تيارات العقلانية في الفكر السياسي العربي
Current of rationality in Arab political thought

أ.م.د. عبير سهام مهدي
جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية
Abeer seham mahdi
Baghdad university – college of political science

المستخلص

شهد الفكر العربي المعاصر تحولات عدة فرضتها بعض التيارات الفكرية والفلسفية الغربية، وأثرت في تكوينه وتحديد اتجاهاته، فضلا عن التحديات التي بات لزاماً عليه ان يتعامل معها ويمكن رد هذه التحديات الى عدة عوامل داخلية وخارجية أنتجت عدة تيارات تناولت موضوع العقلانية في الفكر العربي المعاصر، لعل أبرزها التيار الإصلاحي، التيار الليبرالي، والتيار العقلي النقدي.

Abstract

Saw Contemporary Arab Thought shifts several imposed by some Western intellectual and philosophical currents, and influenced the composition and identify trends, as well as the challenges that they increasingly have to contend with and can answer these challenges to several internal and external factors produced several streams addressed rationality topic in contemporary Arab thought, perhaps the most prominent of the reformist movement, the liberal trend, mental and current cash.

المقدمة

إذا تتبعنا تطور العقلانية وجدناها تيار ومنهج له تاريخ طويل، وموقف لقطاع كبير من المفكرين له جذوره في الحضارات القديمة، وقد بدأت كتيار وكمنهج فلسفي في الفلسفة اليونانية، مع سقراط وأفلاطون، كما حاول بعض فلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد المهاجمين لها مثل الكندي، الفارابي، وابن سينا الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامي والعقلانية اليونانية، وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ماوجد بينه وبين الوحي تعارض، فأنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل. وفي مطلع العصر الحديث، جاء ديكارت الذي يعده الكثيرون اباً للعقلانية الحديثة لأنه انطلق من الفكر العقلاني الخالص كمقدمة أولى استنبط منها الحقائق اليقينية، ثم تبع خطاه الكثير من الفلاسفة أمثال هيجل، وكانط، وليبنتز، وغيرهم.

أولا :أهمية البحث

تتأتى أهمية البحث من ان المنهج العقلاني ليس حكراً على مجتمع دون أخر، بل مارسته وتمارسه كل المجتمعات الحديثة بما فيها المجتمع الإسلامي، فمثلما نقول العقلانية الفرنسية يمكن القول: العقلانية الإسلامية... العقلانية الغربية... العقلانية العربية.

ثانيا: هدف البحث

مما لاشك فيه ان لكل دراسة علمية منهجية هدفا محددا يسعى الباحث جاهدا إلى الوصول إليه من خلال دراسته وبحثه،وهذه الدراسة شأنها شأن غيرها من الدراسات لها هدف معين، وهذا الهدف يكمن في التعرف على أهم التيارات التي عرفها الفكر السياسي العربي واهم إعلام ورواد كل تيار والمشاريع والأطروحات الفكرية التي قدمها كلا منهم.

ثالثا:مشكلة البحث

تقوم مشكلة البحث على سؤال مركزي مفاده: ان الفكر العربي خلال مسيرته الفكرية عرف تيارات مختلفة للعقلانية تبلورت خلاله أفكار كل تيار بوضوح وتنوعت مابين تيار إصلاحي وأخر ليبرالي وثالث علمي مادي ورابع عقلاني نقدي.

ومن السؤال العام تنبثق أسئلة فرعية وهي:

ماذا نعني بالعقل، وما العقلانية؟

هل استمر الفكر العربي في تبنيه للعقل خلال بحثه وتفكيره؟

أين وصل انتشار العقلانية في الفكر العربي المعاصر؟

هل وجدت تيارات مختلفة تمثل العقلانية في الفكر العربي المعاصر.

رابعا: منهجية البحث

مما لاشك فيه ان كل دراسة علمية أكاديمية لابد ان ترتكز على مناهج علمية لتقديم نتائج صحيحة عن الموضوع محل الدراسة والبحث، وهذه الدراسة لاتخرج عن ذلك السياق العلمي، فقد استثمرت المناهج البحثية التي تتطلبها إشكالية الدراسة، وفي هذا الشأن ارتكزت الدراسة على المنهج التاريخي ،كذلك على المنهج التحليلي الاستقرائي لاستقراء العقلانية ومدى تواجدها وكيفات طرحها في الفكر السياسي العربي، كذلك المنهج المقارن من اجل مقارنه الأفكار بغيرها من أفكار مفكرين آخرين من جهة أخرى.

المبحث الأول
ماهية العقلانية وتطورها التاريخي

العقلانية ليست مذهباً ولا نمطاً معرفياً واحداً، كما انه ليس مغلقاً يضم فريقاً من الأنصار، مثلماً الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلاً، بل هي نزعة ومنهج في التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل والفقهاء ورجال الدين داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مولين العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أو في فهم العالم أو في حالة الفلسفة والفقه الإسلامي في تحكيم الشرع والاجتهاد في فهم الوحي وتنزيله وتطبيق السنة، وتأصيل بعدها الإنساني والاجتماعي فيما وراء سياقهما التاريخي.

وعليه انقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم العقلانية في اللغة والاصطلاح

بما ان العقلانية هي نتاج العقل، فمن المنهجية ان نبدأها بتحديد مفهوم العقل لننتقل بعدها الى تحديد مفهوم العقلانية.

أولا: مفهوم العقل لغة واصطلاحا

ان اللغة العربية غنية جداً بالمفردات التي تعني العقل، فقد تعني الحجر، الحلم، القلب، اللب العلم، والفؤاد وغيرها... فقد وردت هذه العبارات رغم أنها مترادفة ولكن لكل واحدة منها مرادفة للعقل من زاوية معينة، ومايلاحظ ان اللغة العربية تناولته سواء على لسان شعراء الجاهلية أو إثناء الدعوة الإسلامية [١].

وقد اجمع اغلب علماء اللغة العربية ومعهم بعض فلاسفة اللغة ان (عقل) هي مصدر الفعل (عقل) وبالتالي وبما ان المصدر يدل في الغالب على حدث ما مجرداً من الزمان والمكان، والذي يعني انه اسم لا وجود لذات له في الخارج، فالحدث هو الأمر الذي يقوم به الفاعل[٢]. يرى (ابن حزم) ان العقل مخلوق محّدث، وهو قوة من قوى النفس ولامناص من ربط العقل بالمعقول، والمعقول باللامعقول في كل قضية. ومن ثم فأن كل الحكم على العقل هو أيضا حكم على اللامعقول، فلا فهم بدون حكم، ولاحكم بدون تمييز، والتمييز هو تحديد الفرق داخل وخارج المسألة، فالصفات والتمييز من صفات العالم المعقول[٣].

تطرق اندريه لالاند في معجمه الضخم لمفهوم العقل تحت عنوان(Raison)، فمن حيث اشتقاقه اللغوي اعتقد انه اشتق من جذر(Rat) التي يماثلها بجذر بلفظ(Art) والتي تكون قد تفرعت من (Ars) و (Artus) اللاتينيتين اللتين تعنيان كل مايتناسق ويتجانس فيصبح متماسكاً وصلباً. اما(Ratus) فتعني معنيين مؤكد ومثبت واللذان يستعملان إما إثناء الكلام على شى ما او عن شخص ما، وقد تعود إلى مصطلح(Ratis) التي تعني

(١) محمد هشام سلطان، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة الرحاب، الجزائر، ١٩٨٨، ص ٢٤.
(٢) نايف معروف، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦.
(٣) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٥٧.

حزمة من القطع الخشبية، بينما(Ratio) فتعني عدة معان، المعنى الأول تعني: منظومة أفكار مترابطة، إما المعنى الثاني: فتعني الحساب، إما المعنى الثالث فهو الاستدلال[٤]، ويرجع(اندريه لالاند) المعنى الثاني والذي يعني الحساب مستدلاً على ذلك من خلال مايوحيه التعبير القديم(كتاب العقل) الذي فسره على انه يعني:(حسابات وتحقق مفصل من العائدات والنفقات لمجرى حياة بيتية)، وقد وافقه في ذلك(إدغار موران) في مقالته الموسومة(من اجل عقل متفتح)[٥] ، ليقر لالاند بعدها بتطور هذا اللفظ في اتجاهين مختلفين وأحيانا متناقضين: الاتجاه الأول الذي يطلق على الملكة العقلية التي لها القدرة على تنظيم الاختبارات أو الأدلة ثم إقامة البراهين على ذلك، إما الاتجاه الثاني فيقال على ملكة تقرير المطلق ومعرفة الكون وتقديم الأسس[٦]،أما اصطلاحاً فقد أورد(لالاند) لكلمة(Raison) عدة مرادفات منها العقل، الملكة، والسبب، والعلة ثم ربطها بخمسة تعريفات فجمعها في النقاط التالية[٧]:

١. فكر واعتقاد.
٢. معرفة طبيعية أو فطره.
٣. فاعلية الفكر، الروح.
٤. تنظيم المدركات.
٥. ملكة التمييز بين الخير والشر، الخطأ والصواب، القبح والجمال.

