوف على أهم الإضافات التي ربما قد تكون أضيفت الى المحتوى الأصلي، ولعل السبب الرئيس وراء اعتماد "بولتمان" على منهج نقد الشكل انه رأى ان هناك كثير من مصطلحات الأناجيل غير قابلة للتطبيق بشكل فعلي ، وغير جديرة بإيصال فحوى الرسالة الدينية الحقيقية الى قلوب وأذهان الناس وذلك بهدف جعل النص الديني قابلا للفهم من قبل الإنسان المعاصر الذي لم يعد يفهم ما يقول العهد الجديد^(٢).

الأسلوب والمنهج الآخر الذي وظفه أركون في دراسة النص الديني هو التَّحليل الأبتمولوجي مستفيداً من منهج "ميشال فوكو" الحفري الذي يعدّه قد فتح آفاقاً هائلة في الثقافة الإنسانية عبر مناهجه الأركيولوجية التي استعملها للحفر عميقا في الفكر الإنساني لأقدم العصور الى اليوم^(٣). وذلك بالحفر في اللاهوتية الراسخة داخل السياج الدوغمائي المغلق لكل طائفة او دين ، ثم تفكيك ما هو مترسب فيما يسميه "ذاكرة الوعي الجماعي" عبر القرون في النصوص الدينية موضوع الاستخدام الأيديولوجي للدين من قبل الحركات الدينية ، اذ عدّ هذه الحركات هي

(١) الفا ، روزني إيلي ، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مصدر سابق ، ص ٢٧٢ .

(*) منهج نقد الشكل هو ترجمة للكلمة الألمانية formgeschichte التي تعني حرفيا "تأريخ الشكل" form history ويزعم نقاد الشكل ان الأناجيل تتألف من وحدات مستقلة ، هذه الوحدات تم ترويجها ونشرها بشكل مستقل كل على حده ، بحيث اتخذت شكل أنماط متنوعة من الكتابة والأدب الشفهي مثل ؛ الأساطير والحكايات والخرافات والأمثال وتبعاً لهذا النقد ، فان تكوين وحفظ هذه الوحدات توافق مع احتياجات الجماعة المسيحية في القرون الاولى ، وعندما كانت الجماعة تواجه مشكلة ، فإنها تلجأ الى اختلاق او إبراز مقولة او حادثة ليسوع المسيح { عليه السلام } للتعامل مع متطلبات هذه المشكلة بالذات ومن ثم فان هذه الوحدات ليست شواهد أساسية على حياة المسيح ، ويمكن النظر اليها بعدّها معتقدات وممارسات الكنيسة الاولى ، ومن هنا كانت مهمة " نقد الشكل " هي إرجاع الأناجيل الى وضعها الأصلي النصي (ينظر ؛ <http://www.arabic-verdict/book/27/html>).

(٢) ينظر ، مبروك ، د. أمل ، فلسفة الدين ، مصدر سابق ، ص ١٦٢

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص ٢٨٩ .

سياسية أيديولوجية استخدمت مناهج الغرب وأفكاره من أجل نشر أفكارها وشعاراتها ، مؤكداً أنه لا يمكن التصدي لهذه النصوص الدينية إلا بالزحزحة(*) المشتركة بين الديانات السماوية ، هذه الزحزحة التي تفيد خلخلة البنيات المتكلسة والبدايات المتحجرة فيها ، حتى تطل العقل والإيمان والفرد، بهدف تجاوزها ، في الذاكرة الجماعية MEMOIRE Collective ؛ إذ يرى أركون أن الذاكر الجماعية تشكل من قبل سلسلة من الأحداث التاريخية التي تؤدي أيضاً إلى ولادة تراث حي حيث يستمد كل فريق من الفرقاء العناصر التي تشكل هويته ، ووسائل حقيقته ، وهناك أداة منهجية أخرى اسمها أركون بالانتهاك ، فهذا المفهوم يعني حسب اختراق المفاهيم والمصطلحات واللغة التي باتت تشكل سياجاً محرمًا على كل مجدد ، وهذا الانتهاك يجب ألا يؤول إلى الإلغاء وهذه هي الأداة الثالثة في هذه المنهجية " فالانتهاك والزحزحة والتجاوز " هي مفاهيم إجرائية يوظفها أركون بهدف الانخراط في إسلام حدائهي ، إلا أن هذه الأدوات المنهجية لا يطبقها أركون بكيفية آلية على كل المفاهيم التراثية بل يراعي في هذه العملية مسألة الخصوصية، فالإيمان مثلاً ، يؤكد أركون ، ينبغي أن يتعرض للزحزحة من دون التجاوز، لأن الإيمان حسبه ضروري في ظل نظام العولمة ، وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها (1) .

وهذه الأدوات عدها أركون إجرائية كونها تستند إلى إسهامات العلوم الإنسانية الحديثة كالألسنيات والأنثروبولوجيا والسيميائيات وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا التاريخية وعلم الأديان المقارن كما مر ذكره في مبحث مفهوم الدين ، والنقد الأدبي ومنهج التفكير ، في إشارة من أركون أن القصد من هذا التعدد المنهجي هو التقليل من هامش الخطأ ، والعمل على تجاوز الاستخدام الأيديولوجي للتراث ماضياً وحاضراً ، غير مستثنى الخطاب الاستشراقي بعده خطاباً وصفيًا فقط ومنحازاً إزاء الإسلام ، كما إن الحقيقة بحسب رأيه تسهم في بنائها أطراف عدة ، ومن هنا نسبيتها ، في فلسفة محمد أركون وتنصب على التراث، كما تنصب على الفكر الغربي ، دليلها هو الحداثة. ويعلن محمد أركون في جميع كتاباته بان القراءة التفكيكية تسهم في تجديد قراءات هذه نصوص وتطويرها ومن ثم تخليصها من السياجات الدوغمائية التي حاصرتها طيلة قرون عدة ، لذلك فهو لا يتردد في الدفاع عن مفهوم التفكير الذي استعاره من الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" ، الذي استلهمه من الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر" الذي سعى إلى

(*) الزحزحة؛ كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية ، أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها(أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص هامش المترجم ، ص ٣٤).

(1) ينظر ، أركون ، محمد ، تحرير الوعي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

تفكيك التراث الميتافيزيقي الغربي من الداخل ، وعلى الطريق نفسه سار أركون داعيا الى تفكيك الخطاب الديني انطلاقا من الأصول وصولا الى الفروع ، وبدءاً من ما يسميه النص المؤسس "القرآن الكريم " وانتهاءً بكل الكتابات التي جاءت بعده شرحا وتفسيرا ، بالإضافة الى تفكيك المنظومة الفكرية الاستشراقية وإعادة بنائها حتى تصبح مواكبة للتطورات المعرفية والمنهجية المعاصرة (١) .

قبل القيام بهذا العمل يشير أركون الى ان الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ أفلاطون قد استندت الى ثنائية الصح \ الخطأ ، الخير \ الشر ، المادي \ الروحي ، المتعالي \ المحسوس ، وهي الثنائيات التي سيطرت على الفكر البشري عدة قرون ، لكن الفكر الحديث قد تجاوز هذه الثنائيات عندما تعامل معها تعاملًا نسبيًا وتاريخيًا ، لأن ما يعتبر اليوم خيرا قد يعتبر شرا في زمن آخر ، ومن هذا المنطلق لا يمكن تطبيق معايير ثقافة معينة على ثقافات أخرى مختلفة عنها ، ولهذا ينبغي التعامل معها على إنها أفق مفتوح باستمرار على كافة الثقافات الإنسانية وليس على ثقافة واحدة (٢) .

اما بخصوص الخطاب الديني الإسلامي فيقول أركون (والكلام نفسه الذي قلناه عن تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية يمكن قوله عن تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية "اليهودية والمسيحية والإسلامية " فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية التي تصنف الناس والأشياء الى : مؤمن \ كافر ، حلال \ حرام ، طاهر \ نجس .. الخ بحاجة الى تفكيك وإعادة نظر لعدة أسباب ، اولها انها تنتمي الى فترة تاريخية محددة هي فترة العصور الوسطى ، ومع ذلك فهي تحاول ان تخلع على ذاتها صفة اللاتاريخية ، أي صفة الجواهرانية الأزلية الصالحة لكل زمان ومكان ، وثانيها هو ان هذه التقسيمات الثنائية غير متطابقة من نظام لآخر ، فما هو حرام هنا قد يعتبر حلالا هناك ، وما هو كفر قد يعتبر إيمانا ، يضاف الى ذلك ان هذه الأنظمة اللاهوتية الراسخة تستبعد بعضها بعضا ، وكل منها يدعي انه يمثل الحقيقة المطلقة دون سواه (٣) .

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٩٤ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٣٣- ٣٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٥

وبالفعل فقد قام أركون بزحزحة كل المسلمات التي كان يطمئن إليها الباحثون في مجال التراث العربي الإسلامي وأعاد النظر في الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي كانت سائدة في هذا المجال مستفيدا في ذلك من أحدث الانجازات المنهجية التي تعرفها العلوم الإجتماعية والإنسانية المعاصرة .

لذا يعطي أركون للقارئ دورا في فهم النص عبر التاريخ وأن هنالك علاقة تربط القارئ بالنص، لأن القارئ لا يأتي الى النص إلا وهو محمل بفهم معين وهذا ما يؤكد عندما يقول أصبحنا قادرين بفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي ، على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما ، وبين إثارة المعاني المتولدة عن قراءته لدى القراء فقد يفهم القراء إحياءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها فالقراءة تخلق نصا أيضا (١) ، وبين أركون مفهوم التلقي "القراءة" وهو مكمل لمفهوم التاريخية الذي يستخدمه ولا يتوانى بأن يذكر تأثيره بمدرسة كونستانس ، ولا سيما "ياوس" في كتابه "جمالية التلقي" (٢) ، على الرغم من اختلاف فهم مدرسة كونستانس الألمانية للتلقي عن توظيف أركون لمفاهيم التلقي ، فقد نشأت مدرسة النقد الألمانية في نقد كيفية تلق النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون الى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته ، فيرى أركون (من الممكن لهذه المنهجية أن تطبق على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الإجتماعية – الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها وما الفرق بين فهم هذه الفئة أو تلك) (٣) .

تعود هذه المدرسة للأصول التأويلية الألمانية وخاصة "هوسرل" و"غادامير" ، فهوسرل يرى قراءة النص فعلا قصديا يدفع القارئ للبحث عن المعنى الذي لا يتحقق إلا بتكوين علاقة وشيجة مع النص حتى يحصل الفهم ، أما الفهم عند "غادامير" (فهو يقتضي استعدادا للتعبير عن شيء ما للنص وانطلاقا منه فهي تستلزم بالأحرى المطابقة "مقاصد النص" والكشف عن آراء القارئ ينبغي أن ينتبه القارئ الى تحيزه حتى يتمكن النص من الظهور) (٤) .

(١) ينظر، أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي ، المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٢) ينظر، أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٣٦ . وينظر أيضا، أركون، محمد ، الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

(٣) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، ، مصدر سابق ، ص ٢٦ .

(٤) غادامير ، هانس غيورغ ، فلسفة التأويل ، ترجمة محمد شوقي زين ، منشورات الإختلاف ، بيروت، ٢٠٠٦

فالقراءة والقارئ في فهم بنية الفكر يراها أركان قضية أساسية وملحة يقول (كنا قد ركزنا الاهتمام حتى الآن على النصوص بصفاتها وثنائق مادية خاضعة للدراسة من قبل المؤرخين ، ولكننا لم نهتم إلا قليلا بما يُدعى اليوم بجماليات التلقي)^(١) كما نظر "ياوس" فينظر بشكل أساسي في بحثه "جماليات التلقي" ، إذ أعطى القارئ بعدا تاريخيا فهو لم يهمل التاريخ ولا يتجاهل النص على حساب المعطى السيسولوجي^(٢) فضلا عن تبني "ياوس" لرأي "غادامير" قائلا (في تأويل الأدب ليس هناك خط فاصل بين أفق الماضي وأفق الحاضر)^(٣)، "ياوس" على لحظة التقبل في فهم النصوص أكثر ما يركز على لحظة إنتاجها (فكل نص عنده قبل أن يكون مرآة تتجلى فيه صورة صاحبه ينبغي أن يقرأ من جهة كونه جوابا على أسئلة عصره بحسب أفق الانتظار الذي هيا له القارئ إذ حصر ياوس فهم النص في سياقه التاريخي)^(٤) .

فللنص إشكالية تاريخية عند أركون لأنه يمر بمراحل فهم متغيرة عبر العصور ولكل ثقافة في عصر معين هنالك مهيمن يفرضه المتلقي على النص ، والباحث يستنتج من كل ما سبق ذكره ان اركون يميز بين مرحلتين او فترتين تاريخيتين للنص وهما : فترة ما قبل وما بعد تاريخ التشكل الدوغمائي للنص ، حيث يعدّ الأولى تميزت بحالة منفتحة ، واما الفترة الثانية قد صارت نصا رسميا مغلقا . يقول أركون (كيفية استقبال خطابا شفهيا كان أو كتابيا من قبل المستمعين أو القراء كيف يحصل ذلك ، يحيلنا هذا السؤال الى ظروف الإدراك والوعي التي ترسخها كل ثقافة أو بشكل أدق كل مستوى من مستويات الثقافة الخاصة بكل فئة من الفئات الإجتماعية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي ، إن تفاسير القرآن وتأويلاته المتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثلا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني : أي كيف إستقبل هذا الخطاب من عصر لعصر وهو متحرر كليا من الفرضيات والمسلمات الخاصة بالثقافة المهيمنة في عصره)^(٥) .

(١) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٦ .

(٢) ينظر، هولب ، روبرت ، نظرية التلقي ، ترجمة عز الدين إسماعيل ، جدة ، ١٩٩٤ ، ص ١٥٢-١٥٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .

(٤) محمد ، عياد ، التلقي والتأويل ، مجلة الأقلام ، بغداد ، العدد ٤ ، ١٩٩٨ ، ص ١٢ - ١٣ .

(٥) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٦ .

فمن خلال منهجيات جماليات التلقي يرى أركون أن التراث في "مجتمعات الكتاب" ليس فقط عبارة عن كل مكتنز للشهادات التي خلفها لنا أولئك الذين مستهم روح الوحي عبر التاريخ وإنما هو عبارة عن خلق يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون من هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه "تكراره" بإستمرار^(١) ، فمعنى استمرارية التراث وكيفية تغيره يقصد أركون بالتغيير إعادة قراءته بشكل جديد فالقراءة الجديدة لا تبقى على معنى ثابت فكل قراءة جديدة تشكل للنص مفهوما مغايرا هذا ما يؤكد أركون، إن النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلوجيا والمستشرق على الخلق الجماعي "أي التراث المخلوق جماعيا " خطوة أولى لا بد منها ولكنه ليس حاسما أبدا فالعالم الفيلوجي إذ يكشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية وإذ يكشف النسب الحقيقي للمفاهيم فإنه يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين "متلقي التراث"^(٢) .

إن نظرة أركون الى النص في بعض تحليلاته من جهة متلقيه لا من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي الحرفي يرى أركون (إن أي نص ما أن يكتب حتى يفلت من يد كاتبه وتصبح له حياته الخاصة التي لا يستطيع أن يتحكم بها حتى من كتبه ، وتصبح له حياته الخاصة بكل غناها و فقرها بكل إتساعها أو ضيقها وكل شئ يعتمد على القراء ونادرا ما يفهم من قبل القارئ بكل المعاني التي قصدها مؤلفه فهناك أشياء تضيع على الطريق أو لا تلاحظ من قبل القارئ وهذا ما يقصده أركون بجماليات التلقي)^(٣) . فإن التلقي عند أركون يستند الى أن مجموع القراء في فترة زمنية ثقافية ذات أفق إنتظار واحد (لأن التلقي يفترض تشكيل المخيلات الفردية والجماعية وهذه المخيلات المتشكلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر وتفرض عليهم رؤية معينة من القراء)^(٤) .

إن جماليات التلقي "القراءة" تفترض نوعين من القراءة الأولى القراءة الأفقية فهي تنظر الى النص على أنه أسير اللحظة التي إنبتق فيها ، يقول أركون (إن آثار المعنى الناتجة عن القراءة

(١) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٢) ينظر، المصدر نفسه ، ص ٣٧

(٣) أركون ،محمد ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، مصدر سابق ،ص ٢٠٤ .

(٤) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، مصدر سابق ،ص ٢٦ .

المقيدة تمثل المعنى الصحيح و الوحيد للنصوص فالأصوليون يعتبرون قراءتهم للإسلام هي وحدها الصحيحة وما عداها باطل أو منحرف^(١) .

أما القراءة الأخرى العمودية فتقرأ النص على أساس عمقه الثقافي والتاريخي وهذا العمق هو الذي يكشف عن أهمية النص ويولد معناه كما ينظر أركون (إلى كيفية فهم تلقي النصوص التأسيسية الكبرى ويمكنه أن يكشف أن فهم هذه النصوص لم يكن واحدا على مر القرون فكل جيل يكشف منها شيئا جديدا أو يقرأها على ضوء تجربته وإمكانيات عصره العلمية والثقافية)^(٢) أي مجموع التوقعات الثقافية التي يتسلح بها القارئ في تناوله للنص وقراءته، وليس التركيز على القارئ المضمر بمعناها القراءة السطحية "الأفقية" وإنما على القارئ التاريخي وما يجلبه معه بمعناها القراءة "العمودية" الذي يكون متأثرا بعالمه الواقعي^(٣) فإن للنصوص دلالات تقرأ حسب التعبير التاريخي والثقافي والاجتماعي ، فالقارئ يفهم حسب ظرفه وتجاربه الخاصة والتي تكون خاضعة لأفق حياته وخبراته الاجتماعية والسياسية والدينية فكل جيل يقرأ النص بشكل مختلف لهذا تبدو أهمية النص في أنه متحرك مع كل قارئ وليس هناك معنى ثابت .

لكن الخلاف المنهجي بين "ياوس" وأركون يجعل الرؤية ضبابية إذ يمنع "ياوس" الموافقة على نقل منهجيته الى مجال معرفي آخر غير الأدب وخاصة الشعر فإن نظريته التأويلية تنطبق على الشعر أساسا دون النثر^(٤) فإن "ياوس" في كتابه جماليات التلقي قد دعا الى هذا الموقف وميز بين الأعمال الأدبية والتاريخية الصرفة لأن هذه الأعمال تقوم بدور أكبر من مجرد توثيق حقبة زمنية بعينها^(٥) .

لكن أركون ذهب أبعد من مدرسة جماليات التلقي عندما نظر للنص الديني والتاريخي على أنه متقارب مع النص الديني ووضعهم على مسافة واحدة من التحليل وهنا نسأل كيف يمكن لأركون ذلك إذا كان للنص تاريخ يشغل مساحة زمنية من الماضي وللقارئ تاريخه الذي يمسك بالحاضر فكيف يمكن إسقاط ظروف الحاضر على الماضي وإستنتاجه ؟ .

(١) أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٣) ينظر، الرويلي ، ميجان ، والبازي سعدي ، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٠ ، ص ١٩٣ .

(٤) ينظر، محمد ، بن عباد ، التلقي والتأويل ، مصدر سابق ، ص ٧ .

(٥) ينظر، هولب ، روبرت ، نظرية التلقي ، مصدر سابق، ص ١٧٠ .

ولكن أركون يقرُ بخطورة العمل النقدي وتطبيقه على التراث الإسلامي ، وإنه يشكل خطرا من الناحية النفسية ، فهو يزعزع التوازن النفسي للمسلمين اذا لم ترافقه رعاية فلسفية او تطوير لاهوتي ، بل ينبغي ان نشرح للناس أهداف هذا العمل النقدي التفكيكي بشكل إنساني متدرج والا فأنهم سوف يشعرون بأنه موجه تجاه مقدساتهم لان (الناس يشعرون بالضياع والحيرة ، بل والهلع ، في كل مكان ينقص فيه العمل الضروري المتمثل بالرعاية الانثروبولوجية والفلسفية لحقوق الأنقاض التي خلفتها العلوم الاجتماعية وراءها ، وهذا ما تفعله هذه العلوم عندما تكتفي بتقسيم الواقع الذي لا يتجزأ الى عدة قطع ودراسته دراسة تشريحية باردة كما تدرس الجثة او المادة غير الحية) (١) .

ومع الاعتراف بالجهد والإمكانية الكبيرة لهذا المفكر الكبير التي تمثل حصيلة ثلاثين عاما من البحث والتدريس الأكاديمي ، يلاحظ فيها(الكيفيات التي تم فيها ؛ إسقاط المفاهيم العقلانية الأرسطية على الخطاب القرآني ، وإعادة إنتاج " الموديل النموذجي " الذي يؤدي الى انقطاعات تاريخية) (٢) ، فان ما طرحه هذا الفيلسوف والمفكر وبحدود ما تم الإشارة إليه يواجه اعتراض منهجي ؛ يتلخص هذا الاعتراض في كون مشروع أركون يمثل ممارسة للتفكير والكتابة في الفكر الإسلامي بنمط تفكير أوربي وبلغة غير عربية وباستخدام غربي محض للمصطلح وعلى معايير ومفاهيم ووجهات نظر تستقي من خارج المنظومة الفكرية الإسلامية ، وموضوع هذا الاعتراض يمثل تطبيقا وتجسيدا لمقولة الثقافة الهجينة التي هي أحد معالم العولمة الثقافية فنحن أمام فلسفة ومنهجية غربية محضة والتي برزت بوضوح في قراءته وتحليله للنص القرآني والمقاربات التاريخية للمسألة التي أثارها ، عندما يدخل القارئ فيها ينسى القرآن الكريم والذات المقدسة ويشعر كأنه أمام نص أدبي غربي بشخصه وعلاقاته .

(١) أركون ، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٥٩

(٢) جاسم ، عباس عبد ، مشكال التأويل العربي – الإسلامي ؛ أوليات التأويل واولاته المعرفية ، بيت الحكمة ، ط١ ، بغداد، ٢٠٠٥م ، ص ١١، وينظر أيضا ، أركون في الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص

الخاتمة

يعدّ محمد أركون مفكراً عربياً معاصراً ، سعى أن يكون لنتاجه الفكري خصوصية تميزه من غيره ، سواء في منهج النظر إلى التراث الديني بإتباعه المنهجية المتعددة ، أو في قراءة الآثار الفلسفية ، وأسهم في وضع وإنشاء المفاهيم ، وصياغة المصطلحات التي يمكن أن تكون نقطة انطلاق في تجديد فلسفة الدين .

فلسفة الدين وبمفهومها الذي تم استعراضه ، تتناول قضايا أساسية حول الدين ، والتي بحثها الفلاسفة ، من قبيل الأبحاث المتعلقة بالله تعالى ، الوحي ، التقديس ، النص الديني ، باستخدام أساليب فلسفية للإجابة عن تساؤلات حول هذه المفاهيم ، لذا فإن الفيلسوف يحتاج إلى فهم وإدراك كاملين لانساق الفلسفة والعلوم المرتبطة بطبيعة البحث ، كما فعل أركون من خلال توظيف الدراسات الإنسانية أو كما يسميها " علوم الإنسان والمجتمع " والاستفادة منها في التحليل والتفكيك والنقد .

١- لقد تبنى محمد أركون مناهج متعددة، لكن تبقى هنالك علامة مميزة في تطبيق هذه المناهج ، فالرجل ليس مجرد عارض ، وإنما هو مفكر وفيلسوف تكمن أهميته في الإمكانيات الفكرية والفلسفية التي يتبناها .

٢- لقد انطلق محمد أركون في دراسته للفكر الديني والتراث من منهجية متعددة الرؤوس جمع وزاوج فيها بين المنهج التفكيكي والبنوي والتاريخي ومنهج التحليل ، وعمل في الحقل الابيستيمولوجي ، كي ينقب عن المعرفة الدينية وكيفية تشكلها فلسفياً ، كما وظف مكتسبات الدراسات الإنسانية والعلمية الغربية في دراسته للفكر الإسلامي ، بنقده دراسة الظواهر السلبية في التاريخ فيلولوجياً ، وإبراز المغالطات التاريخية من خلال منهجية اسمها " المنهجية التقدمية - التراجعية" والإشارة إلى القوى والجماعات الغالبة أو المهمشة برأيه وتركيز على العقل ، المخيلة ، الذاكرة .

٣- اعتزّ محمد أركون بشخصيات وأعمال فكرية عربية اهتمت بالإنسان والعلم والفلسفة والأدب ، وكان نموذج المفضل أعمال أبو حيان التوحيدي ، وابن مسكويه ، وابن رشد ، ومن أهل علم الكلام فكر المعتزلة ، كما كانت الدراسات الاستشرافية حاضرة في كل أبحاثه وإن ادعى محمد أركون انه ينقدها وبالخصوص تلك التي تتعلق بتاريخ كتابة القرآن الكريم .ناقش مسائل وقضايا الأديان على محك العقل من أجل التنوير ، ليبث روح الفضول النظري وحب الحقيقة ، ومشجعا

قُراءه على القطيعة مع نسق الخرافات والأساطير التي لا تؤدي برأيه الا الى الكوارث ، طارحا أفكار واطروحات جديدة تساعد بنظره على فهم الإسلام ، وتثري الدراسات الإسلامية ، وتغير شيئاً من عقلية الانغلاق .

٤- كانت الإسلاميات التطبيقية مشروعه الذي احتوى تنظيره وتطبيقه لعملية النقد وتجلي فيه الوجه العملي لذلك المنهج على العقل الديني ، ولان حرية التفكير لها حدود ، وحدودها تنتهي عندما تمس المقدس ، ولكن الوعي بالمصاعب الحالية التي تعيشها شعوب العالم العربي الإسلامي ، بالإضافة الى السذاجة الفكرية دفعه الى نقد الجهل ومواجهة التساؤل الفلسفي .

٥- كان للبيئة التي نشأ فيها محمد أركان أثرا في شخصيته واتجاهاته الفكرية التي تبلورت أبان وجوده في الجزائر ومن ثم في فرنسا ، فقد كان أركان من ذوي الدخل المحدود والعيش المتدني والمجتمع الضيق الذي لا يعترف إلا بالعصبية القبلية ، وفي هذه البيئة طمح أركان الى بناء كينونته التي أصبحت فيما بعد ذا شأن في الفلسفة والفكر الإسلامي .

٦- أسلوبه وقراءته للتراث عقلية نقدية جمع بين التفكير الفلسفي والنص الديني ، قراءة علمية تحليلية ، وبعيدا عن الانفعال والأيدولوجية ، وكان واضحا في تحليل كل أبعاد المجتمع الذي انتشر فيه القرآن الكريم ، واستعان لتحقيق غايته منهجية تتداخل فيها العلوم من لسانيات وسيميائيات وبنوية واركولوجية وتاريخية وانترولوجية ، كما يفعل فلاسفة الأديان للوصول الى غايتهم وهي تخليص الدين مما علق به وليبدو عقلانيا .

٧- ينتقد أركان العقل الحداثوي وذلك من أجل الوصول إلى عقل ما بعد الحداثة أو ما أبتكر له اسم "العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق " وهذا العقل لا يعني إلغاء للعقل السابق ، إنما هو يُعد الحداثة مشروعاً لم يكتمل بعد ، من هنا فهو يقوم بإضافة وتحديث معرفة لهذه الحداثة ، ويدعو إلى عقل جديد، وهذا العقل الجديد هو عقل يؤمن بالتعدد ، ومقارن ، بل هو ركيزة منهج أركان في مشروع الإسلاميات التطبيقية .

٨- ينطلق أركان في نقده للعقل الإسلامي من النص القرآني بعدّه نصاً مؤسساً يقوم عليه الفكر الإسلامي في كافة اتجاهاته ، وهو يسعى لنقد تاريخي على هذا النص ، ويميز أركان بين النص الكتابي والشفاهي حيث أولى الأهمية للروايات الشفاهية للقران الكريم ، كما حاول المستشرقين من قبله للتشكيك في نصوصه وعدّها من وضع وتشكيل البشر ، لذا حاول أركان تحليلية وتفكيكية للقول بتاريخية النص المقدس "القرآن الكريم والحديث " والبحث فيما سكت عنه البحث .

٩- جاء اهتمام محمد أركون بإعادة قراءة النص القرآني وتقييم العقل الإسلامي الحامل لهذا النص وللدِين الذي يعكسه هذا النص ، أي الإسلام .لذا اهتمام أركون بإعادة قراءة النص القرآني لم يكن انطلاقاً من تأويلاته وشروحاته الخاصة ، بل من خلال الظروف الزمنية والمكانية المحيطة ببلورة هذا النص وانبثاقه منذ نشأته ، إذ أقام قطيعة ابستمولوجية حادة مع كل التفسير ، لأنه عدّها تنشط جميعاً داخل فضاء المعرفة للعصر الوسيط .وكان هدفه الإصلاح الفكري والتجديد في الفكر الديني الإسلامي بأنه لا يأتي إلا انطلاقاً من داخل التراث العربي الإسلامي .

١٠- ولاشك في إن مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام بتشريحه هي مهمة حساسة ، وإن أركون إذ يتصدى لها يدرك بان عليه إن يخوض معركة على أكثر من جبهة ، ذلك انه يلامس بنقده مناطق محرمة وأبواب يصعب طرقها ، ويبقى المقام الحسم في قيمة مشروعه هو إن محمد أركون يعلن أكثر من مرة في معرض بحثه ، والحديث عن طبيعة مشروعه الفكري والمسائل التي يعالجها ، انه لا يعطي حلولا نهائية للمشكلات التي ينظر فيها ، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو اقتراح فرضيات للعمل ، أو على حد قول "نصر حامد أبو زيد" الذي لا يخفي تأثره بمحمد أركون بقوله "لان ما يقدمه أركون هو كالهيكال العام والخطوط الرئيسية " .

وأخيراً يوصي الباحث بان هناك موضوعات ومفاهيم رائعة ووفيرة ذات صلة بفلسفة الدين تستحق التجديد وتكثيف الجهود لها ، وإن الإنسان يريد من الدين أشياء كثيرة من جملتها: الهداية، والراحة ، ونضج الأسس الأخلاقية ، ومعرفة النفس ، والطقوس والتقاليد والإصلاح ... الخ ، وفي جملة واحدة يمكن القول: إن الإنسان يبحث في الدين عن الحقيقة المطلقة ، عن الله تعالى ، والاطمئنان له وبه ، والانقياد لتعاليمه السمحاء ، لذا فإن تكثيف الجهود في إقامة الدرس الفلسفي حول الدين لترسيخ الوعي بوظيفة الدين وأثره في الحياة ، والابتعاد عما لا يستحق التقديس والتقدير والاحترام .