ولتحديده فقد قسم إلى نوعين هما:

العقل المكون(العقل المنشأ)، ويتصف هذا العقل بالتغير، بمعنى يتغير من عصر الى أخر، ومن مهنة إلى أخرى[٨]، لهذا اعتبره الجابري(منظومة القواعد المقدرة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطي لها خلال الفترة قيمة مطلقة)[٩]،بعبارة أخرى هو عبارة عن (مجموعة من المبادئ الثابتة الجامدة كمبدأ الذاتية أو الهوية)[١٠].

العقل المكون(المنشأ)، وقد أضاف إليه(الجابري) مصطلح(الفاعل) ليثبت دوره كنشاط حين البحث والدراسة، ومن ثم اعتبره الخاصية التي تجعل الإنسان يتميز عن بقية الحيوانات الأخرى إلى درجة انه وصفه بالقوة الناطقة التي كان يقول بها القدماء[١١]، وهو في نظر(لالاند) عبارة عن:(تلك الملكة التي يستطيع بها كل إنسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس)[١٢]،

(٤) نقلاً عن: علي بوقليع، العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي، أطروحة دكتوراه(غير منشورة)،مقدمة الى كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة منتوري قسطنطينية، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ٦.
(٥) أدغار موران، من اجل عقل منفتح، في تسأولات الفكر المعاصر، ترجمة:(محمد سبيلا)، دار الامان، الرباط، ١٩٨٧، ص ٥.
(٦) علي بوقليع، مصدر سبق ذكره، ص ٧.
(٧) لالاند، موسوعة الفلسفية، ترجمة:(خليل احمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ص ١١٦٧.
(٨) لالاند، العقل والمعايير، ترجمة:(نظمي لوقا)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٢.
(٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٥.
(١٠) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٠٧.
(١١) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.
(١٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما اعتبره(عبدو الحلو): (القوة الذهنية الثابتة عبر تغير مجال الإدراك، لكنها واحدة لدى الجميع، القادرة على استخلاص المبادئ الكلية الضرورية من خلال إدراك العلاقات بين الأمور)[١٣].

وعلى الرغم من هذا التقسيم النظري للعقل فأن(لالاند) يربط بينهما ربطاً محكماً إلى درجة الاعتراف بوجود علاقة تأثير وتأثر بينهما، فإذا سلمنا بأن العقل عبارة عن مبادئ وقواعد فأن الذي أنشأها وينشئها هو العقل المكون، كما ان العقل المكون يتطلب عقلاً مكوناً، ومن ثم فأن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد جاهزة، بمعنى انه لكي يكون فعالاً لابد من ان ينطلق من عقل سائد[١٤].

أما العقل في الفلسفة الألمانية عموماً وفلسفة مدرسة فرانكفورت خصوصاً فقد انتقدت العقل بواسطة العقل، بمعنى أنها انتقدت العقل الانواري الذي هيمن على الإنسان، كما انتقدت فلسفته التي لم تكتف بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقيا والكنيسة، بل اعترفت له أيضا بقدرته ودوره في تنظيم الحياة ككل[١٥]، ويظهر ذلك من خلال نقدها للعقل الهيجلي الذي وصف بأنه(فكر جدلي) والذي يعني المحو المطلق لعالم الرأي المشترك، وبالتالي تكمن مهمة التاريخ عند هيجل عن العقل وفيه أيضا.

ثانيا: مفهوم العقلانية لغة واصطلاحا

تشتق كلمة العقلانية من الاسم اللاتيني(Ration) ومعناه العقل، وهكذا يفهم من كلمة العقلاني عموماً انه الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية خاصة ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاجة العقلية وأهميتها[١٦]، في اللغة الانكليزية كلمة(Rationality) تعني عقلانية، اما(Rationalism) فتعني التفسيرات العقلية او مدرسة فكرية تؤمن بالعقلانية[١٧] .

اصطلاحاً يرجع بعضهم مصطلح العقلانية إلى القرن السابع عشر، فهناك من يذكر انه مصطلح ظهر في الماضي، ولاسيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكان مصطلح عقلاني يستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للاكليروس والرافضة لدينهم[١٨]، فالعقلانيون هم الذين يتعاملون مع كل ماحولهم من علوم وطبيعة واديان وتاريخ وقيم لاعلى أساس الإتباع أو التقليد بل على أساس الالتزام بمبادئ منطقية وعقلانية يتعامل من خلالها مع كل القضايا بتجرد وعقل[١٩]

وردت العقلانية تحت اسم(المذهب العقلي) في الموسوعة الفلسفية المختصرة،

(١٣) عبدو حلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٥٠.
(١٤) محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.
(١٥) محمد الجلالي، الأسس النقدية لمدرسة فرانكفورت، الموقع على الرابط: www.social.subject-line.com
(١٦) كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة:(محمود منقذ الهاشمي)، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧، ص ١٣
(١٧) جويس.م. هوكنز، وجون وستون، وجوليا سوانل، قاموس أكسفورد المحيط، ترجمة وتحرير:(عمر الايوبي وآخرون)، أكاديميا، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٨٧٩.
(١٨) كوتنغهام، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.
(١٩) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٤٤.

إذ أعطت الموسوعة عدة تعاريف للعقلانية احدها فلسفي، والثاني ديني، والثالث عرفته بنقيضه وهو المذهب التجريبي، فالبنسبة للتعريف الفلسفي والمنطقي أوردت هذا التعريف:(هو مايميز النظرية الفلسفية حين تزعم انه عن طريق الاستدلال العقلي الخالص، وبغير اللجوء إلى إيه مقدمات تجريبية يمكننا ان نصل إلى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم، إما التعريف الثاني الذي يمثل موقف بعض المتدينين واللاهوتيين فقد أوردته على انه استعمال معروف، إذ تشير هذه الكلمة إلى:(الرأي القائل بأنه لايجوز الإيمان بخوارق الطبيعة، وان الدعاوي الدينية ينبغي ان تختبر بمحك عقلي)، بينما التعريف الثالث، فأنها عرفت المذهب العقلي بنقيضه بالقول:(والمذهب العقلي على النقيض من المذهب التجريبي، وهو المذهب القائل بأن التجربة أساس ضروري لمعرفتنا كلها)[٢٠].

إما موسوعة(لالاند) الفلسفية فقد عرفت العقلانية بأنها:(المذهب المقر بأنه لاشى يوجد بدون ان يكون له موجب معقول، بحيث يصبح قانوناً، لينتهي في الأخير إلى استخلاص المقارنة بين مصادر المعرفة بحيث يجعل هذا المذهب– إي العقلانية– مقابل التجريبية)[٢١].

ويمكن تعريف العقلانية بأنها:(فلسفة إخضاع جميع المعارف والعلوم إلى منطق العقل، وإدراك ان كل مايدركه العقل هو نسبي وهذا مما يجعل الأفكار قابلة للنقد والتطوير). شكلت العقلانية تياراً فكرياً جعل العقل الأداة الأولى لتحصيل المعرفة مقابل التجريبية التي تجعل الحواس مصدر المعرفة الأول وقد نهضت العقلانية في إعقاب حركتي النهضة والإصلاح الديني في أوربا، وكان هذا التغيير تعبيراً فلسفياً عن الأماني والأهداف للطبقة البرجوازية المثقفة الناشئة في وسط كان يتصف بالدوغمائية، وبحلول القرن الثامن عشر وحدوث تطور اقتصادي وفني وتقني سريعين أخذت العقلانية تتجه نحو إيجاد علاقة وثيقة بين التطور الروحي المتمثل بالبروتستانتية والتطور الاقتصادي والاجتماعي المتمثل بالليبرالية، ومهما يكن من أمر فان العقلانية ظلت في جميع جوانبها وأنماطها واتجاهاتها تتحرك ضمن أطار النظام الرأسمالي وتضفي صفة الشرعية على عناصره الجوهرية[٢٢].

المطلب الثاني: التطور التاريخي للعقلانية

أولا : التطور التاريخي للعقلانية في الفكر السياسي الغربي

تعد العقلانية نتاج تطور تاريخي أسهمت ثلاثة عوامل في التمهيد له في الفكر الغربي وهي:

١–التحولات الداخلية التي شهدتها الكنيسة: لقد كانت لحركة الإصلاح الديني التي قادها (مارت لوثر) و(كالفن) دورها في رفض مبدأ الوساطة وإقرار حق الفرد في التحرر من قيود التعصب والتعاليم الكنسية انتصار للفكر وأهله[٢٣]، وقد اثر مبدأ التسامح

(٢٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة:(فؤاد كامل وآخرون)، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ٤١٨

(٢١) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨٩.

(٢٢) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩،ص ١٣٢.

(٢٣) ينظر: فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣١.