إذ لا تزال البحوث في هذا المجال لا تتناسب أهمية الموضوع ، ولاسيما أهمية نشر مفاهيم من قبيل النقد البناء ، والحر والعقلاني والموضوعي ، والتحقق بالإنسانية ، والدعوة إلى التسامح ، والابتعاد عن العصبية ، والتحرر من العقائد المؤدلجة ، والحوار المنتج .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً : الكتب باللغة العربية

- إبراهيم ، زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ؛ سلسلة عبقریات فلسفية ، دار مصر للطباعة ، مصر- القاهرة ، ط ٢ ، ابريل ١٩٧٢ م .
-، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، مصر ، يناير ١٩٦٨ .
-، مشكلة البنية أو أضواء على " البنيوية" ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ .
- ابراهيم ، أ. د . نعمة محمد ، الفلسفة الإسلامية ؛ مدخل الى علم الكلام الإسلامي دراسات في الفرق الإسلامية ، دار الضياء للطباعة والنشر والتصميم ، ط ١ ، النجف الاشرف ، ج ٣ ، ١٤٢٨ هـ- ٢٠٠٨ م .
- ، مقدمة في الفلسفة القديمة والوسيطه والحديثه والمعاصرة ، دار الضياء للطباعة والتصميم ، النجف الاشرف ، ط ١ ، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٨ م .
-،الفكر الإسلامي وتحديات الغرب الأوربي الحديث والمعاصر ؛ قراءة فلسفية معاصرة ، الضياء للطباعة ، ط ١ ، العراق – النجف الاشرف ، ٢٠١٢ .
- آل ياسين ، د . جعفر ، فيلسوف عالم ، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٤ م .
- ابن الاثير ، مجد الدين ابي السعادات ، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر احمد الزاوي ،المكتبة الإسلامية، ط ٣، ١٩٦٣ م، ج ٢ .
- ابن منظور ، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري ، لسان العرب ، نشر أدب الحوزة ، قم –إيران ، مج ٢، ج ١٥، ١٤٠٥ هـ - ١٣٦٣ ق ش .
- أبو زيد ، د. نصر حامد ، مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت، الدار البيضاء ، ط ٤، ١٩٨٨ م .
- ، النص والسلطة والحقيقة ؛إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء- المغرب ، بيروت – لبنان ، ط ٥، ٢٠٠٦ م .

- أبو هلال ، أحمد ، مقدّمة في الأنثروبولوجيا التربوية ، المطابع التعاونية ، الأردن- عمّان، بلا ط، ١٩٧٤ م .
- أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط ١ ، حزيران - يونيو ٢٠٠٨ م .
- احمد ، عاطف ، الإسلام والعلمنة ، دار مصر المحروسة ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٤ .
- أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ٦ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١٢ م .
- الانسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ترجمة وتعليق د. محمد عزب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١٠ م .
- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء، ط ٢ ، عام ١٩٩٦ .
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ١، بيروت - لبنان ، ١٩٩٩ م .
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، ط ٤ ، ٢٠١٠ م .
- الإسلام ، الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، مركز الإنماء القومي ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م .
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مركز الإنماء القومي ، ط ٣ ، بيروت ، الدار البيضاء، ١٩٩٦ م .
- القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠١ م .
- قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ٢ ، كانون الثاني " يناير "، ٢٠٠٠ م .
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدى ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٧ م .
- العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ٣ ، بيروت، ١٩٩٦ .

- من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، ط ١ ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، ١٩٩١ م .
- معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠١ م
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠١١ م .
- التشكيل البشري للإسلام ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت - لبنان ، ٢٠١٣ م .
- نحو نقد العقل الإسلامي ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٩ م .
- الإسلام أصالة وممارسة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- تحريرُ الوعي الإسلامي ؛ نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، نيسان "ابريل" ، ٢٠١١ م .
- نافذة على الإسلام ، ترجمة صياح الجهم ، ط ٢ ، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٧ .
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١١ .
- الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة واسهام هاشم صالح - دار الساقى ، ط ٢ ، ٢٠٠١ .
- الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠١٠ .
- وآخرون ، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٤ م .
- أركون؛ محمد، ومايلا؛ جوزيف ، من منهناتن الى بغداد ما وراء الخير والنشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م .
- ، ولوي غارديه ، الإسلام بين الأمس والغد ، ترجمة علي المقلد ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٦ م .

- اسبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة د. حسن حنفي ،مراجعة د. فؤاد زكريا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بلا ط ، ٢٠٠٨ م .
- الاعرجي ، ستار جبر حمود ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة،العراق- بغداد، ط١ ، ٢٠٠٨ م.
- ، الوحي ودلالته في القران الكريم والفكر الإسلامي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط١ ، ٢٠٠١ م .
- العلمي ،حمدان أحمد، الكلام كجنس؛ دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط١، ٢٠٠٧ .
- الالوسي ، د. حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠ .
- انميرات ، د . عبد العزيز ، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، المملكة العربية السعودية ، ط١ ، ١٤٣٤هـ -٢٠١٣ م .
- أنودد، ميخائيل ، معجم مصطلحات هيجل ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، ط٢ ، ٢٠٠٨ م.
- ا. هـ ارمسترونغ ، مدخل إلى الفلسفة القديمة ، ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، أبو ظبي ، ٢٠٠٩ م.
- باجيني ،جوليان ، الفلسفة موضوعات مفتاحية ، ترجمة أديب يوسف شيش ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق – سوريا ، ط١ ، ٢٠١٠ م .
- باشا ، عبد الرازق ، الدين والوحي والإسلام ، دار إحياء الكتب العربية، بلا ط ، ١٢٦٤هـ - ١٩٤٥ م .
- بدوي ، د .عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٤٦ م .
- ، موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٣ ، تموز "يونيو" ١٩٩٣ م .

- برتراندرسل ، مشاكل الفلسفة ، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل ، عطية محمود هنا ، مطبعة دار الشرق ، مصر ، ط ١ ، ١٩٤٧م
- بغورة ، د. الزواوي ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ؛محمد عابد الجابري ، محمد أركون، وفتحي التريكي، و مطاع صفدي ، دار الطليعة ، ط ١ ،بيروت ، ٢٠٠١ م.
- ، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الانطولوجيا التاريخية دراسة نقدية ، دار الطليعة – بيروت ط ١ كانون الثاني ٢٠٠٩ .
- بلعقروز، عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر، بيروت – لبنان، ط ١ ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م .
- بن أحمد ، فؤاد ، الفلسفة والفشل عند ابن طفيل ، دار الهادي ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م .
- بن زكريا ، لأبي الحسن أحمد بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ج ٢ ، دار الجيل ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
- بن عدي، يوسف، قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١ ، ٢٠١١ م.
- بن نبي ، مالك ، مشكلات الحضارة ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر ، دار الفكر ، دمشق ، ط ٩ ، ٢٠٠٩ م.
- بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون؛ تحليل ونقد ، منشورات الزمن ، الرباط - الدار البيضاء، ط ١ ، ٢٠١٠ م.
- بو منير، د.كمال ، النظرية النقدية ل مدرسة فرانكفورت ؛ من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر- الرباط – لبنان ، ط ١ ، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م .
- بوهلال ، محمّد، إسلام المتكلمين ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، ط ١ ، ٢٠٠٦
- بيسار ، محمد عبد الرحمن ، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت، ط ٣ ، ١٩٨٠ م .

- التريكي ، فتحي ، التريكي رشيد ، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٩٢ م.
- تيوبالد سوس ، لوثر ، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، ترجمة المحامي حسيب نمر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٨١ م .
- الجابري ، أ د علي حسين ، الفلسفة الإسلامية ؛ دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، ط١، ٢٠٠٩م.
- ، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، دار افاق عربية للصحافة والنشر ، ط١ ، بغداد ، ١٩٨٥ .
- ، العقلانية العربية النقدية ؛ قضايا نقدية وإشكاليات فلسفية ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان – بيروت ، ط١ ٢٠١٢ م .
- الجابري ، أ. د.علي حسين ، العقل العربي ؛ بين التتوير المنتظر والمعادلة الناقصة، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا – دمشق ، ط١ ، ٢٠١٠ .
- جاسم ، عباس عبد ، مشكال التأويل العربي – الإسلامي ؛ أوليات التأويل واولاته المعرفية ، بيت الحكمة ، بغداد، ط١ ، ٢٠٠٥ م .
- جاكسون ، ليونارد ، بؤس البنيوية – الأدب والنظرية البنيوية ، ترجمة ثأرديب ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، ٢٠٠١ .
- الجبوري ، نظه أحمد نائل ، الفلسفة الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد ، ط١ ، ١٤٤١ هـ - ١٩٩٠ م.
- جرادي ، الشيخ شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ .
- الجرجاني ؛ الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي ، التعريفات ، دائرة الشؤون الثقافية ، آفاق عربية ، العراق – بغداد ، بلا ط ، ١٩٨٦م - ١٤٠٦ هـ .
- جعفر ، كمال محمد ، الإنسان والأديان دراسة مقارنة ، دار الثقافة ، قطر ، ط١ ، ١٩٨٥ م .
- جعفري، محمد ، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين ، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ .

- جعيط ، هشام ، في السيرة النبوية القران والوحي والنبوة، دار الطليعة ، ج ١، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٩ م .
- الجنابي ، عبد الكريم ، وآخرون ، العلم في إطار الدين ؛ آراء وملاحظات حول ديننة العلوم ، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر ، ١٤٣١ هـ - ١٣٨٩ ش .
- جوتيه ، ليون ، المدخل الى الفلسفة الإسلامية ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، مصر ، ط ١ ، ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م .
- جيب ، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي ، ترجمة عادل العواد ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ط ١ ، ١٩٧٧ م .
- حب الله ، حيدر ، وآخرون ، العقلانية الإسلامية الكلام الجديد، مراجعة وتقويم قسم التصحيح في مركز الحضارة ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م .
- الحداثة وما بعد الحداثة العربية ، أعمال مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار نورا للنشر والتوزيع ، سوريا - دمشق ، ط ١ ، ٢٠٠٥ م .
- حرب ، د علي ، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٠ م .
- ، التأويل والحقيقة ؛ قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٧ م .
- الحسن ، د . مصطفى ، الدين والنص والحقيقة ؛ قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١٢ م .
- حسيبة ، د . مصطفى ، المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، الأردن - عمان ، ط ١ ، ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ .
- حمية، د. خنجر، اختبارات المقدس ؛ مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية ، دار الأمير للثقافة والعلوم ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م .
- حمو، د. محمد آيت ، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، بلا ط ، ٢٠١١ م .

- حميش ،د. سالم ، الإستشراق في أفق انسداده ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط ١ ، ١٩٩١ .
- حنفي ، د. حسن ، تطور الفكر الديني الغربي ؛ في الأسس والتطبيقات ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، معهد المعارف الحكمية ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .
- ، جميلة ، وأخریات ، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي ، منشورات ضفاف ، دار الأمان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر- الرباط - لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م .
- الحلي ، الشيخ عبد الحليم عوض ، العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية ، دار الفرات للثقافة والإعلام في الحلة ، بغداد ، بلا ط ، ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ .
- الحيدري ، د . أحسان علي ، فلسفة الدين في الفكر الغربي ، دار الرافدين ، ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م .
- الخشاب ، احمد ، الاجتماع الديني ؛ مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ٣ ، ١٩٧٠ م .
- الخشت ، د. محمد عثمان ، فلسفة العقائد المسيحية " قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ م .
- ، مدخل الى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بلا ط ، ٢٠٠١ م .
- الخطيب ، محمد ، الانثروبولوجيا الثقافية ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ط ٢ ، ٢٠٠٨ م .
- الخطيب ، عبد الله ، الإنسان في الفلسفة " دراسة تحليلية " ، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٢ م .
- الخوري ؛ بولس ، في فلسفة الدين ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م .

- خوري ، د. أنطوان ، مدخل الى الفلسفة الظاهرانية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٨ م .
- خليل، ياسين ، الفيلسوف والتفلسف، دراسة وتحقيق وتعليق حسن مجيد العبيدي، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والأعلام ، بيروت - لبنان، ط ١ ، ٢٠١٠ م .
- الخولي ، ديمنى طريف ، الوجودية الدينية ؛ دراسة في فلسفة باول تيليش ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ م .
- درنوني ، سليم ، محاضرات مقياس الانثروبولوجيا الدينية ، جامعة تبسة الجزائر ، بلا تاريخ .
- دريدا، جاك ، الكتابة والاختلاف ، ترجمة كاظم جهاد ، دار توبقال ، المغرب ، ١٩٨٨ .
- دي سوسور، فردينان، علم اللغة العام ، ترجمة د. يوثيل يوسف ، مراجعة د. مالك المطلبي ، دار آفاق عربية ، بغداد ، بلا ط ، ١٩٨٥ ، مقدمة المترجم .
- الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ، بلا ط ، ١٩٨١ م .
- راش ريس ، فيليبس، وآخرون ، أكسفورد فلسفة الدين في القرن ٢١ ؛ دراسات كليرمونت في فلسفة الدين ، مدرسة كليرمونت، كاليفورنيا- انكلترا ، ط ١ ، ٢٠٠١ م .
- الرفاعي ، د. عبد الجبار ، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط ٢ ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م .
-، تحديث التعليم الدينية في الحوزة العلمية وانبثاق السؤال اللاهوتي الجديد ، ضمن أعمال الندوة بعنوان كيف ندرس الدين اليوم ؟ ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ٢٠٠٣ م .
- ، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، دار الهادي ، ط ٢ ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م .
-، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان، ط ١ ، ٢٠١٤ م .
- الرويلي ، ميجان ، والبازعي، د.سعد ، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٠ .

- ، البازعي ، د.سعد ، دليل الناقد الأدبي ، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً ، المركز الثقافي العربي ، بيروت - الدار البيضاء ، ط ٤ ، ٢٠٠٥ .
- روا ، أوليفيه ، الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة وثقافة بلا دين ، ترجمة صالح الأشمير ، دار الساقي، ط٢ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١٣ م .
- روني ، جيرار ، العنف والمقدس ، ترجمة سميرة ريشا ، المنظمة العربية لترجمة ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٩ م .
- الزبيدي ، تاج العروس ، ج ٤ ، دار صادر ، بيروت ، بلا تاريخ .
- زكريا ، د. فؤاد ، التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، دار مصر للطباعة ، مارس ١٩٧٧ .
- زياد ، د. معن ، وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، مج ٢ ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- زيدان، جرجي، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط١ ، ٢٠١٢ م، ج٢ .
- زيدان ، يوسف ، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ٢٠١٠ م .
- سبانو ، احمد غسان ، ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية ، دار قتيبية ، دمشق ، ط ٢ ، ٢٠٠٠ م .
- سروش ، عبد الكريم ، القبض والبسط في الشريعة ، ترجمة د. دلال عباس ، دار الفكر الجديد ، النجف الاشرف ، بلا ت .
- ، العقل والحرية ، ترجمة أحمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ، النجف الاشرف ، ٢٠٠٦ م .
- ، بسط التجربة النبوية ، ترجمة أحمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ، النجف الاشرف ، ٢٠٠٦ م .

- السعيدى ، د. حميد خلف علي ، اثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون " دراسة تحليلية مقارنة للأصول والمؤثرات الفلسفية الفارابية في الفكر الخلدوني ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- سنبله ، جان ادوار ، الفكر الألماني ، من لوثر الى نيتشه ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دمشق، ١٩٦٨ م.
- سلمون ، ربوبرت س ، الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص، ترجمة حسون السراي ، العارف للمطبوعات ، الحضارية للأبحاث ، ط ١ ، بيروت- لبنان ، نيسان -ابريل ، ٢٠٠٩ م.
- السيوطي ،جلال الدين، صون المنطق والكلام ، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت ،بلا. تاريخ .
- شاهين ،مصطفى ، علم الاجتماع الديني، ط ١ ، دار إحياء التراث للطباعة ، مصر، ١٩٩١ م.
- شبستري ، محمد مجتهد ، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة ، طرح نو ، ط ١ ، طهران ، ١٣٧٥ هـ ش - ١٩٥٦ م .
-، مدخل الى علم الكلام الجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر، ط ١ ، بيروت ، ١٤٢١ هـ-٢٠٠٠ م.
- شتراوس ، كلود ليفي ، الإناسة البنينانية ، ترجمة حسن قبيسي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨ م.
- شعيب ، قاسم ، تحرير العقل الإسلامي ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٧ م.
- شقير، د. الشيخ محمد ، دراسات في الفكر الديني ؛ فلسفة الدين والكلام الجديد ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٩ هـ، -٢٠٠٨ م.
- ينظر ،شلبي ، د.أحمد ، مقارنة الأديان؛ اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط ١٢ ، ١٩٩٧ م.
- شمس الدين ، آية الله الإمام الشيخ محمد ، التجديد في الفكر الإسلامي ، دار المناهل اللبناني ، بيروت- لبنان ، ط ١ ١٩٩٧ م -١٤١٨ هـ، مقدمة الناشر .

- الشيخ ، د. محمد ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد؛ مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٥.
- الشيخ ، علي ، هبة السماء ؛ رحلتي من المسيحية إلى الإسلام ، مدار الصادقين ، ط ١ ، بيروت ٢٠٠٠ م.
- الشيرازي ، محمد بن إبراهيم ، الحكمة المتعالية في الإسفار العقلية الأربعة ، طليعة النور ، ط ٣ مج ٦ ، ١٤٣٠ هـ.
- صالح ، هاشم ، مدخل الى التنوير الأوربي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، رابطة العقلايين العرب، بيروت - لبنان ، ط ١ ، أيلول " سبتمبر " ٢٠٠٥ م.
- الانتفاضات العربية ؛ على ضوء فلسفة التاريخ ، دار الساقى ، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ٢٠١٣ م.
- صعب ، أديب ، الدين والمجتمع ؛ رؤية مستقبلية ، ط ٢ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٩٥
- الأصفهاني ، الراغب ، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، سليمان زاده ، طليعة النور مكتبة ذوي القربى - إيران - قم ، ط ١ ، ١٤٢٧ هـ.
- صفدي ، مطاع ، جيل "دولوز" ما هي الفلسفة ، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٠ م.
- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ذوي القربى ، المطبعة سليمان زاده ، قم ، ط ١ ، ج ١ ، ج ٢ ، ١٩٨٢ م.
- ضاهر ، عادل ، الفلسفة والمسألة الدينية ، دار نلسن ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٨ م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين ، الميزان تفسير القرآن ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت - لبنان، ج ٥ ، ط ١ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- الطبري ، أبو جعفر بن جرير ، تاريخ الطبري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج ١ ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ.
- طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط ٣ ، ٢٠٠٦ م.

- الطوسي ، نصير الدين قواعد العقائد ، تحقيق علي الرباني الكلبايكاني ، مركز مديرية الحوزة العلمية بقم المقدسة، إيران ، بلا تاريخ .
- الطويل ، د. توفيق ، أسس الفلسفة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط٤،١٩٦٤م .
- العادلي ، حسن درويش ، حرب المصطلحات ؛ دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفتش الساحة المعرفية العربية : الدين تراث ، أنسنة النص ، نسبية القيم ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .
- عبد الرحمن ، د. طه ، روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب - لبنان ، ط١، ٢٠٠٥م .
- ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، الدار البيضاء - المغرب ، ط٢، ٢٠٠٥م .
-، حوارات من اجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م .
-، سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ط٣، ٢٠٠٦م .
- عبد الرحمن ، د. عبد الهادي ، عرش المقدس؛ الدين في الثقافة والثقافة في الدين دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط١ ، بيروت -بيروت ، أيار " مايو " ٢٠٠٠م .
- عبد الرازق ، د. مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٣، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
-، الدين والوحي والإسلام ، دار إحياء الكتب العربية ، بلا ط ، مصر، ١٣٦٤هـ-١٩٤٥م .
- عبد القادر ، مزي ، وآخرون ، اللغة والمعنى ؛ مقاربات في فلسفة اللغة ، إعداد وتقديم مخلوف سيد احمد ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، بيروت -لبنان ، ط١ ، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م .

- العثمان ، د. وسام ، المدخل إلى الأنثروبولوجيا ، ط ١ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ٢٠٠٢ .
- العراقي ، د. محمد عاطف ، مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٥ ، ١٩٧٦ م .
- العروبي ، عبدالله ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، ط ٤ ، ١٩٩٧ م .
- الأعمش ، د عبد الأمير ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٩٧ م .
- العسكري ، أبو هلال ، الفروق اللغوية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، تنظيم بيت الله بيات إيران ، ط ١ ، شوال ١٤١٢ هـ .
- العظمة ، عزيز ، دنيا الدين في حاضر العرب ، دار الطليعة ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٦ م .
- عفيفي ، د . زينب ، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي ، دار الوفاء بلاط ، الاسكندرية .
- العقيقي ، نجيب ، المستشرقون ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٥ ، ٢٠٠٦ م .
- علي ، د. نبيل ، العقل العربي ومجتمع المعرفة ؛ مظاهر الازمة واقتراحات بالحلول ، عالم المعرفة ، دولة الكويت ، ذو الحجة ١٤٣٠ هـ - ديسمبر ٢٠٠٩ م .
- علي ، حنان ، دراسات فلسفية مشكلة النقدي عند "كانت" ، وزارة الثقافة ، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م .
- علي ، د. ماهر عبد القادر محمد ، مشكلات الفلسفة ، دار النهضة العربية للطباعة وانشور ، بيروت ، بلاط ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- العلايلي ، الشيخ عبد الله ، وآخرون ، المنجد في الأعلام ، دار الشروق ، بيروت - لبنان ، ط ٣٠ ، ١٩٩١ م .
- عمارة ، د. محمد ، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين ؛ دراسة نقدية لكتاب بسط التجربة النبوية ، هدية مجلة الأزهر المجانية ، جمادي الآخرة ١٤٣٣ هـ .
-، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، دار الشروق ، ط ١ ، ٢٠٠٣ م .

- العمري ، مرزوق ، إشكالية تاريخية النص الديني؛ في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م .
- عيد ، عبد الرزاق ، محمد عبده إمام الحدائثة والدستور ، معهد الدراسات الإستراتيجية ، مطبعة الفرات للنشر، بغداد – بيروت ، ٢٠٠٦ م .
- غدامير ، هانس غيورغ ، فلسفة التأويل ، ترجمة محمد شوقي زين ، منشورات الإختلاف ، بيروت، ٢٠٠٦ م .
- الغرباوي ، ماجد ، اشكاليات التجديد ، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م .
- غليون ، برهان ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، دار التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ م .
- غوشيه ، مارسيل ، الدين في الديمقراطية ، ترجمة د . شفيق محسن ، مراجعة د . بسام بركة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، تشرين الثاني نوفمبر ٢٠٠٧ م .
- الفجاري ، مختار ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٥ م .
- الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، تعليق د . البير نصري نادر ، ط ٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
-، أبو نصر محمد ، السياسة المدنية ، تحقيق فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بلا ط ، ١٩٦٤ .
- الفا ، زورني ايلي ، موسوعة إعلام الفلسفة العرب والأجانب ، تقديم شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت – لبنان ، ١٤١٢ هـ .
- الفراهيدي ، أبي عبد الرحمن بن أحمد ، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة ، ط ٢ ، ج ٨ ، ١٤٠٩ هـ .

- فرحات ، د. فاطمة سامي ، آليات قراءة النص الديني في الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الأمير ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠١٣م- ١٤٣٤هـ .
- فريدريك هيجل ، الأعمال الكاملة محاضرات فلسفة الدين؛ الحلقة الأولى مدخل الى فلسفة الدين ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، مكتبة دار الكلمة LOGOOS ، ط١ ، القاهرة - مصر ، ٢٠٠١م .
- فضل الله ، د. مهدي ، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ، ط ١ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- الفضلي، الشيخ عبد الهادي، أصول البحث، ناظرين ، مطبعت شريعت، ايران- قم ، ط ١ ، ١٤٢٦هـ .
- - فهمي، جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان- الأردن، ط٣، ١٩٨٨ .
- فوكو ، ميشيل ، جاك دريدا ، حوارات ونصوص ، دار الحوار السورية، بلا ط ، ٢٠٠٦ .
- فيليبس ، وتيموثي تيتشينو ، فلسفة الدين في القرن ٢١ ، ناشرون المحدودة ، ط١ ، نيويورك-الغريف ، ٢٠٠١ م .
- الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت - لبنان ، ط٢ ، ١٣٢٤هـ- ٢٠٠٣م
- الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٢٥م .
- قانصو ، دوجيه ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ؛المرتكزات المعرفية واللاهوتية ، الدار العربية للعلوم -ناشرون ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .
- قانصو، وجيه ، وآخرون ، الدين في التصورات الإسلامية المسيحية ، دار المعارف الحكيمة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠م .
- القاسمي ، فتحي ، العلمانية وانتشارها غرباً وشرقاً ، الدار التونسية للنشر، تونس، بلا ط، ١٩٩٤ .

- قراملكي ، د. أحمد فرامرز ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري ، مراجعة عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط ١ ، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢ م .
- قريشي ، فردين ، ترجمة علي الموسوي ، تجديد الفكر الديني في ايران ؛ دراسة في علم اجتماع المعرفة ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٨م .
- قطان ، أسعد ، وآخرون ، التأويل والهرمونوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ٢٠١١م .
- كانت ، ايمانويل ، التربية ، ترجمة د . عبد الرحمن القيسي ، منشورات المجمع العلمي ، بغداد، ط ١ ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- كانط ، ايمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة فتحي المسكيني ، جداول للنشر والتوزيع، ط ١ ، لبنان ، شباط - فبراير ٢٠١٢ .
- الكاكائي ، د قاسم ، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش ، تعريب عبد الرحمن العلوي ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت- لبنان ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م .
- كاظم ، د. رائد جبار ، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي المعاصر؛ محمد باقر الصدر انموذجا ، بيت الحكمة ، العراق - بغداد ، بلا طبعة ، ٢٠٠٩م .
- كاظم ، صلاح هادي ، السيمياء العربية ؛ بحث في أنظمة الإشارات عند العرب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م .
- كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، مصر، بلا تأريخ .
-، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، بلا تأريخ .
- كلشني، مهدي ، من العلم العلماني الى العلم الديني ، ترجمة سرمد الطائي ،مراجعة صادق العبادي، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٣م .
- كميليف ، يوري أناتوليفيتش ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة ، ترجمة هيثم صعب ، بلا ط ، موسكو ، ١٩٨٩م .

- الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق وإخراج وتقديم محمد عبد الهادي ابوريدة ، دار الفكر العربي ، مصر ، ١٩٥٠ م .
- كولينز ، جيمس ، الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٢ ، القاهرة ، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م .
- كولبه ، ازفلد ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٥ ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- كوفيليه . أرمان ، نصوص فلسفية مختارة ؛ مقدمة عامة في علم النفس وعلم الجمال ، ترجمة ألاء أسعد نشاط الفخري ، مراجعة أ.د. أكرم الوتري ، بيت الحكمة ، العراق - بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠٦م .
- الكواز ، محمد ، كلام الله ، الجانب ألسفاهي من الظاهرة القرآنية ، دار الساقى ، ط ١ بيروت، ٢٠٠٢ .
- الكيلاني ، شمس الدين ، الجماعة وتحولاتها في فكر رضوان السيد ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٩م .
- لالاند ، اندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية معجم فلسفي ، عويدات ، بيروت - باريس، ١٩٩٦م .
- مبروك ، د. أمل ، فلسفة الدين ، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، القاهرة، ٢٠٠٨م .
- المحمداوي ، د.علي عبود ، وآخرون ، فلسفة الدين ؛ فلسفة الدين مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، ط ١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م .
- المحمودي ، مجتبي ، بحث في كتاب علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، تأليف واعداد عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، ط ٢ ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .
- مذكور ، د إبراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف ، مصر ، ج ١ ، ط ٣

- المرهج ، د. علي عبد الهادي، وآخرون ، الإصلاح الديني ؛ إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، مكتبة عدنان ، دمشق – سوريا ، بغداد ، ط ١ ، ٢٠١١ م .
- المزوغي ، محمد ، العقل بين التاريخ والوحي ، منشورات الجمل ، ط ١ ، كولونيا "المانيا " - بغداد، ٢٠٠٧ م .
-، ايمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص ، رابطة العقلايين العرب، دار الساقى ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م
- مسرحي ، فارح ، الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية ، الدار العربية للعلوم – ناشرون، منشورات الاختلاف ، ط ١ ، الجزائر – بيروت ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م .
- مسلان ، ميشال ، علم الأديان ؛ مساهمة في التأسيس ، ترجمة عز الدين عناية ، ط ١ ، كلمة والمركز الثقافي العربي ، ابو ظبي- بيروت - الدار البيضاء ، ٢٠٠٩ م .
- مصطفى ، إبراهيم ، وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان ط ١ ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م .
- مصطفى، كيحل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ؛ مقاربات فكرية ، منشورات الاختلاف ، دار الامان ، الرباط - الجزائر – بيروت ، ط ١ ، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م .
- المصباحي ، د. محمد ، دلالات وإشكالات دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الهادي، بيروت ، ط ١ ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .
- مفتاح ، محمد المفاهيم معالم ؛ نحو تأويل واقعي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٩٩ .
- مكي ، د. مهدي طه ، الله والعالم عند ابن حزم الأندلسي ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ط ١ ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م .
- ملكيان ، مصطفى ، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، بيروت – لبنان ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .

- ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في إيران؛ الاجتهاد الكلامي، دار الهادي ، ط١، بيروت - لبنان، ٢٠٠٢م.
- الملاح ، الدكتور هاشم يحيى ، المفصل في فلسفة التاريخ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧م .
- المؤمن ، علي ، الإسلام والتجديد ؛ رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر ، تقديم محمد علي التسخيرى ، دار الروضة ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- ميد ، هنتر ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مكتبة مصر للطباعة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة - نيويورك ، ط٣ ، يناير ١٩٦٩ م .
- الميساوي ، د . خليفة ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط١ ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣ م .
- الميلاد ، زكي ، المسألة الحضارية ؛ كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير ؟ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت - لبنان ، ط٢ ، ٢٠٠٨م .
- ، محنة المثقف الديني مع العصر ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٦م .
- الناصر ، الشيخ غالب ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر ، العراق ، ط١ ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م .
- نولدكه ، تيودور ، تاريخ القران ، ترجمة د. جورج تامر ، تعديل فريدريش شفالي ، منشورات الجمل ، كولونيا" المانيا " ، ط٤ ، بغداد ، ٢٠٠٨م .
- النيفر ، د.إحميدة ، النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ ، بيروت - لبنان ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .
- هابر ، ستيفان، هابرماس والسوسيولوجيا ، ، ترجمة وتقديم محمد جديدي ، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، ط١ ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م .
- هارشير ، غي ، العلمانية ، دار المدى ، دمشق - سوريا ، ط١ ، ٢٠٠٥ م .
- الهاشمي ، كامل ، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، مطبعة القدس ، ط١ ، شهر رمضان ، ١٤١٦هـ .