تأثيراً مباشراً في دفع مسيرة الفكر الغربي وتشجيع العلوم خاصة بعد قيام كنائس وطنية مستقلة وهو ما(خطا بأوربا في اتجاه تحول نوعي مهم دفع روح التجديد، ورسخ مظاهر التسامح وحفز العلماء على الثورة على الميتافيزيقيا وتعاليم الكهنوت المتحجرة)[٢٤] .ومن اللافت للانتباه ان العقلانية لم تكن معزولة عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية إذ سعت البرجوازية الصاعدة التي كانت منازعة للارستقراطية التي تمثل المبادئ الجديدة للثورة السياسية وترسيخها، ولعل أهم هذه القيم ماسعت إلى إلصاقه بالفرد[٢٥]،ففكرة التقدم ومناوئتها للتقليد كانت حافزاً لنشأة الإنسان الجديد الذي تتحدد ماهيته بما يفعل لا بانتسابه إلى تراث طبقي وبذلك أعطى الاعتبار لمفهوم الحركة والتغير قياساً إلى ماكان ثابتاً مستمراً في دورة التقليد المكررة.

٢-المسيرة التي شهدتها العلوم: ان سمات التقدم مرتبطة بالمناخ الفكري والعلمي للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فلا يخفى التطور المهم الذي شهدته العلوم بمختلف أصنافها في تلك الفترة، وهو تطور أثمر معارف جديدة كان لها دور في أغناء الفكر الغربي وتشجيع العلوم في جانبها التجريبي، ولعل أهم حلقات هذا التطور مشروع(ديكارت) العقلاني، ونظرية (دارون) حول النشوء والارتقاء، إلى جانب مذهب (ماركس) الفلسفي المادي[٢٦]، وقد طبع هولاء الثلاثة بذلك عصر الأنوار في القرن التاسع عشر رغم اختلاف انتمائهم الزمني، وقد كان لهذه المسيرة تأثير وإبعاد والدليل على ذلك إمكانية تفسير الإنسان العالم دون الحاجة إلى الله واكتشاف ان الطبيعة قادرة على السير بقوانينها الخاصة دون الحاجة إلى عامل خارجي غيبي ايماناً بميكانيكيتها الذاتية وديناميتها المضافة[٢٧]، وقد أدى هذا إلى الضرب في الأرض والقيام باكتشافات عديدة لمجالات قلبت موازين القوى وأسست لمفاهيم الثروة والملكية، فانفتحت بهذا ملكة العقل على الواقع، وصارت بنية جدلية مفتوحة على المتغير ايماناً بنسبية الحقيقة وتاريخيتها، في مثل هذا الإطار من السيطرة المعرفية ومصاحبها من ثورات سياسية، امتلك الإنسان قدرة مطلقة على تسيير شؤونه وتغيير واقعه بنفسه حسب الأهداف التي يرسمها دون انتظار لرحمة السماء او مصادفة الأقدار، ان مثل هذه النزعة تحل الإنسان محلاً محورياً بعده فاعلاً صانعاً للتاريخ في قطيعة جذرية عن التصور اللاهوتي للكون، فهذا الإيمان بالعقل إعلان انتقال من حضارة الإلهة والأنبياء إلى حضارة الإنسان المؤمن بإرادته وقدرته على تغيير العالم وإعادة صياغته على ضوء المعارف والملابسات التاريخية.

٣-الثورة الصناعية التقنية: ان الثورة الصناعية التقنية دليل مادي على تغيير مفهوم العقل والمعرفة والإنسان، فقد مكنت الإنسان بصورة ملموسة لمزيد من التحكم في الطبيعة وإخضاعها لحاجاته من خلال عقلانية اداتية برغماتية، وقد سعت كذلك إلى إعادة هيكلة الحياة الفردية والجماعية التي أصبحت تستقطبها مؤسسة الدولة الحديثة، لقد رافق العقلانية تغيير في خارطة المجتمع فتركت التركيبات القديمة المرتبطة بالكنيسة

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٢٥) جاك لوغان، التاريخ الجديد، ترجمة:(محمد طاهر المنصوري)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٠٠.
(٢٦) ينظر: سالم يفوت، ابيستمولوجيا العقل الحديث، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص ٦٥.
(٢٧) محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢١.

والملكية مكانها لتركيبات جديدة أثمرتها ثورة أنماط الإنتاج التي تنهض بها برجوازية أو عمالية أو فئات بسيطة[٢٨].

وهكذا فان العقلانية الغربية بهذا مفهوم شامل وهو ثمرة ثورات عدة وتحولات شهدتها عدة مجالات في الدين والفكر والعلوم والتقنية والسياسة والاجتماع، أنها(مظهر من مظاهر الحداثة وصورة مستحدثة لكيفية التعامل مع الواقع والكون والقيم بالاستناد إلى مرجعية بشرية).

المطلب الثاني:التطور التاريخي للعقلانية في الفكر السياسي العربي

عرف العرب العقلانية من خلال اتصالهم بالغرب واطلاعهم على المذاهب الفكرية فيه التي ظهرت منذ عصر التنوير وحتى اليوم، إذ دخلت إلى الفكر العربي عن طريق مثقفين من أصول اجتماعية ودينية متميزة درسوا العلوم الحديثة في الغرب والموا بنتاجاتها الفكرية وبحضارتها،وع الاجتياح الغربي للوطن العربي والسيطرة على أقطاره في إعقاب الحرب العالمية الأولى والتحكم بمقدراته وموارده الطبيعية فُرضت أنماط من الحكم والإدارة والاقتصاد والتعليم من قبل الدول الأوربية على العرب، كانت نخب عربية قد اطلعت على أفكار عصر التنوير الاوربي التي نمت وازدهرت في القرن الثامن عشر رافعة شعار التسامح، وقبول الرأي الأخر وحرية المعتقد والتحرر[٢٩] من كل الأغلال التي تقيد الفكر والتعبير، وإعلاء شأن العقل وعده الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، ورفع شأن العلم، فأعجبت النخب العربية بهذه المبادئ والأفكار والقيم وتبنتها ودافعت عنها وبشرت بها في الأوساط العربية المتعلمة،وكانت قضية المتنورين العرب هي اللحاق بالغرب والتخلص من الاستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي والاجتماعي،واعتقدوا ان ذلك لايتم إلا باعتناق الحرية والتسامح والعقلانية والموضوعية [٣٠].

وهكذا شكل فكر النهضة والتنوير في العالم العربي حالة من الحدس الشعوري أو الوعي المأزوم بواقع الانحطاط العمومي لحال العرب والمسلمين، فضلا عن كونه محاولة لمقاربه فكرية نظرية في سؤال التقدم والتأخر وتم خلال المائة والخمسون سنه الماضية تكريس تصورات ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف حقولها، الأمر الذي فرض قراءات محدده لتاريخ هذه الثقافة، استشراقية أو سلفية أو دينية أو قومية أو ماركسية كانت انعكاسا مباشرا لمجموع التيارات الفكرية والسياسية التي تحكمت لمدة طويلة في عملية الصراع الفكري في الثقافة العربية[٣١].

وفي إطار هذا الواقع الثقافي العربي تشكل العقل النهضوي وبرزت فاعليته، ولكنه بقى هو ذات العقل الذي اشتغل على إعادة رسم وإنتاج الثقافة العربية التي ترتد إلى التراث الكلاسيكي بشكل أساسي[٣٢]،وخلال الحقبة الزمنية الممتدة من جيل المفكرين

(٢٨) ينظر: السيد ولد أباه، حوار العقلانية في الفكر الغربي المعاصر، في ٢٠١٨/٩/٣:www.classic.aawsat.com
(٢٩) علي محافظة، العقلانية والتنوير في الفكر العربي، في ٢٠١٥/١٢/١٠:www.aljaredalh.com
(٣٠) المصدر نفسه.
(٣١) ضرار بني ياسين، العقلانية وإشكالية النهضة ، في ٢٠٢١/٨/٢٢:www.arabphilosophers.com
(٣٢) المصدر نفسه.

الإصلاحيين العرب وأنتهاءً بالمفكرين العرب المعاصرين ظهرت تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي وذهبت في اتجاهات عده دعا بعضها إلى النقد العقلاني من المنظور الفلسفي إي إخضاع المسلمات والإحكام الجاهزة للمساءلة والشك، وذهب البعض الأخر إلى النظرة العلمية الموضوعية على مختلف شؤون الحياة، ورأى فريق أخر ان العقلانية المطلوبة تكمن في تحرير ثقافتنا من الأوهام والأساطير من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية في نقد الثقافة السائدة [٣٣].

من خلال ماتقدم يمكن ان نستنتج ان العقلانية ليست واحده المفهوم، كما ان العقل ليس الأداة الوحيدة لها وإنما تتطور بتطور المجتمعات من جهة، والعلم من جهة ثانية، لذلك نجد (عقلانية تقليدية) قالت بها الكثير من الحضارات القديمة مثل الحضارة اليونانية التي وظفت العقل على جميع الاصعده والمجالات خصوصا في المجال الميتافيزيقي[٣٤]. ،كما كان للمسلمين عقلانية أيضا وان كانت تختلف في موضوعها عن العقلانية اليونانية التي يمكن ان نسميها (عقلانية ميتافيزيقية)، بينما العقلانية العربية الإسلامية هي مزيج من العقلانية الميتافيزيقية اليونانية مضافا إليها عقلانية مستمدة من الدين الإسلامي،ولهذا يمكن ان نسميها (العقلانية الدينية)، نظرا لأنهم وظفوا العقل في توضيح وشرح وفهم الدين، ودليلنا على ذلك ماقدمه اغلب الفلاسفة واغلب مفكري الفرق الإسلامية ، كما لاننسى عقلانية دينية أخرى كانت مسيطرة على الساحة الثقافة في العالم المسيحي بقيادة أوغسطين وحتى فرانسيس بيكون لم يستطع ان يتخلص منها رغم انه ذو نزعة علمية في طرح أفكاره.