- هالبير ، رون ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في المغرب ؛ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ترجمة جمال شحيد ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق- سوريا ، ط ١ ، ٢٠٠١ م .
- هوكنز ؛ جويس واخرون ، قاموس أكسفورد المحيط ، قاموس انكليزي عربي ، مراجعة وإشراف محمد دبس، اكاديميا ، بيروت- لبنان، بلا تاريخ .
- هولب ، روبرت ، نظرية التلقي ، ترجمة عز الدين إسماعيل ، جدة ، ١٩٩٤ .
- الهيتي ، د فوزي حامد ، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١، بيروت ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .
- هيك، جون ، فلسفة الدين ، ترجمة طارق عسيلي ، دار المعارف الحكيمة ، ط ١ ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م .
- ولد أباه، عبدالله السيد ، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو ،الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٤ م .
- وهبة ، مجدي ، وهبة ، معجم مصطلحات الأدب ، انكليزي - فرنسي - عربي ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
- وهبة، مراد ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط٤، مصر - القاهرة ، "فيرابر" ١٩٩٨ م .
- الياد ، مرسيا ، المقدس والمدنس ، ترجمة عبد الهادي عباس - دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، ط١، ١٩٨٨ م .
- يفوت، سالم ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، بلا ط ، ١٩٩٩ .

ثانيا :- الكتب باللغة الانكليزية

- Burton, J . The Collection of the Qur'an. Cambridge University Press, Cambridge, Englan, 1977.

- MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et Islam combat et propositions, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005.

ثالثاً: - المجالات

- أركون ، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٢٩، ١٩٧٩ م .
- الأعمش ، د. عبد الأمير ، الإستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، مجلة الإستشراق ، دار الشؤون الثقافية ، العدد الأول ، كانون الثاني ، ١٩٨٧ م
- البولسي ، جورج خوام ، القدسي والظاهرة الدينية عند رودلف اوتو ، مجلة المحجة ، العدد ٢٠ ، بيروت ، شتاء - ربيع ٢٠١٠ م .
- ديكونشي ، جان بيير، نظرية روكيش ، مجلة ارشفي علم الاجتماع الأديان ، عدد ٣٠ ، ١٩٧٠ م
- الرفاعي ، عبد الجبار ، النهضة المعاصرة لفلسفة الدين في الولايات المتحدة ، مجلة الفكر الإسلامي، العدد الحادي عشر السنة الثالثة ، رجب المرجب - رمضان المبارك ، ١٤١٦ هـ . ق .
- ، حوار محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥ - ٤٦ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، السنة الخامسة عشر ، ٢٠١١ - ١٤٣٢ هـ .
- ، حوار مع محمد أركون ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة؛ العدد ٤٧ - ٤٨ ، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، ٢٠١١ - ١٤٣٢ هـ .
- ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، السنة السادسة عشرة ، العدد ٤٩ - ٥٠ ، شتاء و ربيع ٢٠١٢ - ١٤٣٣
- ريكور ، بول ، الأنساق الرئيسة في فلسفة الدين أو التيارات الأساسية في فلسفة الدين ، مجلة المحجة ، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمة ، بيروت - لبنان ، العدد ٨ ، شتاء - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م .
- الرجراجي ، محمد ، الإستشراق العربي ؛ دراسة نقدية لإعمال البرفيسور محمد أركون ، مجلة الهدى العدد ١٩ صفر ١٤٠٩ هـ - أكتوبر ١٩٨٨ م .
- زراقت ، محمد حسن ، الوحي في التصور الإسلامي ، مجلة المحجة ، العدد ٢٥ ، صيف - خريف ٢٠١٢ م .

- الاستشراق العربي دراسة نقدية لإعمال البروفيسور محمد أركون، مجلة الهدى ، المقالة الأولى ، العدد ١٣ الإمارات، جمادي الأولى ١٤٠٦هـ-يناير-فبراير ١٩٨٦م .
- صبرا، جورج ، مفهوم الوحي في المسيحية،مجلة المحجة ، العدد٢٥،صيف ٢٠١٢م، بيروت.
- الطهمازي ، الشيخ عبد الهادي ، ظاهرة التقديس في الثقافة العربية والإسلامية ،مجلة المبين،العراق – النجف الأشرف ، العدد الثاني،تموز ، ٢٠٠٥م .
- عواد، جوني، الوحي والنص المقدس ، مجلة المحجة ، العدد ٢٥ ،صيف – خريف ٢٠١٢م .
- فياض ، علي ، نحو تعددية منهجية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد٢٤- ٢٥ ، صيف – خريف ٢٠٠٣-١٤٢٤هـ.
- قراملكي ، أحمد فرامرز،الكلام الجديد وفلسفة الدين ؛ رؤية في السمات المائزة ، تعريب حيدر نجف، مجلة المحجة ، العدد ٨، شتاء- ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- قراملكي ، د. أحمد فرامرز، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد،المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة ، مجلة المحجة ، العدد صفر ،حزيران ٢٠٠١م-ربيع الأول ١٤٢٢هـ.
- مجهول ، فيصل غازي ، أركون ومحاولة الخروج من السياج الدوغمائي ، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٤م.
- محمد ، عياد ، التلقي والتأويل ، مجلة الأُقلام ، بغداد ، العدد ٤ ، ١٩٩٨ .
- المرزوقي ، أبو يعرب ، التسامح ومنابع اللاتسامح ، ندوة سنوية في مكة المكرمة ، ٢ شباط ٢٠٠٤م-١٢ذو الحجة ١٤٢٤هـ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد٢٧ ، ربيع ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ .
- ملكيان ، مصطفى ، فلسفة الدين المجال والحدود ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد٤٩-٥٠ ، شتاء وربيع ٢٠١٢-١٤٣٣هـ .
- ناصر ، كريم، مجلة نصوص معاصرة ، مركز البحوث المعاصرة ، بيروت ،العدد الخامس،السنة الثانية، شتاء ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦م، هـ .
- نصر ، سيد حسين، نزع القداسة عن المعرفة في الغرب ، مجلة المحجة ،العدد ١٧، ٢٠٠٨م- ١٤٢٩هـ .

رابعاً :- الاطاريح الجامعية

- حمزة ، محمد ، الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن ، اطروحة دكتوراه بإشراف أ.م.د. ستار جبر حمود الأعرجي ، العراق، جامعة الكوفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة ، ٢٠١١ م .
- المالكي ، عبدالله بن محمد ، منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي ، رسالة ماجستير ، إشراف عبدالله بن محمد القرني ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى ، كلية الدعوة وأصول الدين ، ١٤٣١ هـ .

خامساً :- الانترنت والمواقع الالكترونية

١- البحوث :

- أركون ، محمد ، فيلسوف النزعة الإنسانية في الإسلام ، نيسان "أبريل" ٢٠١١ م ، حوار مع هاشم صالح ، نشر في مقال بعنوان هل أركون فيلسوف؟ وبأي معنى؟ .

<http://www.philo.8m.com/arkou.htm>

- أركون ، محمد ، ضرورة تطبيق المنهج التاريخي لمعرفة القواسم المشتركة بين أديان التوحيد نشر في الفجر نيوز ، ٢٦ - ٠٣ - ٢٠٠٨

<http://www.turess.com/alfajrnews>

- بليز باسكال ؛ احد أشهر فلاسفة الأديان في الفكر الغربي ، موقع ويكيبيديا حول فلاسفة الأديان

<http://ar.wikipedia.org>

- بن عاشور ، صليحة ، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله ؛ دراسة نقدية، مجلة الاثر، جامعة ورقلة ، الجزائر ، عدد خاص بعنوان "اشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب ،

٢٠٠٨ م. <http://www.jehat.com/Jehaat/ar/>

- حب الله ، حيدر ، الفكر الديني و مشروع إعادة البناء ، حوار أجراه أنير السادة ، موقع دروب ، ٢٩ مايو ٢٠٠٥ م [http; // www.dorob. Com](http://www.dorob.Com)

- حرب ، علي التعرية الاركيولوجية ، نقد لأفكار محمد أركون

<http://nawaat.org/portail/2005>

- الحسن ، مصطفى، محمد أركون... الخروج من الصندوق إلى صندوق آخر، ٢٩/١٠/٢٠١٠ <http://www.al-madina.com>

حنفي ، د. حسن ، ندوة بعنوان مستجدات البحث في فلسفة الدين " قراءة نقدية -مقارنة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسات وأبحاث ، تونس ، ١ مارس ٢٠١٤م ،

[www.youtube . Com .Mominonun Without Borders](http://www.youtube.com.Mominonun Without Borders)

- خليفي ، عبد المجيد ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ،

http://www.jehat.com/Jehaat/ar/Shah3er/mohd_arkoun.htm

- رواد مدرسة الحوليات الفرنسية المجهود والإضافة ، <http://www.startimes.com> ،
- الزهراني د. معجب ، ترجمة الذات ؛ قراءة في النسختين الفرنسية والعربية من " الحزام " ،

webmaster@Alriyadh-np.com

- سبيلا ، محمد ، التحولات الفكرية الكبرى للحدثة مساراتها الإستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية

<http://www.minculture.gov>

- ولد أباه، عبدالله السيد ، الإصلاح الديني والتتوير الفلسفي ، <http://www.elaph.com>

<http://www.doroob.com>

- صالح ، هاشم ، تجربتي الشخصية مع ترجمة محمد أركون على مدار أكثر من ربع قرن ،

<http://www.raya.com>

- صالح ، د. هاشم ، هل أركون فيلسوفا وبأي معنى ؟

<http://www.addthis.com/bookmark.php>

- صالح ، د. هاشم ، مدخل إلى فكر محمد أركون

www.nizwa.com

- الصوراني ، غازي ، الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى والفلسفة الإسلامية حتى القرن

الرابع عشر <http://www.ahewar.org>

- فاضل، جهاد، بحث بعنوان؛ ما الذي بقي من محمد أركون؟ <http://www.facebook.com>

- لقاء مع الدكتور محمد أركون ، محطة العربية الفضائية في برنامج اضاءات

[http:// tubemate.net](http://tubemate.net)

<http://www.maghress.com>

- ملكيان ، د. مصطفى ، فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر ، حوار مع الدكتور في موقع

<http://www.ruaia.net>

حكمة ، ٢١ - ٦ - ٢٠١١م

- موقع "حركة مصر العلمانية - منتدى ابن رشد"، حركة الإصلاح الديني في مصر تهتم بإخضاع الدين للعقل ،

<https://docs.google.com/file>

- مقابلة مع محمد أركون ، المحطة الفضائية [www.youtube.com \user\ liberal Mod](http://www.youtube.com/user/liberalMod)
<http://www.arabic/verdict/book/27/html>

- لوغوف، جاك ، العقليات تاريخ مبهم ، ترجمة: محمد حميدة.

<http://www.aljabriabed.net>

- المناوي ، محمد عبد الروؤف، التوقيف على مهمات التعاريف.

www.al-mostafa.com

- ميالاري، غاستون، ترجمة: محمد بن الشيخ، التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين

<http://www.fikrwanakd.aljabriabed>

- ولد القابلة ، إدريس ، جولة في فكر د. محمد أركون ، نوفمبر ٢٠٠٣م

[http:// www.nashiri.net](http://www.nashiri.net)

<http://ar.wikipedia.org>

- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

٢- الكتب :

- عاتي ، إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية" نموذج الفارابي" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلاط، ١٩٩٣م

[.www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)

- Hegel, Friedrich ، lectures on the philosophy of Religion, vol.III, transation by The Rev.E.B.Speirs,London,1895,printed by Ballantvne, Hanson & Co.

www.elkalema.com.

Mohamed arkoun : pour une critique de la raison islamique , op. cit . <http://www.facebook.com>.

www.al-mostafa.com

- مدكور ، إبراهيم ، المعجم الفلسفي

الملحق

قائمة بالمصطلحات الخاصة بالدكتور محمد أركون

رأى الباحث من المستحسن ان يضيف ملحقاً يتضمن ثبناً للمصطلحات والعبارات التي وردت في كتب ومؤلفات وبحوث محمد أركون، لكي يحصي أهم المفاتيح المنهجية التي استخدمها أركون في فلسفته والمفاهيم التي أضافها إلى بعض الألفاظ المتداولة ، وتسليط الضوء على عملية " تبيئة المفاهيم " التي قام بها ، والباحث استخرج بعضها مما بينه الدكتور " مختار الفجاري" في كتابه " نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون " ، والدكتور " مصطفى الحسن " في كتابه " الدين والنص والحقيقة "، والدكتورة " نائلة ابي نادر" في كتابها " التراث والمنهج بين أركون والجابري".

يبقى أن نشير في ما يتعلق بمسألة ترجمة هذه المصطلحات والعبارات من اللغة الفرنسية ،في مؤلفات أركون كما وردت بحسب مترجميه ، والدكتور "هاشم صالح" اعترف بأنه (اكتشفت من خلال التجربة ان الترجمة لا يمكن ان تنجح اذا كانت حرفية خارجية " بمعنى عدم انخراط المترجم في عمق الفكر الذي يترجمه " ولكن اكتشافا لأضرار الترجمة الحرفية كان متأخرا نسبيا للأسف ، او قل ما كنت بقادر على تجنبها في المرحلة الأولى من عملي "وهذا هو السبب في ظهور الطابع الحرفي على ترجماتي الأولى ،وهو ما أحاول تجنبه الآن بأي شكل وبالطبع ينبغي ان يكون المترجم كالمؤلف ، واسع الاطلاع وقادرا على فهم أدق النظريات والمصطلحات العلمية ، والا فان ترجمته ستفشل)^(١) .

ابيستيمولوجيا تاريخية Epistmologie historique : علم يدرس مسيرة العقل عبر التاريخ ويكشف عن المواقع التي لا تزال منسية أو مجهولة وهي تنتمي إلى الواقع التاريخي .

ابستمه Episteme : نظام الفكر ،أي معظم المسلمات الضمنية التي تتحكم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محددة ، وذلك بشكل مخفي ، من دون ان تبرز بوضوح ،وتجدر الإشارة هنا إلى ان "ميثيل فوكو" هو من بلور هذا المفهوم^(٢) .

آثار المعنى : يميز علماء اللسانيات والنقد الأدبي بين المعنى الحرفي للخطاب وبين ما يمكن ان يتولد لدى القارئ من آثار للمعنى ، ان آثار المعنى هي ما ينتج من قراءة الخطاب من إحياءات تتولد في نفس القارئ ، وليس من الضروري ان يقصدها المؤلف أو يفكر بها^(٣) .

(١) أركون، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، مصدر سابق،مقدمة المترجم ، ص ٥

(٢) ينظر ، أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، مصدر سابق ، ص ٤٠ ، وينظر أيضا ؛ أركون ، محمد ، التشكيل البشري للإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب،مصدر سابق ، ص ١٢١ .

اجتهاد Jurisprudence : يدعي أركون انه بلور "علم اجتهاد جديد" أطلق عليه اسم "تيولوجيا - اناسية - منطقية" للوحي ، والاجتهاد لدى أركون عبارة عن منهج ينقل المشروعية أو السيادة العليا التي تركز على التسامي الرمزي للتاريخ الى السلطة القانونية والقسرية للشريعة^(١) .

ارثوذكسية Orthodoxie : اي السلطة الرسمية ، والتعليم القويم للذين هما في مواجهة مستمرة مع كل محاولات الخروج عن الصراط المستقيم أو المسار الصحيح المعبر عنها في الفرنسية بمصطلح Heterodoxie^(٢) .

أركيولوجيا الأفكار أو المعرفة أو المعنى Archeologie de la pensee de al connaissance du sens : استخدم ميشيل فوكو مصطلح الاركيولوجيا بالمعنى المجازي وتعمم في الستينيات من القرن الماضي . انه يقصد به عملية البحث عن جذور الأفكار المتركمة في طبقات التاريخ بهدف التوصل إلى معرفة كيفية انبثاقها وتشكلها لأول مرة . إن اركيولوجيا المعنى تعتبر هذا الأخير - أي المعنى - غير أزلي، وغير نهائي، إنما له لحظة انبثق فيها وتشكل كما له لحظة تفسخ فيها وانهدام لكي يأتي مكانه معنى آخر^(٣) .

أسطورة Mythe : يقصد بها أركون القصص وليس الحكايات الخرافية التي لا علاقة لها بالحقيقة. يرى ان للأسطورة وظيفة لا تعوض في عملية بناء المخيال الديني . كما يشير إلى إن لهذا المفهوم قيمة توضيحية وتنقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة^(٤) .

إسلاميات تطبيقية Islamologie : أسس أركون هذا العلم ، ووضع له تسمية بعد إن قام بنقد الإسلاميات الكلاسيكية ، اي المنهج الاستشراقي . ان الإسلاميات التطبيقية علم يجسد مشرع النقد ومنهجه المرتكز على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع الحديثة بشكل أساس . إنها ممارسة علمية تعتمد على اختصاصات متعددة ، تهدف الى تحرير الفكر الإسلامي من المحرمات والإيديولوجيات والميثولوجيات^(٥) .

(١) ينظر، أركون ، محمد الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٦ .
 (٢) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩ ، وينظر أيضا ، محمد أركون الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد مصدر سابق ، ص ٢٠٩ ، وينظر ايضا ، أركون ، محمد الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٦ .
 (٣) وينظر أركون، محمد، العلمنة والدين؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ١٢١ . ينظر، أركون ، محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٥٦ .
 (٤) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢١٠ .
 (٥) ينظر المصدر نفسه ، ص ٥٧-٥٨ . وينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٧ .

انثروبولوجيا قرآنية Anthrologiepolitique (التصور ألقرآني للإنسان ، وحقوق هذا الإنسان وواجباته طبقاً للقرآن) ^(١) .

انسية عربية Humanisme : تيار فكري اهتم بالإنسان ، وليس فقط بالله ، والفكر العربي الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري . كل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعد تياراً انسياً أو عقلياً أو علمانياً ^(٢) .

أيديولوجيا الكفاح Ideologie du combe : نشأت في إثناء فترة الاستعمار عندما اتخذ العقل منحى نضالياً ضد الغرب متأثراً بأفكار الثورة السياسية البرجوازية في فرنسا ، والثورة الإجتماعية في الإتحاد السوفيتي والبلدان الشيوعية الأخرى ^(٣) .

تاريخية HISTORICITE : دراسة التغير والتطور الذي يصيب البني والمؤسسات والمفاهيم بسبب مرور زمن ، وتهتم التاريخية بما هو تاريخي غير خيالي ولا وهمي بحسب اركون ، أي كل ما تحقق عن طريق استخدام أدوات النقد التاريخي ، وتمثل التاريخية تلك العلاقة التي تربط بين الحقيقة والزمن ^(٤) .

تبيئة المفاهيم : عملية يشدد عليها محمد أركون في كل مرة يضطر الفكر الى أن يستعين بأدوات منهجية وبمفاهيم غربية عن حقل عمله ليستخدمها في أبحاثه . عليه ان يجتهد في جعل هذه المفاهيم الغربية مألوفة من قبل البيئة المنقولة إليها . انه يرى من الضروري عندما يضطر الى أن يستعير منهج ما أو مفهوماً محدداً ، أن يضيف عليه طابعاً خاصاً ذاتياً أو لوناً مختلفاً ، حتى ولو تم ذلك بينه وبين نفسه فقط .

تراث patrimoine : يرى أركون ان التراث في "مجتمعات الكتاب" ليس فقط عبارة عن كل مكتنز بالشهادات التي خلفها لنا أولئك الذين مستهم روح الوحي عبر التاريخ ، وإنما هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويسهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار ^(٥) .

(١) أركون ، محمد، الفكر الإسلامي ؛ نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ص ٢٠٩ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٩-١٠ ، وينظر أيضاً، أركون، محمد، العلمنة والدين؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ١٢١ ، وينظر أيضاً، أركون، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢١٠ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، مصدر سابق ، ص ٩ .

(٤) ينظر ، المصدر نفسه ، ص ٩ ، وينظر أيضاً ، أركون ، محمد ، تحرير الوعي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٥) ينظر ، أركون ، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٥٩ .

التفاوت التاريخي : يعني به أركون عصر الانحطاط ، ويفضله على هذا الأخير لأنه يصف بشكل أفضل ، مرحلة التكرار والركود التي مر بها تأريخ الفكر العربي الإسلامي . المتوسط وانطلاقاً من المقارن بين القوى الموجودة على جهتي البحر الأبيض المتوسط وانطلاقاً من المقارنة بين الآليات التاريخية والأنظمة الاقتصادية والسياسة والقانونية والمعرفية في هذه المنطقة الحضارية من العالم^(١).

تولوجيا - اناسية - منطقية - Theo -ANTHROPO – Logie : إنه علم اجتهاد جديد لقراءة الوحي . تكمن مهام هذا العلم في بذل الجهود المتواصلة وتوسيعها واغنائها بهدف تحرير الوضع البشري ، مستخدماً أدوات المنطق ووسائله في بلورة خطابه . هكذا يتم نسج روابط مفهومية واستنباطية منطقية بين العلوم الثلاثة المذكورة : أي علم التولوجيا، وعلم الانثروبولوجيا ، وعلم المنطق .

جماليات التلقي theorie de la reception : إنها نظرية تسيير بعكس النقد الأدبي المؤلف ، اشتهرت في " مدرسة كوتستانس" الألمانية على يد " هانز روبرت يابوس" ، صاحب كتاب pour une esthetique de la reception . كما ان المنهج المعتمد لا ينطلق من المؤلف أو من العمل الأدبي ، إنما من الذين تلقوا العمل الأدبي من قراء ، وجمهور عريض ، لكي يتم التركيز على التأثيرات الجمالية التي يتركها هذا العمل في نفس الجمهور ووعيه^(٢) .

الحس العلمي Senspratique : عنوان كتاب لعالم الاجتماع الفرنسي "بيار بورديو" ، ويقصد به الحاسة العلمية الفطرية التي توجه تصرفاتنا في حياتنا اليومية من جهة ، ثم تنفيذ الوعي عملياً من جهة أخرى ، فالإنسان عندما يتصرف فيتصرف بشكل مباشر، ومن ثم فعندما يقوم برد فعل ما على حدث ما فإنه لا يتصرف وحده ، ولا يحدد نوعية رد فعله وحده ، لكن تأريخ جماعة بأكملها تتصرف من خلاله^(٣) .

الحقائق الشغالة Veritesfonctionnelles يعني بها تلك الأفكار الكبرى الخاطئة علمياً ولكن تستمر في إلهاب الجماهير الواسعة ، أنها فعالة وعاملة في أذهان البشر^(٤) .

الحقيقة الحقيقية Verite : يعني بها أركون انبثاق بدهية ما داخل الروح عن طريق المقارنة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع^(٥) .

(١) ينظر، أركون ؛ محمد، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

(٢) ينظر ، أركون،محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ،ص ١٧٠ .

(٣) ينظر، أركون ، محمد، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق، ص ١٢٢ .

(٤) أركون، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ،ص ١٢٣ .

(٥) أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي ، مصدر سابق، ص ٣٥ .

الحقيقة الإجتماعية Veritesociale: يشير أركون، مميزاً بين الحقيقة الاجتماعية والحقيقة الحقيقية ، الى إن الأولى يتم تأسيسها إنطلاقاً من رأي الأكثرية وضغط أكبر عدد من الناس^(١) .

الخيال IMAGINAATION : ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من اجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي^(٢) .

الدائرة اللغوية Logosphere : يقصد بها الفضاء اللغوي الذي تنظم فيه "أو داخله" كل فئة بشرية تجاربها تاريخية ووظائفها وآلياتها وتنقلها أو تعدل فيها ، يكتسب هذا المفهوم أهمية كبرى بالنسبة إلى "أهل الكتاب" الذين يمتلكون كلاماً نصياً ومتعالياً ومتخذاً كنموذج أعلى ابدى لا يتغير ولا يتحول^(٣) .

الدلالات الحافة Connotation : يقصد أركون بالدلالات الحافة والمعاني المحيطة ما يدعى في اللغة الفرنسية بالـ "Connotation" . فكل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي، ومعنى مجازي أو "Connotation" . والواقع ان العرب الكلاسيكيين كانوا يتحدثون عن ظلال المعاني بنفس المعنى ولحل مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية كما يصفها أركون (وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية الا وهي مشكلة ما سميته "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية"^(٤)) .

الدين الحق : إنه أيديولوجيا تقتنع بها كل جماعة دينية لكي تفرض تفوقها على الجميع^(٥) .
الدين religio : بأنه تلك الرعشة الدينية العالية او المنزهة أو التجربة البشرية لما هو الهي .
 لقد اختبر الرعشة الدينية الأنبياء كما المفكرون والعلماء الكبار ، اذ إن لحظة العلمي او الفلسفي هي لحظة دينية أيضا^(٦) .

ديناميكية الوعي الأسطوري - التاريخي : يعتبر أركون ان التأريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية مدين لديناميكية الوعي الأسطوري - التاريخي ، اذ ان " ديناميكية المتغيرات" التي شهدها المجتمع الإسلامي خلال فترة النبوة قد أنتجت وعياً يجمع بين الأسطورة من جهة ، والتأريخ "ألقائعي الحدثي" من جهة أخرى. الأمر الذي أدى الى خلع القدسية والتعالى على التأريخ البشري الأكثر مادية ودينيوية^(٧) .

-
- (١) ينظر ، أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي ، المصدر السابق ، ص ٣٣- ٣٥ .
 (٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٢٧٤ .
 (٣) أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ٨٠ . وينظر ايضا ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ، ٢٣٥ . وينظر ، أركون ، محمد تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ١٤٧ .
 (٤) أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩ ، وينظر أيضا ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ص ٨٢ .
 (٥) ينظر ، أركون ، محمد ، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٧ .
 (٦) أركون ، محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ٢٣٧ . وهنا يشير الدكتور محمد اركون في هامش كتابه إلى أن ((هذا عنوان كتاب السيد ميسلان (M.Meslin; L'expérience humaine du divin, paris, cerf, 1998))
 (٧) ينظر ، أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٩١ .

دين المعنى ، أو مديونية المعنى La DETTE Du sens تحدث عنه "مارسيل غوشيه" مشيراً الى عملية قبول الإنسان بملء إرادته ان يطيع شخصاً آخر يروي عطشه لكي يتوصل الى "معنى مليء" (١).

ذاكرة جماعية MEMOIRE Collective : يرى أركون ان الذاكر الجماعية تشكل من قبل سلسلة من الأحداث التاريخية التي تؤدي أيضا الى ولادة تراث حي حيث يستمد كل فريق من الفقراء العناصر التي تشكل هويته ، ووسائل حقيقته . ضمن هذا المعنى فإن التاريخية تبدو ، جوازاً احتمالياً وحقيقة مجرية في صلب التاريخ من قبل الوعي الجماعي في آن معاً (٢).

رأسمال رمزي Capital symbolique هو مصطلح أشاعه "بيير بورديو" ويقصد به أية خاصية لأي نوع من رأس المال الثقافي أو الاجتماعي أو الاقتصادي... الخ ، عندما يتم ادراكه من قبل الفاعلين الاجتماعيين ويعترف به و تعطى له قيمة .. كالشرف في المجتمعات المتوسطة و الذي يعتبر شكلاً نموذجياً عن رأس المال الرمزي و الذي لا وجود له إلا من خلال الشهرة أو تمثله من قبل الآخرين . كما ويرتبط مفهوم رأس المال الرمزي عند بورديو بمبدأ السلطة ، ومن هنا فان هذا المفهوم يعني القبول أو الاعتراف أو الاعتقاد بقوة أو بسلطة من يملك مزايا أكثر (٣)، ويشار ان بلورة هذا المصطلح من قبل "بورديو" في كتابه Le SsensPratique لكي يشير الى ان التبادلات الرمزية ، أو العلاقات المادية الفعلية لإنتاج الإقتصاد الحيوي اللازم لاستمرارية الجماعة. فعلاقات الزواج والقرابة وحسن الضيافة وقانون الشرف والعرض ، كل ذلك يشكل الرأسمالية الرمزي للجماعة ، وهي تحرص عليه أكثر مما تحرص على رأسمالها المادية (٤).

رهانات المعنى : تحدث عن ذلك في سياق تحليله للصراعات الفكرية بين الإسلام ، والغرب ، مشيراً الى ان مفهوم المعنى قد تم التنافس عليه من قبل كل الفئات التي بحثت عن المعنى الحق ، من اجل فرضه على الغير . ويقصد بكلمة الفئات؛ انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم (٥) .

(١) مصطلح مستعار من علم الاجتماع "ماكس فيبر" (ينظر ؛ أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط ٦ ، ٢٠١٢م ، ص ١٧ ، ص ٣٦) ونظر ايضاً ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط ٦ ، ٢٠١٢م ، ص ١٧ ، ص ٣٦ ، وينظر أيضاً؛ أبي نادر ، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط ١ ، حزيران - يونيو ٢٠٠٨م ، ص ٥٤٦ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص ١٢٢ وينظر، ايضاً ، أركون ، محمد ، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٥ .

(٣) ينظر ، سالم ، د . علي ، البناء على بورديو ، سوسيولوجيا الحقل السياسي ، المعتقد المهيمن والمعتقد الجديد ، دار النضال ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٩م ، ص ١٥٧- ١٥٨ ، وينظر ايضاً ، أركون ، محمد ، معارك من اجل الانسنة، مصدر سابق ، ص ٢٩٥ . ص ٢٩٩

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٢٢ .

(٥) ينظر ، أركون ، محمد الإسلام ، أوروبا، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، مصدر سابق ، ص ٢٤ .

الزحزحة والتجاوز *Deplacement et transgression* : انه يعني بالزحزحة اما توسيع الإشكال القديمة وإخراجها من إطارها الضيق ، وإما تغييرها كلياً وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من الزاوية جديدة ، كما يعتمد أركون في منهجه على الزحزحة كخطوة أولى، لمختلف الأجهزة المفهومات ، والمقولات القطعية ، والتحديدات البديهية المنقولة عن الماضي ، لكي ينهض في ما بعد إلى تجاوزها ، كخطوة ثانية^(١) .

زحزحة إبستمولوجية *Deplacement epistemologique* : تحدث نتيجة وضع العقل في التأريخ وليس خارجه . هذا ما حاول ان يقوم به أركون عندما ادخل العقل الديني في إطار التأريخية والتبدل ضمن شروط اجتماعية وثقافية وسياسية محددة . ان التحرر برأي أركون من المنظور التقليدي سوف يؤدي الى زحزحة إبستمولوجيا في ساحة الفكر الإسلامي .