(٣٣) وفاء الرشيد، حرروا عقولكم ،في ٢٠٢١/٤/١٠: www.awatan.com.sa/article/1073349

(٣٤) رغم وجود الكثير من المفكرين من يميزون بين الفلسفة المثالية والفلسفة العقلانية، إلا ان الوضعية المنطقية والتجريبية المنطقية لاترى فرقا بينهما باعتبارهما يلتقيان في ان العقل هو مصدر المعارف والمبادئ.

المبحث الثاني
تيارات العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر

شهد الفكر العربي المعاصر تحولات عدة فرضتها بعض التيارات الفكرية والفلسفية الغربية، وأثرت في تكوينه وتحديد اتجاهاته، فضلاً عن التحديات التي بات لزاماً عليه ان يتعامل معها ومن الممكن رد هذه التحديات غالى عوامل داخلية تتصف بالتخلف الثقافي والفكري والعلمي، وبالفشل الذي منيت به الدولة الوطنية على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي.. والى عوامل خارجية أبرزها الحداثة ومشتقاتها، كالديمقراطية، العلمانية، التحديث، العقلانية، التقدم العلمي، وحقوق الإنسان. وفي هذا الخصوص برزت عدة تيارات تناولت موضوع العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر والتي تم تقسيمها إلى ثلاث تيارات سوف نتناولها في هذا المبحث وضمن ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول:التيار الإصلاحي (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا)

شهد العالم العربي الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر موجات من الحركات الاجتماعية والفكرية والتيارات الدينية العقلية والنهضوية والتنويرية، التي تنادي بالإصلاح والحداثة، العصرنة، والتجديد الديني، ومن منطلق الرغبة العربية والإسلامية في الإجابة على أسئلة النهضة الحديثة بتجاوز التخلف وتحقيق التقدم اتجه المفكرون إلى الأخذ بالمفاهيم الغربية فيما يخص مفهوم التغيير، واخذ كل واحد منهم يطرح فكرة الإصلاح بحسب ثقافته وظروف بيئته ومن ابرزهم جمال الدين الأفغاني، وتلاميذه محمد عبده ، ومحمد رشيد رضا.

يعد جمال الدين الأفغاني رائد فكرة التغيير والثورة في التاريخ العربي الإسلامي الحديث التي تجلت في مواقفه وأرائه الصريحة حول ضرورة إسقاط الحاكم الظالم وغير القادر على تأمين العدالة والحرية وحماية ديار الإسلام(٣٥)، وحاول التوفيق بين الحرية والحياة الديمقراطية المستمدة من مبادئ الثورة الفرنسية من جهة، وبين نظام الشورى في الإسلام من جهة أخرى(٣٦)، وحث الأفغاني الشعوب الإسلامية على المطالبة بحقوقها المسلوبة، وأهمها الحرية والاستقلال، مؤكداً ان الحرية تؤخذ ولاتوهب(٣٧).

جاء الأفغاني ليؤكد على هذا التيار العقلاني التنويري، فدعا إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، ونادى(بالقياس والاجتهاد) على ماينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وإحكامه مثلما نادى بالتوفيق بين العلم والإيمان(٣٨)، ورأى ان لإخلاف بين ماجاء في القرآن والحقائق العلمية، إما إذا برز خلاف ما فلابد من اللجوء إلى التأويل، وأكد ضرورة اطلاع الفقهاء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة

(٣٥) احمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٦-٧١.
(٣٦) علي محافظة، حركات الإصلاح والتجديد في الوطن العربي والتحديات التي تواجهه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١١، ص ٤٤.
(٣٧) المصدر نفسه،ص٤٥.
(٣٨) مرتضى مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١،ص ٦١.

وقبول مايتفق والشريعة الإسلامية منها ويفيد المسلمين في حياتهم ورفض مايتعارض وعقيدتهم بالحجج العقلية والبراهين المنطقية آمن بأن الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني(٣٩).

ويمكن اختصار مشروعه الإصلاحي في هدفين هما:

الأول: بعث الشرق وتنقيته عقيدته وتكوينه تربوياً وعلمياً.

والثاني:مناهضة الاحتلال الأجنبي.

إما محمد عبده تلميذ الأفغاني ورفيقه فأنه تبنى فكرة الثورة ثم عاد واستبدلها بفكرة الإصلاح التربوي المتدرج(٤٠)، إما الإصلاح السياسي فأن عبده اعتقد انه يقوم على ركيزتين هما: إصلاح الدولة ومؤسساتها لاسيما مؤسساتها التعليمية، والأخرى فتح باب الاجتهاد على أوسع نطاق واعتماد العقل والعلم أساسا لفهم الإسلام(٤١)، كانت نقطة الانطلاق عند عبده في تفكيره هو الانحلال الداخلي والحاجة إلى التجديد في الإسلام، والمجتمع المثالي الذي أراده محمد عبده هو مجتمع يسوده العقل، ذلك ان المسلم الحق في نظره، هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين والمجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ويفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام، (٤٢) ودعا إلى تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول، وهاجم التقليد والمقلدين، ودعا إلى إعادة النظر في المذاهب الإسلامية في ضوء الفكر الحديث، او التوفيق بين العلم والدين، ولايذهب عبده بالعقلانية إلى أقصى مداها، لأنه يرى ان للعقل حدوداً لايجوز له ان يتعداها وغلبت مقتضيات الإصلاح الاجتماعي والتصدي للتحديات التي فرضتها الحداثة، ولاسيما شيوع النزعة العلمية وانتشار العلمانية على عبدة في تفسيره للقرآن الكريم ودعوته الإصلاحية الإسلامية(٤٣). إما الشيخ محمد رشيد رضا فيعد امتدادا للأفغاني ومحمد عبده، ومن المتأثرين بأفكارهما الإصلاحية.

واجه محمد رشيد رضا خلال فترة تكوينه الفكري، ظروفاً كان لها الأثر الكبير في تحديد سلوكه وتوجهاته الفكرية، فالخلافة الإسلامية بدأت تنهار تدريجياً إمام تكالب الاستعمار الغربي، نتيجة ضعف الدولة العثمانية وانحطاطها، في الوقت نفسه بدأت الصهيونية بتنفيذ مخططاتها للسيطرة على فلسطين واغتصابها في مقابل تخاذل حكام المسلمين تجاه تلك التطورات، وعدم اكتراثهم بها، كل تلك العوامل جعلته يشعر بمسؤولية الشرعية والإنسانية للقيام بواجب الإصلاح(٤٤).

واتساقاً مع ماتقدم فقد عد محمد رشيد رضا شأنه في ذلك شأن(الأفغاني) ومحمد عبده الجمود والتقليد من أشد الإخطار التي يتعرض لها المجتمع الإسلامي، الذي هو بأشد الحاجة لقوانين شرعية جديدة، يتمكن بها من مواجهة الحضارة الجديدة التي أساسها العقل، والتي بدأت تجتاح العالم الإسلامي آنذاك، لذا دعا إلى إجراء تعديل في الشريعة

(٣٩) فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، دار القلم، القاهرة، د.ت، ص ٢٤٦.

(٤٠) علي محافظة، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥-٤٨.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٢) عباس أرحيله، حركة الإصلاح في العالم الإسلامي،في٢٠١٥/١/٢٣ www.rhilaabas.arabblogs.com.

(٤٣) علي محافظة، العقلانية والتنوير في الفكر العربي، في ٢٠١٥/٢/١٠: www.aljaredalh.com.

(٤٤) ينظر : http://alhiwarmagazine.blogspot.com

الإسلامية، من خلال تأسيس مذهب إسلامي جديد، يستنبط بالاعتماد على المذاهب الأربعة القائمة... يفهمه جميع المسلمين ويكون أكثر ملائمة مع تطورات العصر وهو بهذا التوجه يدعو لفتح باب الاجتهاد، لإصلاح الفكر الإسلامي وتجديده[٤٥]، ويعد محمد رشيد رضا المنظر الأول للحكومة الإسلامية بمعناها الحديث، وابرز المصلحين الإسلاميين الذين أرسوا مبادئ ماسمي بـ(الإسلام السياسي)، لذلك دعا إلى إقامة الدولة الإسلامية التي لاتفصل بين الدين والدولة، وان إقامتها هو السبيل الوحيد لإصلاح الشريعة الإسلامية، لان الإسلام بطبيعته دين السيادة والسياسة والحكم[٤٦]،مما سبق نستنتج ان الأفغاني وعبده كانا يتفقان في الغاية ويختلفان في الوسيلة، إذ كان الجانب السياسي طاغياً على فكر الأفغاني، بينما ركز عبده على أصلاح الفرد والمجتمع بالتربية والوعظ والإرشاد، إي ان الأول اخذ بفكرة الثورة السياسية منطلقاً للتغيير الشامل، بينما اخذ الأخر بفكرة الإحياء المتدرج للوعي والعاطفة الدينية.

المطلب الثاني:التيار الليبرالي(رفاعة رافع الطهطاوي،عبد الرحمن الكواكبي، وفرانسيس مراش)

من رواد هذا التيار شيخ الأزهر رفاعة رافع الطهطاوي الذي قضى في باريس خمس سنوات تعلم من خلالها الفرنسية ونهل من كتب التأريخ والاجتماع والجغرافية والرياضيات والقانون والفلسفة والأدب والفنون الحربية، تركت أفكار الثورة الفرنسية رواسب عميقة داخل نفسه بالرغم من تعليمه الأزهري السابق فقد كان يعتقد ان المجتمع الصالح، هو المجتمع المبني على أسس العدالة، وان الهدف من الحكومات هو رعاية مصالح المحكومين، وان الشعب لابد له من المشاركة في الحكم، لذلك يجب إعداد إفراد الشعب لهذا الغرض[٤٧]، وقد أولى الطهطاوي العقل اهتمامه فقال:(ان الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل، يميز به الحق من الباطل.. فالعقل النير رسول قّبل واسطة النبي المرسل)، وقال أيضا:(فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق...)[٤٨] ، وكان يرى ان القانون يجب ان يكون ديناميكي يتغير تبعاً للظروف، وان الحكام الصالحين في وقت ما، ليسوا بالضرورة صالحين في كل وقت وان حب الوطن هو أساس كل الأخلاق السياسية[٤٩].

لم تخرج نظرية الطهطاوي في التعليم عن التعاليم الإسلامية، فقد كانت السنة وأحاديث الصحابة في أمثلته وكتاباته، لكنه أعطى السنة وسير الصحابة بعداً ومفهوماً جديدين، لان الحكومات الإسلامية في ذلك الوقت، كانت حكومات اوتوقراطية من الصعب تغييرها إلى حكومات ديمقراطية ليبرالية على النمط الأوربي دفعة واحدة، لذلك

(٤٥) علي محافظة، العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره.
(٤٦) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة:(كريم عزقول)، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٨٧.
(٤٧) محمد زكريا توفيق، رفاعة الطهطاوي رائد من رواد عصر النهضة والفكر الليبرالي، في ٢٠٠٩/٢/١٧ http;//ssrcaw.org.
(٤٨) علي محافظة، العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره.
(٤٩) محمد زكريا، مصدر سبق ذكره.

كان ينادي بالإصلاح التدريجي في نظام الحكم، فالحاكم يجب ان تكون سلطاته مقيدة بالقوانين، والحكومة يجب ان تكون مسؤولة إمام ممثلي الشعب [٥٠]،دعا إلى الانفتاح على الحضارة الأوربية الحديثة فيما لايخالف ثوابت شريعة الإسلام، وبالرغم من إعجابه بالحضارة الأوربية، أدرك خطورة الاحتواء والتبعية لتلك الحضارة، فدعا إلى التمسك بالسيادة والاستقلال، ورأى ان يبدأ الشرق من حيث انتهت أوربا، فطالب بتحقيق الحرية الأوربية في جميع المجالات الحيوية، ودعا ان يصبح الشرق ليبرالياً في سياسته وفي اقتصاده بإقامة الشركات وإنشاء البنوك، واعتبر حرية الفلاحة والتجارة والصناعة أعظم ماينبغي تحريره في المملكة المتمدنة حيث تتحقق أعظم المنافع العمومية[٥١].

ومن رواد التيار الليبرالي أيضا عبد الرحمن الكواكبي الذي يعد رائد فكرة القومية العربية، كما يعد أول من عالج مسألة الاستبداد بعمق وشمول وقد طرح مفهومه للتغيير والإصلاح من خلال نظريته في الاستبداد، لكنه فضل أسلوب المقاومة المتدرجة لقوى الاستبداد لتتمكن الأمة من تكوين البدائل السياسية الناضجة والقادرة على مواكبة حركة التحديث العالمية وتخليص النفوس من أثار الاستبداد المحطمة لقوى العقل ونوازع الأخلاق، ومن ثم الدخول في مرحلة الثورة [٥٢].ويلاحظ ان الكواكبي توسع بالحديث حول الحرية والحقوق ومبدأ فصل السلطات والانتخابات، كما انطوت مضامين كتبه على نقد شديد للسلطة العثمانية، منطلقاً من نظرة العرب الواعين في زمنه، لذلك وجدت كتاباته قبولاً واسعاً، مما ساعد على تنمية الوعي العربي، وعلى ظهور الاتجاه القومي[٥٣].

كما يعد فرنسيس المراش من طليعة المفكرين القوميين الليبراليين الذين نظّروا للحرية في كتابه(غابة الحق)، وهو عبارة عن حوار عميق حول مفهوم الحرية وأهميتها المطلقة في حياة الإنسان وتقدمه الأخلاقي والحضاري[٥٤]، كما دعا المراش صراحة إلى محاربة الحاكم الظالم والثورة عليه ومنعه من إشاعة الجهل الذي يتخذه وسيلة فضلى للسيطرة على الناس، كما أكد على وجوب الثورة على الدولة الظالمة من اجل إحقاق الحقوق للناس كافة دون تمييز بسبب العرق أو الدين أو المذهب[٥٥]، وهكذا أسهمت جهود كثيرة مشتركة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في تهيئة البيئة المناسبة لتشكل تياراً فكرياً واسعاً تبنى الدعوة إلى الفكر الليبرالي العروبي وتم التعبير عن ذلك بمظاهر أدبية وفكرية وسياسية مثلّها نخبة من الكتاب والأدباء الذين تأثروا بمبادئ الثورة الفرنسية والفكر الليبرالي الغربي.

المطلب الثالث: التيار العقلاني العلمي (شبلي شميل، سلامة موسى)

هو اتجاه يؤمن بالمادية العلمية، ويرى ان الاكتشافات العلمية هي المسؤولة عن تقدمنا الحضاري والتي قدمت إجابات عن العديد من الأسئلة المحيرة وأسهمت في حل

(٥٠) شاكر فريد حسن، مشاريع النهضة والعقلنة والتحديث ومعوقاتها، في ٢٠٠٩/٩/٩: www.aafaqcenter.com.
(٥١) عباس أرحيله، مصدر سبق ذكره.
(٥٢) البرت حوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤٧،١٣١.
(٥٣) ينظر: رافق عبد الكريم، العرب والعثمانيون، بلامط، دمشق، ١٩٧٤، ص ٥٢٤.
(٥٤) كرم الحلو، الفكر الليبرالي عند فرنسيس المراش، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٩٦.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ص ٩٠، ٩٦.

المشكلات الكبرى في المعرفة والوجود وهي نتاج عقل بلغ الدرجة القصوى في الأصالة والعمق في التحليل المادي للعالم، يعتقد هذا الاتجاه ان اكتشافاته مطابقة للعقل ضرورة ولا تتناقض معه لكن فعليَ البرهان والتصديق تتكشفان من خلال الليل المادي لا الدليل الظني أو الميتافيزيقي. من رواد هذا الاتجاه شبلي شميل، سلامه موسى، فرح أنطوان، إسماعيل مظهر وغيرهم(٥٦).

وظف شبلي شميل جميع أفكار الطبيعيين الاجتماعيين – سبنسر، وداروين،بوخنر– في حديثهم عن الأديان واصل الأديان ونشأتها في النفس الإنسانية وما بُنيت عليه من أمور خرافية لينتقد – رغبة منه بالإصلاح العقلي – واقع العرب في ذلك الوقت الذي ساد فيه تغييب العقل وراء الاعتقاد بالأوهام والأساطير(٥٧).

يرى شميل ان العلم هو الدين الجديد للإنسانية جمعاء والمفتاح الحقيقي لحل الغاز الكون، وتحرير الإنسان من القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما عد العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية ويجب ان تقدم على كل شيء، كما دعا إلى تعميم هذه العلوم ونشرها على نطاق واسع عن طريق التعليم بكل مراحله لتحل محل المناهج الدراسية العقيمة التي تسيرها المقولات الدينية(٥٨).

إما سلامة موسى والذي يعد من إعلام الفكر التنويري والعلماني في النهضة العربية والذي انطلق في نتاجه الفكري من منظور علمي والتزام صريح وواع بقضايا الواقع الاجتماعي منتقدا مساوئ السلطتين السياسية والدينية محاربا مظاهر ومطالبا بتحرير المرأة التي كانت تعيش الجهل والعبودية ومساواتها بالرجل وضرورة إشراكها في الحياة السياسية والاجتماعية(٥٩).

امن سلامة موسى بأن تحقيق النهضة في مجتمعه يستوجب التمثل بالغرب ولن يتحقق ذلك إلا باتخاذ العقلانية منهجا، كما اعتبر الدين خاضعا للتطور وبشر بدين جديد يرفض الغيبيات، ويقوم على التوحيد الطبيعي بين المادة والقوه، وبين الله والكون،وبين العقل والجسم في وحده مادية (٦٠).