زمن آخروي- زمن دنيوي : يرى أركون في الأول " الزمن اللامحدود للحياة الأبدية" ، وفي الثانية "الزمن المحدود للحيات الدنيوية" . ويشير الى ان الزمن الآخروي كما تبلور في القرآن قد أصبح، إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً^(٢) .

زمن مليء : يعتبر ان الزمن القرآني هو زمن مليء ، بمعنى ان كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يجسد بالشعائر والتأمل الديني واستنكار تأريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى "كلام الله" والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام .

سيوسيلوجيا الفشل : منهج يقوم بتحريات واسعة للبحث في الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي الى فشل تيار فكري معين في لحظة ما من لحظات التأريخ ونجاح معاكسه. الشفرات الثقافية : أي الأعراف والتقاليد الثقافية السائدة والموروثة عبر الأجيال ، والطقوس الشعائرية والأنظمة الرمزية للتصور والإدراك .

طيولوجيا المعنى *Typologie du sens* : أي أنماط الدلالات التي بإمكانها ان تسهم في فهم الحقيقة ما . ما يقصد أركون بذلك علماً ينبغي بلورة الأنماط من أجل تسهيل عملية تصنيف واقع

(١) ينظر ، أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٢٢ ينظر أيضاً أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٢٠ وينظر ايضاً ، أركون ، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص هامش المترجم ، ص ٣٤ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٣٣- ٣٥ وينظر ايضاً ، أركون ، محمد ، الإسلام بين الأمس والغد ، مصدر سابق ، ص ٨٨-٩١ ينظر ايضاً ، الحسن ، د . مصطفى ، الدين والنص والحقيقة؛ قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ٨٧ .

معقد ، ومن ثم تحليله . هناك مثلاً علم أنماط البنى الإجتماعية والإقتصادية ، و علم أنماط الأنظمة السياسية على اختلاف أنواعها (١).

طوبولوجيا المعنى Topologie du sens: تعني دراسة المحل في الهندسة اللاكمية التي هي أحد فروع الرياضيات . ويعنى هذا الفرع بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة الى الأشياء الأخرى، بالنسبة لشكله او حجمه. يريد أركون من خلال استخدامه لطوبولوجيا المعنى الإشارة الى إن المعنى المطلوب لا يمكن التوصل إليه بحد ذاته ، وإنما من خلال علاقته مع غيره. ويرى ان ديانات وحي تقدم طوبولوجيا المعنى التي تتيح ليس فقط قول معنى الحق والمعنى الحقيقي ، وانما أيضا تتيح ان يعيش المرء ذلك ويحياه (٢).

الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي Fait islmique : إنها تجسيد تقريبي للظاهرة القرآنية في التاريخ ، من خلال الوساطة البشرية ، أي من خلال فعل التفسير الذي يقوم به البشر ، وهم الفقهاء والمتكلمون . إنها عبارة عن محاولة غير دقيقة وغير مطابقة في الغالب لتحسين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني وليس فقط حرفية هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفسير، ويضع أركون ركيزة الظاهرة الإسلامية في تجربة المدينة التي عاشها النبي {ص} (٣).

الظاهرة القرآنية Fait Coranique: إنها ظاهرة متعالية لا يمكن حصرها في تفسير واحد لأنها مفتوحة على كافة الدلالات المعنوية ، كما انه مفتوحة على الكائن المطلق ، الله {تعالى}. وهي عبارة عن سلسلة من الآيات الشفهية التي تلفظ بها النبي {ص} (٤).

علم إجتماع التلقي Sociologie de la reception : انه أحد المناهج النقدية الأدبية الأكثر خصوبة في ألمانيا الغربية . و يمكن القول بان هذه المنهجية قد انتقلت الى ألمانيا من فرنسا ، وكان رائدها "سارتر" في كتابه ما هو الأدب ؟ ، وتطور هذا العلم في مدرسة "كونستانس" الألمانية مع أحد مؤسسيها "هانس روبرت يوس" الذي اعتبر ان العمل الأدبي أو الغني لا يوجد ولا يدوم الا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لجمهوره على شتى الأصعدة (٥).

علم تأريخ الأديان reception Histoire des : انه بحسب مبنى أركون؛ علم يقف موقفاً حيادياً من كل الأديان والمذاهب والطوائف، وانه يرتفع فوقها جميعها ويتخذ مسافة نقدية متساوية منها

(١) ينظر ، أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق، ١٥٥

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٣) أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص ٩٣ ، ص ١١١ ، ص ١٤٥ .

(٤) ينظر ، الكواز، محمد ، كلام الله ، الجانب ألسفاهي من الظاهرة القرآنية ، مصدر سابق ، ص ٣٣ .

(٥) ينظر ، أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، ٣٧ وينظر ايضاً ، أركون ، محمد ، العلمنة والدين ؛ الإسلام المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ٨٢ .

ولا يفضل بشكل مسبق هذا الدين على ذلك أو هذا المذهب على ذلك كما يفعل المؤمنون التقليديون المنغلَقون داخل أديانهم ومذاهبهم^(١) .

العقل بالمعنى الثاني La Raison constituee: فهو يفيد كل المبادئ والأسس المعتمدة خلال عملية الاستدلال ، وهذه المبادئ عند أركون ليست واحدة فهي تختلف بين عنصر وآخر ، أو حتى بين فرد وآخر ، وذلك على الرغم من إنها تبدو وكأنها تميل الى الوحدة .

العقل الأرثوذكسي Raison Orthodoxe : هو عقل لا يعترف بانتيه وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه . فرض نفسه باعتقاده انه الأكثر صحة ، كونه يعبر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في النصوص المقدسة . لذلك نجده يصنف كل ما سواه في خانة البدعة والضلال .

العقل الإسلامي Raison islamique : عندما يستخدم أركون مصطلح العقل الإسلامي لا يعني به ؛ عقلاً خصوصياً ، مميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم . فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر وانما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت أي "الإسلامي" . يقصد بذلك ان الفرق كامن في المعطى القرآني وفي ما كان قد دعاه "بتجربة المدينة" التي تحولت في ما بعد الى "نموذج المدني مقابل المكي"^(٢) .

العقل الشفاهي La Raison orale : يفصل أركون مفهوم "كلام الله" عن مفهوم القرآن . فكلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاده ، فالخطاب القرآني مدعو "خطاباً" لأنه لم يكن مكتوباً في البداية وإنما كان كلاماً شفهيّاً أو عبارات لغوية شفوية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة ، وقد استمر ذلك عشرين عاماً ومن ثم كان التواصل اللغوي في البداية كان شفهيّاً وحفظ عن طريق الذاكرة قبل ان يتحول الى نصوص كتابية مسجلة أي الى "مدونه نصية رسمية مغلقة"^(٣) .

العقل الكتابي La Raison graphique: يربط أركون بين "المدونة الرسمية" والعقل الكتابي، السياسية قد أسهمت في تشكيل مجال خصب تستثمره طبقة خاصة . لقد استخرج العلماء من النص الرسمي علم الفقه كما اعتمدوا عليه لتأسيس علم الكلام ، ولإنجاز "منظومة أخلاقية" أي علم فهو يشير الى إن العبارات الشفهية اللغوية التي تحولت الى "مدونه رسمية" بإشراف السلطة الأخلاق^(٤) .

(١) ينظر ، أركون محمد ، الاسلام اورب الغرب : رهانات المعنى وارادات الهيمنة ، ص ٢١٤ .
 (٢) ينظر ، أركون ، محمد ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٦٧ وينظر ايضاً ، أركون ، محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .
 (٣) ينظر ، أركون محمد ، العلمنة والدين (الاسلام ، المسيحية ، الغرب) ، ص ٨٢-٨٣ .
 (٤) ينظر ، أركون محمد ، العلمنة والدين (الاسلام ، المسيحية ، الغرب) ، ص ٨٦ .

العقل المكوّن ، والعقل والمكوّن La Raison constituante et la raison constituee: هو التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ، واعتبار العقل انه الفكر بوصفه أداة جعل محمد أركون يستعين بالفصل الذي أقامه "اندريه لالاند" بين العقل المكون أو الفاعل وبين العقل المكون أو السائد . ان العقل بالمعنى الأول La Raison constituante يفيد الفكر عندما يقوم بنشاطه الذهني فينتج المفاهيم ويضع المبادئ خلال عملية البحث والتنظير، واما العقل المكون فهو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية ، وهي واحدة عند جميع الناس.

العقول المتنافسة : يعتبر أركون ان النص القرآني، باحتماله تأويلات متنوعة ، خلق مناخاً من التنافس . كما ان النزاع من أجل السلطة ، قد أسهم أيضا في زيادة التنافس في المجتمع ، وإن كل طرف كان يحاول ان ينتصر لكي يفرض مذهبه ويهيمن على الآخرين ويهمش المذاهب الآخر⁽¹⁾ العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي Raison emergente : انه يعني تحديداً العقل الذي يصرح بموافقة معرفية طارحاً إياها للبحث و المناظرة . انه يهتم بما لا يمكن التفكير فيه ، وبما لم يتم التفكير فيه إبان المرحلة التي بحث فيها لكي يحدد بعد ذلك هذه المرحلة معرفياً ، لان لكل مرحلة تاريخية محدداتها الفكرية . يقترح أركون استخدام مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل المنبثق" ، لان مصطلح "ما بعد الحداثة" يوحي بأنه قد تم تجاوز الحداثة، وان ما بعد الحداثة هو استمرار لها ، لأنها مشروع غير منجز نهائياً لغاية الآن⁽²⁾ .

علمه Laicite : ويقصد بها أركون ما شكل موقعا متعمداً أمام مهمتين أساسيتين مما تنبه له هو من خلال :

1- بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنبها الروح وهي منهكة في مواجهة صعوبة مع كثافة الواقع وإبهامه ومقاومته .

2- مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة الى الآخرين ، وعند ما نحاول إيصالها ينبغي أن

(1) ينظر ، أركون، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ٨٢ - ٨٦ .

(2) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص ٩ . هذه العقلانية الجديدة التي يدعو إليها أركون يرفض ان يدعوها بمرحلة ما بعد الحداثة ، او بعقل ما بعد الحداثة، كما يفعل الكثير من فلاسفة أوروبا وأمريكا ، وانما يخترع لها اسماً هو " العقل الاستطلاعي الجديد" وهو عقل يشتمل على عقل الحداثة ويتجاوزه في ان معاً بمعنى انه ينقد الحداثة ويغربلها لكي يطرح سلبيتها ولا يبقى الا على ايجابيتها ، ثم يشكل عقلانية أكثر اتساعاً ورحابة ، وهي عقلانية تتجاوز عقل التنوير بعد ان تستوعب مكتسباته الأكثر رسوخاً ، انها عقلانية لا تحنق الجانب الروحي او الرمزي من الإنسان كما كانت تفعل العقلانية الوضعية .

نحرص كل الحرص على ألا نُؤطر عقول الناس عن طريق التلاعب والاختفاء بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية^(١).

علمانية Laïcisme : موقف متطرف يقع في الإنغلاق ورفض التطرق الى كل ما هو روجي وديني . ان العلمانية مذهب مرتكز على حذف المواقف الدينية نهائياً ويعدّه من مخلفات الماضي القديم ،إنها المغالاة في العلمنة الى درجة استبعاد الدور الديني الذي قام به لوجي طوال قرون من التأريخ البشرية^(٢).

الفاعلون الإجتماعيون Agents sociaux : يعني بهم البشر الذين يتم التعاطي معهم من قبل علوم الإنسان والمجتمع الحديثة كأفراد ،وينظر أركون الى الفرد البشري بعدّه كائناً يفعل في المجتمع ، لذلك عندما يتحدث عن الأفراد المؤثرة في المجتمع يستخدم عبارة "الفاعلون الاجتماعيون"^(٣).

القبيلة : إن الكلام على القبيلة يعني القرابة في مصطلح علماء الانثروبولوجيا ، كما انه يعني العصبية عند ابن خلدون ، وهو يعني اليوم ما يسمى بالعشائرية ، أي طريقة معينة في الحكم والسلوك الإجتماعية والسياسية تتركز على "ذوي القربى" ، الأبعاد منهم كما الأقارب . يرى أركون ان هذا النهج في السلوك يستبعد أصحاب الخبرة والمقدرة انطلاقاً من مفهوم خاص لبالأنا الآخر، فالأنا لا تعني فقط القرابة الدموية ، إنما كل إشكال العصبية كالإنتماء مثلاً الى مدينة واحدة أو طائفة أو حزب . ان القبيلة بهذا المعنى يمكن ان يقال انها حاضرة حتى في المجتمعات الصناعية لكن في إطار "اللاشعور السياسي" اما عن حضور هذا في المجتمعات الزراعية والرعية فهي بمثابة المركز الأساس الذي ينظم المجتمع والسياسة .

قراءة إسقاطية : إنها قراءة تقع في هوة المغالطة التاريخية ، فتسقط على النص معان لا تنتمي إلى زمنه . مثلاً يعلق أركون على هذا كتاب " فخر الدين الرازي " بأنه (يلجأ إلى قراءات عديدة

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ٨٢ وينظر ايضاً ، أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٣٧ وينظر أيضا ، محمد ، أركون ، الإسلام ، أوروبا، الغرب : رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، مصدر سابق ، ص ٢١٤ .

<http://www.maghress.com>

(٢) ينظر ؛البحث بعنوان ؛ محمد أركون الناقد المزدوج

(٣) [www.youtube.com \user\ liberal Mode](http://www.youtube.com/user/liberalMode)

لكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها ، نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية ، ونجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص ، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية العلمية "بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره" كما نجد القراءة التكنولوجية والقراءة الأدبية "الإعجاز والبلاغة" (١) .

القطعية الاستمولوجية : عبارة تعود إلى "باشلار" ، بلورها عندما درس تأريخ الفيزياء ، ليؤكد ان العلم لا ينمو إلا عبر القطيعة والانفصال ، واستخدام محمد أركون هذه العبارة استخداماً إجرائياً لا غير من دون الدخول في جوهرها ، لأنه يريد ان يستفيد منها في دراسة التراث، وأشار إلى القطيعة الاستمولوجية بين ابن سينا وابن رشد ، وعمل على تحقيق القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث ، القطيعة التي تحولنا من " كائنات تراثية" الى كائنات لها تراث (٢) .

الكتابة السلبية للتأريخ أو القراءة السلبية للتأريخ : يعني بها "القراءة اللارسمية" ، قراءة الوجه الآخر من التأريخ ، فالقراءة الرسمية تجعل التأريخ خطأ متواصل لا قطيعة فيه ، ولا ثغرات وتكتفي بالاهتمام بالأبطال والفاثحين مهمشة أصوات المهزومين . تعمل الكتابة السلبية للتأريخ على تخطي مشكلة "المستحيل التفكير فيه" التي فرضت في كل ثقافة لكي تهتم بسائر الفئات المغلوب على أمرها ، والمفكرين المضطهدين الذين تم محوهم من الذاكرة الجماعية (٣) .