المطلب الرابع: التيار العقلاني النقدي(محمد عابد الجابري، ومحمد أركون)

بعد هزيمة حزيران العام ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة، تم تجاوز التقسيم التقليدي للعقلانية منذ عصر النهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية إلى مشاريع جديدة تحت مسمى(العقلانية النقدية) أو (نقد العقلانية)، حينها اخذ(نقد العقل) موقع الصدارة، واحتل حيزاً كبيراً في خطاب المفكرين في الساحة العربية نتيجة المأزق الذي كان يمر به الواقع العربي منذ السبعينات على كافة الأصعدة(الفكرية،

(٥٦) ناظم عوده، العقلانية العربية، الحوار المتمدن ، ع(٥١٣٣)، في ٢٠١٦/٤/١٤:ww.ahewar.org

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر ، بيروت، ١٩٩٤، ص٢١٧.

(٥٩) الفكر العلماني في عصر النهضة :محاضره سلامة موسى وجهوده الفكرية، في ٢٠٢١/٨/٢٥:
https://elearn.univ-tlemcen.dz

(٦٠) المصدر نفسه.

السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية) الأمر الذي دفع بالمثقفين العرب إلى توجيه أصابع الاتهام بالدرجة الأولى إلى العقل العربي ذاته.

من هنا كان مشروع الجابري واركون في نقد العقل العربي/ الإسلامي، إذ تحول نقد التراث عبر مشروعهما، من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات.... من مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري العميق أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات الدينية في التراث الإسلامي(٦١).

يمكن القول: ان الهدف النهائي لمشروع(نقد العقل العربي/ الإسلامي) هو صياغة ذات عربية تراثية يمكنها ان تتوافق وتنسجم مع الحداثة المعاصرة، وهذا يعني إزالة كافة الأطر والسياجات الدينية والتراثية(الفاسدة والصحيحة) على حد سواء والتي طالما كانت تحول المسلم من الدخول في فضاء الحداثة.

ان مفهوم العقل الذي يستخدمه الجابري واركون في مشروعهما، ليس المقصود به الصفة القائمة بالإنسان والتي هي بمثابة الغريزة أو القوة التي تحكم أقواله وأفعاله، أو النشاط الذي يحصل به الفهم والإدراك والتمييز من خلال العمليات العقلية المختلفة: كالتجريد، التحليل، التركيب، الاستقراء، والاستنتاج، كما إنهما لايقصدان بالعقل، العقل الوجودي، المفارق للإنسان، وهو عند الفلاسفة احد موجودات العالم الذي رسمه أرسطو ونظّمه من خلال نظرية(العقل الهيولاني) و(العقل الفعال) وهما في نظره– عقلان ثابتان خالدان مفارقان للطبيعة وللعقول الفردية معاً.

لقد اكتشف أركون(ان مفهوم العقل له تاريخ فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه العقل الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه ان شخصياً اليوم)(٦٢)

إذن العقل ليس شيئاً مجرداً قابعاً في الهواء وإنما هو شى محسوس ومؤطر بشكل جيد، فالعقل له تاريخه أيضا، وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر)(٦٣)، ولهذا يقول:(لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنير السائد، القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل اقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية)(٦٤).

إما محمد عابد الجابري فمن خلال مشروعه(نقد العقل العربي) يذكر بأنه يعتمد في تحديده لمفهوم العقل على نظرية العقل المكوّن(بالكسر) والعقل المكونّ (بالفتح)،

(٦١) كرم الحلو، نقد العقلانية العربية، في ٢٠١٤/١/٣٠: www.almutmar.com
(٦٢) محمد أركون، الإسلام، أوربا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٩٠.
(٦٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٦٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهي نظرية حديثة صاغها الفيلسوف الفرنسي رينيه لالاند في كتابه(العقل والمعايير) وكان أصله سلسلة محاضرات ألقاها في جامعة السربون العام ١٩٠٩ تحت عنوان(العقل والمبادئ العقلية)[٦٥]، يقول الجابري شارحاً لهذه النظرية: لنستعن بادي ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكون أو الفاعل، والعقل المكون أو السائد، فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى انه: الملكة التي يستطيع بها كل إنسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس، إما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالانا... وهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية وبعبارة أخرى انه: منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة)[٦٦]. ومما يدل على ان التقسيم الثنائي اللالاندي للعقل قائم على أساس(تاريخية العقل)، هو ان العقل الذي يسميه لالاند بـ(السائد) أو (المكوّن) لايمكن ان يكون ثابتاً مطلقاً، وإنما يكون ثابتاً في فترة تاريخية معينة، فإذا بدأ العقل الفاعل(المكوّن) يراجع ذاته ويقوم بوظيفة نقدية للعقل السائد (المكوّن)، عندها سيدخل العقل الناقد في أزمة مع العقل السائد، وبالتالي يمهد لانتفاضة عليه لامحالة، الأمر الذي يجعل العقل في صيرورة دائمة وإعادة تكوين، وفي هذا الصدد يقول جورج طرابيشي شارحاً لهذه الفكرة[٦٧].

(العقل المكوّن السائد عند لالاند هو عينه العقل المكوّن الفاعل عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً، فالعقل خلافاً لدعاوى العقل المكوّن السائد ليس له طابع ثابت ومطلق، وأيا ماتكن أوهام المنتمين إليه في حقبة تاريخية ما، فأن عقل عصر ما ليس هو قط العقل المحض، وحدهم أولئك الذين لم يكتسبوا في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة الحس النقدي اللازم يمكن ان يترأى لهم ان العقل المكوّن السائد في عصرهم عقل مطلق)[٦٨].

إذن (تاريخية العقل) أو (حركية العقل).. هو مايحتاجه الجابري بالفعل في مشروعه النقدي، لأنه حينها(يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه ينشى ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما)[٦٩]، مما يعني انه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد العقل السائد القديم، وواضح ان هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد[٧٠]).

ان ماتقدم يقودنا إلى ضرورة توضيح بعض المفاهيم ذات العلاقة ولعل أبرزها: مفهوم العقل العربي/ الإسلامي، والموقف من التراث.

أولا:مفهوم العقل العربي/ الإسلامي

يعد مفهوم العقل العربي الإسلامي مفهوماً حديثاً لم يكن متداولاً في التراث العربي

(٦٥) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢.
(٦٦) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.
(٦٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٦٨) جورج طرابيشي، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.
(٦٩) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.
(٧٠) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الإسلامي ولا في الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة إلا في نهاية السبعينات من القرن الماضي، ومنذ بداية الثمانينات بدأ المصطلح يشتهر تداوله بشكل ملحوظ وذلك بعد التحول المنهجي للفكر الحداثي في موقفه من الدين والتراث الإسلامي من حالة المواجهة والمنابذة إلى حالة المصالحة والاحتواء، ومن منهجية نقل الحداثة من الخارج إلى تأصيلها من داخل التراث، وكان ابرز من مثل هذا التحول: محمد أركون في مشروعه(نقد العقل الإسلامي)، ومحمد عابد الجابري في مشروعه(نقد العقل العربي)[٧١]. يتمثل مفهوم العقل العربي/ الإسلامي في مجموع المبادئ والمسلمات القبلية التي من خلاله يفكر العقل المسلم الفردي، ويصدر إحكامه ويتخذ مواقفه تجاه الواقع. يتفق أركون والجابري في المنهجية التي يمكن من خلالها تحديد مفهوم العقل الإسلامي أو العربي بوصفهما بنية أو نظام الفكر أو اللاشعور المعرفي غير ان ما تقدم يثير تساؤلا مفاده: إذا كان أركون والجابري قد اتفقا في المنهجية، لماذا اختار أركون إذن تسمية العقل بـ (الإسلامي)، واختار الجابري في المقابل تسمية بـ(العربي)؟ هل جاء هذا الاختيار عفوياً وبدون قصد؟ أم ان هذا الاختلاف في تسمية العقل كان مقصوداً؟ وبالتالي له أثره عندهما في طبيعة المنهج والموضوع؟

يبدو في الواقع ان هذا الاختلاف في التسمية لم يكن عفوياً، وبالتالي فأن هناك فرق بين طبيعة المشروع النقدي عند محمد أركون والمشروع النقدي عند محمد عابد الجابري ويظهر هذا من خلال المعطيات التالية:

١-ان العقل الذي يريد أركون ان يقوم بنقده ودراسته هو العقل الديني، إي(العقل حين يكون خاضعاً لمعطى الوحي، ويقر بأنه ألهي، وان دوره ينحصر في خدمة الوحي إي فهم وتفهيم ماورد فيه من إحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط)[٧٢]. فالعقل بهذا المعنى هو موضوع أركون، بخلاف العقل العربي الذي هو في الغالب ما(يعبر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به)[٧٣].

ولذا يدخل فيه المسيحيون واليهود وغيرهم الذين أنتجوا علوماً ومعارف وأدبا وشعراً باللغة العربية وداخل محيط الثقافة العربية، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا خارج العقل الديني الإسلامي إي ماكانوا خاضعين لنظامه، لهذا السبب يقول أركون(فضّلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي)[٧٤]، ولذلك كان مشروع أركون- في نظر الجابري- مشروعاً لاهوتياً(عقائدياً) بامتياز، فأركون كما يقول الجابري:(اهتم بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية، إما هو (إي الجابري) فكان:(مهتماً بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية)[٧٥]، وهذا يعني ان النقد العقائدي(اللاهوتي) ليس من اهتمام الجابري:(النقد اللاهوتي- العقائدي الكلامي ليس من مجال اهتمامي)[٧٦].

إلا ان أركون له نظرة أخرى، فهو يرى ان ثمة تقيه يمارسها الجابري:(ان الجابري

(٧١) كرم الحلو، نقد العقلانية العربية، مصدر سبق ذكره.
(٧٢) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ،ترجمة:(هشام صالح)،دار الساقي،بيروت،١٩٩٣،ص ٥٣.
(٧٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها
(٧٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٧٥) العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد(٢٦-٢٧)، ١٩٨٦، ص ١٩.
(٧٦) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص ٣٣١.

تحاشى استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامي واستبدله بـ(نقد العقل العربي لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات، هذه حيلة لاتخفى على احد)، ذلك ان نقد العقل العربي في نظر أركون لايمكن ان يكون ألا نقداً لاهوتياً، لأن(العقل العربي نفسه هو عقل ديني أو لنقل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود فكيف يمكنك ان تنتقد العقل العربي دون ان تنتقد العقل الديني؟ هذا مستحيل)[٧٧].

أمام هذه التقية وهذه المنهجية للتراث، دافع الجابري عن موقفه بشده، واعتبر ان اتهامه بالتقية:(إنا لا استعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات، ان اختيار عبارة العقل العربي هي بالنسبة إلي اختيار استراتيجي مبدئي منهجي) ، وذلك للاعتبارات التالية[٧٨]:

أ-(إننا أكدنا مراراً في مختلف إعمالنا إننا نعني بـ(العقل العربي) ذلك الذي تكّون داخل الثقافة العربية، أذن بصورة أو بأخرى عقل جميع من ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها)[٧٩].

ب-اقتناع الجابري(ان شيء يوصف بأنه إسلامي ألا ويحال مباشرة إلى الإسلام كدين، وإنا لم يكن هدفي هو بحث في شيء اسمه العقل الديني الإسلامي)[٨٠] ،إنما كان هدفه- كما يقول- نقد عقل الحضارة الإسلامية،(وإذا نحن أردنا ان نعبر عن عقل الحضارة العربية الإسلامية فالواجب يقضي استعمال العقل العربي تجنباً للالتباس الذي ينشأ من ارتباك لفظ إسلامي بالدين الإسلامي في ذهن المسلم)[٨١].

ج-يرى الجابري ان عبارة العقل الإسلامي ليست ألا توصيف استشراقي... والذين يلاحظون عليّ تجنب عبارة العقل الإسلامي هم واقعون تحت تأثير هذا الفهم الاستشراقي للإسلام)[٨٢].

٢- وبناء على ماسبق، يظهر الفارق الجوهري بين مشروع أركون ومشروع الجابري، فأركون لم يتوقف عند نقد الأنساق الفقهية والمنظومات التراثية كما فعل الجابري(إي نقد الثقافة العربية الإسلامية)، وإنما تجاوز إلى ابعد من ذلك إلى العقل التأسيسي كما يسميه إلى موضوع الوحي والقرآن.. الذي هو كما يقول عنه علي حرب(أهم مسكوت عنه عند الجابري)[٨٣]، هذا الفارق هو الذي جعل العلمانيين العرب يذهبون إلى ان مشروع أركون هو الاجرأ والأعمق والأنجع، فالجابري وان كان قد بحث الأنظمة العقلية في التراث الإسلامي، فأن أركون قد بحث نظام الأنظمة الذي انبثقت منه الأنظمة الثلاثة عند الجابري.

(٧٧) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق:(هاشم صالح)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٣٠.
(٧٨) محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٨٠) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية، العدد(٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٧٧.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٨٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٨٣) علي حرب، نقد النص، سلسلة النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت، ١٩٩٥، ص ٩٧.

ثانيا:الموقف من التراث

ينطلق الجابري في مشروعه الفكري من نقد مقومات العقل العربي ومرتكزاته المعرفية، متجاوزاً بذلك فكر المصلحين النهضويين لتأسيس وعي نقدي قائم على الديمقراطية والليبرالية والحداثة، محاولاً بذلك إرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجاً وعلمية وإعادة قراءته من منطلق حداثي مستثمراً بذلك المناهج الغربية لدراسته. يرى الجابري ان التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة تسعى إلى الكشف عن مكامن قصوره ومحاولة تخطيها، وذلك بالاستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية والتفوق والقدرة على التحقق في الواقع الفكري الراهن، من خلال إعادة صياغتها من جديد(٨٤). ويرى بأن هذه الإمكانية لاتتحقق ألا من خلال تطبيق بعض المناهج الغربية بعدها أدوات منهجية علمية تساعده على كشف أغوار التراث، لذلك استحضر أطراً مرجعية مختلفة، من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جلياً في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية(٨٥). وهو بذلك يقول بفكرة عالمية الثقافة، وان الفكر الغربي بحداثته ماهو ألا جزء من الموروث الحضاري الإنساني، إذ يستطيع الناقد العربي استثماره بما يخدم رؤاه وخلفياته المعرفية، وبذلك فأن هذا المفكر يدعو إلى تطويع المناهج الغربية، وإعادة صياغة بعض أسسها بما يخدم خصوصية النص التراثي انطلاقاً من فكرة قابلية المنهج للتغيير(٨٦).

فالتراث في فكر الجابري شكل القاعدة الأساس التي من خلالها نستطيع تغيير الموقف الفكري الراهن، لذلك يطرح هذا المفكر العقلانية كرهان نقدي وفكري، يساعد على تأصيل حداثة فكرية بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة التي زادت من تعميق هوة الاغتراب الذاتي للمفكر العربي، وضياعه ضمن قطبين متعاكسين، إما الانبهار بالفكر الغربي ورفض الموروث بصفة مطلقة، أو الارتماء في محراب الماضي وتقديسه ورفض الفكر الغربي رفضاً مطلقاً، وقد أدى هذا التشتت في المواقف حسب الجابري، إلى افتقار الساحة الفكرية لمنهج علمي دقيق، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية، إذ يقول:(انه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي يُنعت بالأصول حيناً والسلفي حيناً أخر، كما انه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في أمكاننا قط، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان ان يقدمها قطاع أخر من فكرنا العربي المعاصر)(٨٧)، وعليه فأن الجابري يدعو إلى التعامل مع التراث وقرائته قراءة عقلانية تساعده على التبلور فكراً وارثا ثقافياً له وزنه في حاضرنا بعيداً كل البعد عن التعصب والادلجة.

أما محمد أركون، فقد خطا الفكر العربي والإسلامي بصفة عامة عند أركون

(٨٤) كرم الحلو، نقد العقلانية العربية، مصدر سبق ذكره.

(٨٥) ضرار بني ياسين، العقلانية العربية وإشكالية النهضة: البحث عن أسس فلسفية جديدة، في ١٤/٢٠١٥،٣: www.arabphilosophers.com

(٨٦) عبد الوهاب شعلان، إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، علي حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢٦.