اللامفكر فيه Lmpense : يعني به كل ما لم يتح للفكر العربي الإسلامي ان يفكر فيه معتبراً ، أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجل شأناً مما كان قد فكر فيه ، ومهمته اليوم كمجدد للفكر

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ وينظر ايضاً ، أركون تأريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٤٥ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ٦٩

<http://www.maghress.com>

وينظر ؛ البحث بعنوان ؛ محمد أركون الناقد المزدوج

وقد حدد باشلار مفهومه عن القطيعة الاستمولوجية بقوله : " إن التقدم العلمي يظهر دوماً عبر قطيعة ، بل قطائع دائمة بين المعرفة المشتركة والمعرفة العلمية ويتجلى ذلك عندما نتطرق لعلم متطور ، أي لعلم يحمل سمة الحداثة بفعل تلك القطائع ذاتها(ولد أباه، د.السيد ، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو ،الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٤٥) .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٩ ، ص ١٧٣

الإسلامي ان يفتح تلك القارة الواسعة من اللا مفكر فيه ، والتي بقيت مغلقة زمناً طويلاً، وان اللامفكر فيه ؛ ليس إلا تراكمًا "للمستحيل التفكير فيه" في عدة مراحل متعاقبة من التأريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها^(١) .

قراءة تزامنية : Lacturesynchronique : إنها قراءة تحاول ان تعود الى الوراء ، الى الزمن الذي كتب فيه النص ، فتقرأ مفرداته وتركيباته إنطلاقاً من معانيها في ذلك الحين ، وليس من المعنى المتعارف عليه اليوم .

قطيعة إبستمائية Rupture epistemique: يميز أركون بين القطيعة الابستمولوجية والقطيعة الابستمائية ، فالأولى أقل عموماً واتساعاً ، وهي قد تعني حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيره . أما القطيعة الابستمائية فتشمل عادةً عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة ، وهذه هي القطيعة التي تحدث عنها "ميشيل فوكو" في كتابه الشهير "الكلمات والأشياء"^(٢) .

مجتمعات أم الكتاب: يهدف أركون من خلال بلورته مصطلح مجتمعات أم الكتاب زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن الكريم " أهل الكتاب " إلى الأرضية الأرحب والأوسع "المجتمعات الكتاب" ، فهي تفيدينا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسة والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنترولوجية ، فمصطلح مجتمعات اهل الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه^(٣) .

المخيال الإجتماعي IMAGINairesociale: استعار اركون هذه العبارة من "بيار انسار" ، لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلاً : ان مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة ، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي ، إضافة الى رموز الحاضر و" المارد العربي " والغد المنشود ... الخ ، والى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم "مخايل" متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكله الحسين بن علي {ع} الرمز المركزي فيه ، والمخيال السني الذي يسكنه "السلف الصالح " خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي ... الخ^(٤) .

(١) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية هامش المترجم ، مصدر سابق ، ص ١٨ .

(٢) ينظر ، اركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، مصدر سابق، ص ٢٤٥ .

(٣) ينظر، اركون ، محمد ، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق ، ص ٢٠ .

(٤) ينظر ، أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، ص ٤٩ .

المخيال أو المتخيل IMAGINAire : هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة وكانت هذه الثقافة معممة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني وهي اليوم معممة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً ، ثم بواسطة المدرسة ثانياً^(١).

المدونات النصية المفسرة : أي كتب التفسير، يرى أركون انه يوجد عدد من التفسير بقدر ما يوجد عدد من المفسرين ، بل وحتى من القراء ، القراء أيضاً مفسرون على طريقتهم الخاصة . وبهذا المعنى فانه لا يوجد سياج مغلق^(٢) .

المدونة النصية Corpus : تعني في علم اللسانيات ؛ مجموعة من العبارات الشفهية واللغوية التي جمعت لكي تشكل وحدة ما، وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصية التي تلفظ بها المعلم أو النبي {ص}، ثم ان هذه "المدونة النصية رسمية" في الإسلام كما الحالة في المسيحية أو اليهودية واقعة تحت سيطرة السلطة ، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام^(٣) .

مزاودة محاكائية Surencheremimétique: مصطلح انتروبولوجيا حديث من إختراع "رينيه جيرار" وهو يعني مزاودة عدة فئات داخل الايديولوجيات نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى ، انها تهدف الى تجيش المتخيل الإجتماعي للناس من أجل زجهم في انتفاضة أو ثورة ، ويشير أركون إلى أن تنافس الفرق الإسلامية التي كانت موجودة على الساحة قد أدى الى إنتاج ما يسميه بالعقول المتنافسة التي تصارعت من أجل السيطرة على السلطة ، فحاول كل عقل أن يبرهن من خلال المزايدة المحاكائية انه هو الأقرب الى فكر النبي {ص} والى تجربته^(٤) .

المستحيل التفكير فيه L Impensable : أي ما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية الثقافية ذاتها ، وذلك أما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي - الثقافي الموجود ، أو بسبب ان الذات المتكلمة "المؤلف" كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية للإكراهات المتجسدة بالايديولوجيا المسيطرة ، واما بسبب ان توتر الفكر

(١) ينظر ، أركون ، د. محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ؛ كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، هامش ص ٢١٤ .

(٢) ينظر ، أركون ، د محمد ، القران من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، هامش المترجم ، ص ١١٤ .

(٣) ينظر ، أركون ؛ محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ وينظر أيضاً أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٨ .

(٤) ينظر اركون محمد ، الاسلام الاخلاق والسياسة ، ص ٤٩-٥٠ .

يصل الى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد ومنطقة الكثافة التي لا يمكن سبر غورها للكائن^(١) .

التمثل incorporation: حيث أن كل ثقافة جديدة تتمثل وتستوعب بعض العناصر والقيم من الثقافة الموجودة قبلها ، والتي من دون تمثلها يستحيل على المجتمع الجديد أن تقوم له قائمة للإسلام بحسب أركون تمثل عناصر من الثقافة الجاهلية من مثل الكرم وقانون الشرف .
المغالطة التاريخية Anachronisme: خطأ منهجي مهم لا يكف أركون عن التحذير من الوقوع فيه ، وهو يمكن الباحث في أن يقرأ نصاً ما ، ينتمي الى عصر محدد ويفسره انطلاقاً من حاجته هو ، وفي الإشكاليات التي تشغل عصره ، أو أي عصر آخر^(٢) .

المنهجية السلبية : يقصد بها أركون دراسة كل ما يحذفه هذا العقل المؤسس والمؤسس على هيئة أطلاقية ونهائية من ساحة اهتمامه رامياً إياه في مهاوي البدع والضلال^(٣) .

المنهجية الفيلولوجية Methode philologique: إعتد هذه المنهجية الإستشراق الكلاسيكي كله، فهي تتمثل في تحقيق المخطوطات وطباعتها ، وقراءة النصوص قراءة لغوية تقليدية تكتفي بملاحقة التأثيرات التي تتركها النصوص السابقة على النصوص اللاحقة، ويرى أركون فيها منهجية تقدم قراءة محدودة ، وتقدم النص معنى واحد^(٤) .

المنهجية التقدمية - التراجعية rogressiveMethpde progressive : تفترض هذه المنهجية كخطوة أولى ، الرجوع الى الورا ، الى الماضي البعيد لمراقبة كل التلاعبات التي يتعرض لها الماضي من قبل الحاضر ، وبرأي أركون ان العودة إلى الماضي ضرورية لتحديد كل الأشياء التي انقضت ولم يعد لها اثر ، ولتحديد كل إنتاج فكري قد أهمل وطُمس ظلماً . أما الخطوة

(١) ينظر ، أركون، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٩ .

(٢) ينظر ، أركون ، محمد ، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) ينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩٢ ينظر أيضا ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ٨٧ ، وينظر ايضا ؛ هامش المترجم ، مصدر سابق ، ص ٩٠ .

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، دار الساقي ، هامش ٧ ، مصدر سابق ، ص ٣٠٢ وينظر ايضا ، العلمنة والدين ؛ الاسلام ، المسيحية ، الغرب ، مصدر سابق ، ص ١١٩ .

الثانية ، فتكمن في عدم إهمال أثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة ، لأنها لا تزال فاعلة تسهم في رسم المستقبل وتشكيله^(١) .

الممكن التفكير فيه La pensable : انه الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في فترة محددة بالنسبة الى أمة لغوية معينة ، يشكل الممكن التفكير فيه المجال الذي يسمح للعقل بأن يشتغل داخله ولا يجوز تخطيه .

الموضوعاتية التاريخية المتعالية transcendantale: هذا المصطلح من إبداع فوكو في كتابه اركيولوجيا المعرفة ،يعني به تأريخ الأفكار التقليدي كما كان سائداً في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين . لقد انتقد "فوكو" لموضوعاتية التاريخية المتعالية طارحاً "اركيولوجيا المعرفة " بديلاً منها ، أو منهج الحفريات^(٢) .

نص رسمي مغلق Cloture dogmatique close: عبارة تنطبق على جميع النصوص التأسيسية التي قدست في الفكر الاسلامي ورفعت الى مرتبة الذروة العليا للمشروعية أو للهيبة ان النص الرسمي المغلق والناجز هو مفهوم تأريخي ، ويدل على عمليات بلورة حصلت تاريخياً، وضعه أركون لكي يحلينا الى مستويات من التعبير ، ومحطات من المعنى ، ولحظات تاريخية من التوسع الدلالي والسيميائي^(٣) .

نقد العقل الإسلامي Critique de la raison islamique : يرى أركون إن أهم ما يقوم به المفكر المسلم في مجال نقد العقل الإسلامي يكمن في الانخراط في تلك المهمة المرعبة والتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظري وحدوده في المجال اللاهوتي - القانوني الذي حصر فيه من قبل الفقهاء ، الى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعرفية حتى ألآن من قبل التراث الإسلامي. يقصد أركون أيضاً بنقد العقل الإسلامي، تطبيق شروط التاريخية على هذا العقل ، وإدخاله حيز التأريخ^(٤) .

(١) ينظر أركون ، تأريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٩١ وينظر ايضاً ، أركون ، الإسلام العلمنة والدين المسيحية الغرب ، مصدر سابق ، ص ١١٩ ، وينظر ايضاً ، محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي مصدر سابق ، ص ٣٣٦ .

(٢) ينظر، أركون، محمد، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، مصدر سابق، الهامش ، ص ٥٦، وينظر ايضاً، أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق، الهامش ، ص ٢٧٥

(٣) ينظر ، أركون، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٦٤ . ، وينظر ايضاً ، محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٣ .

(٤) ينظر ، أركون ، محمد ، نحو تأريخ مقارنة للاديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص ٦٧ .

واقعية انطولوجية Realitenthologique : أنها عملية اعتبار الإيمان بعفو الله ، والوحي ، والمعجزات ... الخ ، وقائع حقيقية لا يمكن التوصل الى ضبطها عن طريق الحواس ، كما إنها لا تفسر انطلاقاً من قانون السببية ، فهي صحيحة وحقيقية أكثر من المعطيات الطبيعية .

الوحي La Revelation: يرى أركون ان الوحي يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة تعلم الإنسان بأنه كائن وسيط . لم يحصر أكون مفهوم الوحي بالديانات السماوية الثلاث إنما جعله يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وغيرهم ، بالإضافة الى مختلف الأصوات الكبرى التي قامت بتجسيد التجربة العلمية لفئة بشرية محددة (1) .

الوعي الممكن La conscience possible : يرى فيه أركون انه عبارة عن (استباق ديناميكي على مستقبل الوعي الحالي "الواقعي" ، ولكنه أيضا مجموعة الممكنات الاحتمالية التي هي في حالة مخاض داخل الوعي الجماعي ، والتي لا تتواصل إلى مرحلة التحقق على أرض الواقع لأنه ما من نبي ولا من قائد ولا مجموعة بشرية كانت قد منحتها كلامها أو كتابها أو مقدرتها الإستراتيجية ، او لأنه لم يتحقق بالنسبة لها، ذلك التلاقي العفوي والناجح بين أردة ما ومنعطف تاريخي ما ، كما تتحقق بالنسبة لغيرها) (2) ان (الوعي الممكن؛ مفهوم ضروري يجب طرحه بهدف تحجيم ، ولو بشكل نسبي ، الوعي التاريخي الذي انتصر ، كما يدعو أركون الى اعتبار تاريخ القرآن وكأنه انتصار لوعي الممكن على مجموعة أخرى من الوعي التي كان لها الأخرى حظاً في الانتصار أيضا ولكنها لم تنتصر) (3) .

(1) أركون ، محمد ، نزعة الانسنة ، مصدر سابق ، ص ٦١٠ . وينظر ، أركون ، محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، صدر سابق ، ص ٧

(2) أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص ١٤١ .

(3) أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مصدر سابق ، ص ٥٧٨

Summary:

Mohammed Arkoun is regarded as a contemporary Arab thinker who sought to give his intellectual product some privacy that differentiate his work from the work of others whether in reviewing the religious heritage, which follows multiple methodologies, or in reading the philosophical effects. He participated in setting and developing the concepts which could be the starting point for renewing the philosophy of religion.

The philosophy of religion with its concept, that has been previewed, tackles basic issues related to religion discussed by the philosophers in the researches related to Allah, revelation, sacredness and religious texts by using philosophical methods to answer the questions revolving around the queries of these concepts. Therefore, the philosopher needs a full understanding and realization of the philosophy and sciences related to the research as did Arkoun through employing the humanitarian studies or as he prefers to call them "the science of human and society" and used them in analysis, synthesis and criticism.

The philosopher has adopted several methods, but there still remains a significant sign in applying those methods. A man is not merely a previewer, but in fact he is a thinker and philosopher whose importance lies in his intellectual and philosophical potentials that he adopts.

Arkoun has adopted multiple-facet method in which he combined the structural, synthetic and historical aspects with the analytic method. He investigated the epistemological field to search for the religious knowledge and how to form it philosophically. He also has employed the outputs of the western humanitarian and scientific studies in his investigation of the Islamic thought through criticizing the study of the

negative phenomena in the history philologically revealing the historical misunderstanding through a methodology which he called " progressive-regressive methodology". He also referred to the dominated forces and groups or the marginal ones, in his opinion, and concentrated on the mind, imagination and memory.

Arkoun valued several characters and Arab intellectual works that were concerned with the Humans, science, philosophy and literature. His favorite model was the works of Abu Hayan Al-Tawheedi, Ibn Maskuna, Ibn Rushd and etc.. the oriental studies were present in his investigations even though he claimed that he criticized them, particularly those related to the history of writing the Holy Quran.

The applied Islamic works were his project including his hypothesizing and application of criticism. The practical aspect of the method is presented in it. The freedom of the thought has its boundaries which stops when it reaches the sacred issues. But, realizing the current difficulties which the Arab Islamic world peoples lived as well as the simplemindedness has made him criticize ignorance and challenge the philosophical query.

The environment in which Arkoun lived had its effect on his personality and intellectual tendencies which crystalized during the period when he was in Algeria and later on when he lived in France. Arkoun was of the limited-income people and he lived very poorly and believed in the tribal racism. Therefore, Arkoun sought to build his personality which made him later on an important figure in philosophy and Islamic thought.

□ □ Ministry □ of Higher Education
& Scientific Research
University of Kufa
Faculty of Arts



Philosophy of Religion in MOHAMMED ARKOUN Thought: An Analytic Study

A Thesis

Submitted to the Faculty of Education for Girls/
University of Kufa

As Partial Fulfillment of the Requirements for the
(Ph.D.) Degree in Philosophy

By

JASIM ALAQH SHIHAB

Supervised by

Asst. Prof. Dr. Sami Shaheed Mashkoo Al-Mayali

2015 A.D.

1436 A.H