(٨٧) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٥٢

خطوات نحو إقامة قطيعة معرفية مع الكتابات الإيديولوجية التي قرأت التراث، وذلك بإرساء أسس المناهج الغربية كتقنيات إجرائية تساعد على قطع الصلة مع التيارات السلفية العربية والثقافة السائدة، بغية إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام الفكر المؤسس، وذلك لتحقيق التغيير الاجتماعي والفكري على حد سواء. وفي هذا الإطار ينطلق محمد أركون من نقد الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) التي يرى بأنها تناولت الفكر العربي الإسلامي تناولاً خارجياً وظيفياً لايتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة، فهي لم تدرس ذلك الفكر من خلال(عملية انخراط ابستمولوجي كاملة)[٨٨]، بهدف الوصول إلى مكامن الضعف في الثقافة العربية الإسلامية، وإيجاد الحلول المناسبة لتخطيها، وإنما كان هدفها هو تثبيت مركزية الفكر الغربي، ومن الواضح ان منهجية الاستشراق لاتؤدي في معظم الاحيان الى تعرية المشاكل واليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية وهي تبدو في معظم الأحيان متواطئة مع الأرثوذكسية والفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات بالذات، فهي باختصار لاتؤدي إلى تحرير الفكر[٨٩]. يدين أركون الإسلاميات الكلاسيكية لقصور منهجها عن احتواء الفكر العربي الإسلامي بطريقة علمية، لذلك نجده يرفض آليات الفكر الاستشراقي لأنها تحصر التراث العربي والإسلامي في مجال الدراسة السطحية الخالية من إي محاولة نقدية جدية، وبالتالي اختزال فاعلية الفكر العربي الإسلامي في بوتقة المبدأ الاختياري، الذي شنه المستشرقون كأساس لدراسة ذلك الفكر، من هنا فأن الاستشراق يساهم في ترسيخ مايدعوه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق، في حين ينبغي على الباحث ان لايكتفي بنقل التراث كما هو ولكن بعد نقله يبتدى بتفكيكه وتشريحه عن طريق الدراسة النقدية حتى تستفيد منه المجتمعات بصورة ايجابية[٩٠]، فدراسة الموروث الفكري العربي من قبل المستشرقين حجب الكثير من التفاعلات الفكرية العربية وسار بالموروث في اتجاه الموقف الإخباري، لأن الباحث الغربي حرم الفكر العربي والإسلامي من الدراسة العلمية القائمة على أساس تطبيق الإجراءات المنهجية الحداثية التي تساعد على كشف حقائق الفكر التراثي العربي الإسلامي والمساهمة في تغيير واقعه الفكري المتأزم، لذلك يندد أركون بتلك المواقف الغربية خصوصاً بالموقف السائد للفكر الغربي تجاه الثقافات الأخرى التي يتحكم بمسارها وتطورها عن طريق فرض نماذجه وقوالبه. ومن هنا يثور أركون على هذه الإلية محاولاً إقامة بديل فكري يساعد العقل العربي الإسلامي على تخطي أزمته، وهذا البديل الذي يطرحه في فكرة الإسلاميات التطبيقية، قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات العربية الإسلامية وحاجاتها الحالية[٩١]، فهو يسعى الى تحليل الواقع الفكري والاجتماعي بعيداً عن سلطة السياج الدوغمائي المغلق وذلك بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي يعتبرها وسيلة ناجعة لإبطال مقولة: ان التراث هو ذلك المعطى الفكري المكتفي بذاته، والذي نستطيع توظيفه في واقعنا المعاصر لحل أزماتنا

(٨٨) عبد الوهاب شعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.
(٨٩) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، بلا مط، الجزائر، ١٩٩٣، ص ١٩٤.
(٩٠) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ص ١٠٢-١٠٣.
(٩١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣١-٣٢.

الفكرية الراهنة[٩٢] ومن هنا فقد نظر أركون إلى التراث نظرة نقدية ولكن ليس بالمعنى السلبي للنقد، وهو حينما يقدم مقاربته الخاصة لمفهوم القطيعة، فأنه لايقصد بها الانفصال أو التخلي النهائي عن التراث أو الدعوة إلى نبذ ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وعلوم، بل رأى ان القطيعة تبدو نتيجة حتمية أو منطقية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة، إما لأن البنيات الاجتماعية واطر إنتاج السلطة والمعرفة قد انحلت وتفككت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات ابعد واكتسبت وسائل علمية جديدة وأصلح وأغزر[٩٣]. بحسب أركون ان مافعلته الحداثة هو أنها قطعت مع الأوضاع أو قلبتها رأساً على عقب نظر أركون إلى التراث نظرة كلية شاملة، ولم يهمل منه سواء مايعد مركزياً أو مايعد مهمشاً، أو مايقع في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير منه من هذا التراث، إضافة إلى ذلك بأنه اخضع نمطي التراث، التراث الشفهي والتراث المدون، او الثقافة العالمية أو المكتوبة، لإستراتيجية النقدية، وهذا هو الخط المنهجي الذي يميز مشروعه النقدي عن مشروع الجابري، الذي توقف في نقد العقل العربي عند حدود الثقافة العالمية حصراً، بينما ذهب أركون غالى ماهو ابعد من ذلك في خياره المعرفي، إي إلى العقل الإسلامي والوعي الإسلامي، بشقيه العام والشفاهي، لان التراث يشكل وعي العربي مثلماً يشكل وعي المسلم، ولان المخيال العربي- الإسلامي يتحرك داخل منظومة تراثية واحدة[٩٤]، وقد جعل أركون النقد إستراتيجية مستمرة في قراءة التراث، وربط هذا النقد ربطاً محكماً مع مفهوم القطيعة، لتتحدد تالياً معالم المنهج الذي يطبقه ويكون جديراً بتحقيق أهداف النقد والتفكيك الذي يذهب إلى ابعد مدى يمكن الوصول إليه، الأمر الذي ينتج في الخلاصة نوعاً من القراءة العلمية للتراث، من شأنها ان تكشف عن المعنى والحقيقة فيه، وهكذا فأن فكرة القطيعة تبدو واضحة، فالقطيعة مزدوجة عند أركون أو لنقل ثنائية الإبعاد إذ ثمة قطيعة أولى مع المنهج الذي يستعمل من جانب الباحث لقراءة التراث وتفكيكه وتأويله، ويقصد به هنا المنهج الوصفي الذي يكتفي بالسرد والوصف الخطي للفكر والتاريخ الإسلاميين من دون التدخل والنقد واستبدال إستراتيجية منهجية تعتمد التكاملية أو التعددية في المناهج الإسلامية المعاصرة، وهي التي أوحت لاركون بفكرة منهجية دعاها بـ(الإسلاميات التطبيقية)، ثم هناك قطيعة ثانية ضرورية تكون مع نوع من الخطاب الإسلامي الذي يتبنى حقيقة ثابتة وراسخة تستمد مشروعيتها من القاعدة الاجتماعية، وتترسخ تاريخيا بما يدعوه أركون بـ(الأرثوذكسية)، التي هي حالة من الدوغما والتمامية في الاعتقاد والفكر[٩٥]، وهكذا فأن أركون ومن خلال أهم أفكاره دعا غالى تثوير التراث ورفع القدسية عنه من اجل قراءة عقلية علمية تفكيكية تحليلية، وهي قراءة تنأى عن القراءات الإيمانية وتنتهج الشك الديكارتي الذي يقطع مع الحدود المسيجة والمعرقلة للعقل لسبر أغوار الفكر الإسلامي، وهكذا يعد مشروع أركون الإصلاحي لحظة قراءة تعقل ذاتها، فهي تؤصل للعقل في الفكر الإسلامي من جهة وتدعو إلى الانفتاح على المنجزات الحداثة من جهة أخرى من اجل تجديد الفكر الديني وتنويره.

(٩٢) عبد الوهاب شعلان، مصدر سبق ذكره، ص ١٨.
(٩٣) ضرار بني سنان، مفهوم القطيعة في فكر محمد أركون، في ٢٠١٤/٢/٢٣: www.ebn-khaldoun.com
(٩٤) المصدر نفسه.
(٩٥) المصدر نفسه.

الخاتمة

وفي ختام بحثنا الموسوم بـ(تيارات العقلانية في الفكر السياسي العربي) توصلنا إلى النتائج الآتية:

١-تعني العقلانية الإيمان بالعقل وبقدرة الإنسان على استجلاء ماخفي من إسرار الطبيعة عرفها العرب إبان نهضتهم الإسلامية الأولى، ولاسيما بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية وإلمامهم بمضامينها واستعمالها في علم الكلام للدفاع عن عقيدتهم الدينية، إما العقلانية الحديثة فهي تعني:الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع القوانين الطبيعية والاقتناع بقدرة العقل على بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر أي الإيمان بكافية العقل واستقلال مرجعيته، واستبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي والتفكير العلمي المنضبط، فقد عرفها العرب من خلال اتصالهم بالغرب واطلاعهم على المذاهب الفكرية فيه التي ظهرت منذ عصر التنوير وحتى اليوم، ودخلت إلى الفكر العربي عن طريق مثقفين من أصول اجتماعية ودينية متميزة درسوا العلوم الحديثة في الغرب والموا بإنتاجه الفكري وبحضارته في الحقبة الزمنية التي امتدت من مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين ظهرت تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي وتبلورت افكار كل تيار بوضوح .

٢-واتساقاً مع ماتقدم فقد تبلور الخطاب الفكري العربي في عصر النهضة في خضم الصراع بين تيارات مختلفة، تحاول تأصيل أفكارها من اجل تجاوز الأزمة الحضارية، عليه برزت مجموعة من التيارات التي تنادي باعتناق الفكر الغربي كأساس منهجي علمي يساعد العقل العربي على تخطي أزماته الفكرية واللحاق بركب الحضارة العالمية، وهناك من رفض هذا الفكر وحاول الرجوع الى التراث بعده القاعدة الأساس التي من خلالها نستطيع الحفاظ على الهوية العربية. اما التيار التوفيقي فقد نادى بضرورة التوفيق بين الفكر الغربي والموروث العربي لضمان التحديث والسير بالفكر العربي في مسار التقدم والعلمية. وهناك التيار النقدي الذي مثله كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون اللذان حاولا دراسة التراث من منطلق عقلاني، محاولين تغيير نمطية الدراسات الفكرية وإخراج التراث الثقافي من دائرة الاستهلاك والاجترارية، اما محمد أركون فقد نادى بضرورة التخلص من الفكر الاستشراقي وإعادة صياغة الموقف الفكري الراهن انطلاقاً من إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها المدار الأساس في الدراسة.