



T.C
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ ARAP İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL TASVVURU:
MUHAMMED ARKUN ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
SOUKARY SYLLA

DANIŞMAN
Dr.Öğr. Üyesi EBRAHİM MOHAMMED HUSSEİN AL- WAJRAH

KONYA-2021



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Soukary SYLLA		
	Numarası	16810201006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkoun Örneği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Soukary SYLLA		
	Numarası	16810201006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Ebrahim Mohammed Hussein AL-WAJRAH		
Tezin Adı	Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkoun Örneği			

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, bu araştırma, Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkoun Örneği amaçlamaktadır ve “İslam Aklın Eleştirisi” adını verdiği projesinin kavramını ve bu araştırmada onu bir giriş ve bir sonuçtan sonra ve girişten önce teşekkür ve takdirle üçe ayırdım. Giriş bölümünde neden “Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkoun Örneği” konusunu seçtiğimi, araştırma metodolojisini, araştırma zorluklarını ve dayandığım en önemli kaynak ve referansları açıkladım.

Birinci bölümle ilgili olarak: Muhammed Arkoun’un entelektüel projesinden bahsediyor ve ben de onun doğumundan eserlerine, bilimsel metodolojisine, Muhammed Arkoun’un dayandığı bilimsel kaynak ve referansları açıkladım.

İkinci bölüme gelince: Adı İslam Düşüncesinde Akıl’dır ve içinde Kuran’da ve Peygamber’de ile dil’de Akıl tanımlıyorum ve Aristoteles, Platon, Beco, Descartes ve Kant gibi Batılı filozoflar arasında ve Farabi, İbni Sina, Gazali ve İbni Rüşd gibi İslam filozoflarının Aklını tanımlıyorum. Muhammed Arkoun’a göre İslam Düşüncesindeki akıl, aydınlanmasının aklı, Arkoun’a göre hayal ve Muhammed Arkoun’un brojesinde dini hayal gücü ve ondaki kutsal cehalet.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Üçüncü ve son bölüme gelince: İslam Aklının kavramı ve Eleştirisi başlığı altında, İslam Aklının anlamını ve İslam Aklının eleştirisinin anlamını açıkladım, Ayrıca İslam aklının, klasik İslam aklının ve kur'an aklının kutsallığından da bahsettim ve İslam aklının aşamaları ve tarihiyle sonlandırdım.





ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Soukary SYLLA		
	Student Number	16810201006		
	Department	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Ebrahim Mohammed Hussein AL-WAJRAH		
Title of the Thesis/Dissertation	The Idea Of Reason In Contemporary Arap Islamic Thought: The Case Of Muhammed Arkoun.			

The aim of this research, this research aims at the concept of Reason in Contemporary Arab Islamic thought: the example of Muhammad Arkoun and I divided it into three with thanks and appreciation after an introduction and a result and before the introduction. In the introduction, I explained why I chose “the conception of Reason in Contemporary Arab Islamic thought: the case of Muhammad Arkoun”, the research methodology, research challenges, and the most important sources and references on which I relied.

As for Chapter One: he talks about Muhammad Arkou's intellectual project, and I explained from his birth his works, his scientific methodology, the scientific sources and references on which Muhammad Arkoun is based.

As for the second chapter: its name is reason in Islamic Thought, and in it I define reason in the Qur'an and the Prophet and the language, and I define the mind among Western philosophers such as Aristotle, Plato, Beco, Descartes and kant, and the mind of Islamic philosophers such as Farabi, Ibn Sina, Ghazali and Ibn Rushd. The mind in Islamic thought according to Muhammad Arkoun, the mind of his enlightenment, the imagination according to Arkoun, and the religious imagination in the broj of Muhammad Arkoun, and the sacred ignorance in him.

As for the third and final chapter: under the title of the concept and criticism of the Islamic mind, I explained the meaning of the Islamic mind and the meaning of the criticism of the Islamic mind, I also mentioned the sanctity of the Islamic mind, the classical Islamic mind and the Qur'an mind, and ended it with the stages and history of the Islamic mind.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	3
I.I. Araştırmanın önemi:	4
I.II. Araştırmanın hedefi:	4
I. III. Önceki çalışmalar:.....	4
I. IV. Araştırmanın Sınırları:	5
I. V. Araştırmanın Yöntemi:.....	5
I.IV. Araştırma araçları:	5
I. VII. Konu seçim nedenleri:	5
I. VIII. Araştırmanın Öngörülen Kaynakları	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. MUHAMMED ARKOUN VE ENTELEKTÜEL PROJESİ.....	9
1.1. Muhammed Arkoun'un Hayatı ve Eserleri	9
A. Hayatı	9
B. Eserleri.....	10
2. Muhammed Arkoun'un "Fikir Projesi"	10
2.1. Anlamı:.....	11
2.2. Uygulaması:.....	12
2.3. Yaptığı Çağrı:	14
2.4. İhtiyaçları:	14
2.5. Hedefleri:.....	15
İKİNCİ BÖLÜM	18
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL KAVRAMI	18
2.1. Akıl Kavramı ve Anlamı	18
2.2. Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Bazı Görüşleri	24
2.2.1. Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Görüşleri.....	24
2.2.2. Arkoun'un "Kur'an Okunması" Hakkındaki Görüşü	26
2.2.3. Arkoun Neden Kur'an'ı Tekrar Okumak İçin Döndü Görüşü.....	27
2.2.4. Arkoun'un "Kur'an'ı Okuyanı Takip Etmek" Metodu Hakkındaki Görüşü.....	27
2.2.5. Arkoun'un "Kur'an'ı Yeniden Okuma Yolu" Hakkındaki Görüşü	28

2.2.6. Arkoun'un "Kuran'ı Yeniden Okuma İlkeleri" Hakkındaki Görüşü	29
2.2.7. Arkoun'un "Kur'an'ın Okuma Metnini İyi Anlamak İçin Okumaktan Kaçınım" Hakkındaki Görüşü.....	30
2.2.8. Arkoun'un "Vahiy Çalışmasında Takip Edilen Yol" Hakkındaki Görüşü.....	30
2.2.9. "Üç Tek Tanrılı Dinin Vahiyile İlgili Samimi Bir Diyaloga Giriş İhtiyacı" Hakkındaki Görüşü	31
2.3. Arkoun'da Hümanizm, Etik ve Ahlak	32
2.3. Muhammed Arkoun'un"İslam Düşüncesinde Akıl".....	36
2.4. Muhammed Arkoun'un "Aydınlanan Akıl"	37
2.5. Muhammed Arkoun'un "Kutsal Cehaleti ve Kurucu Cehaleti"	38
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	40
3. İSLAM AKLIN KAVRAMI VE ELEŞTİRİSİ	40
3.1. İslamî Akılın Anlamı	40
3.2. "İslam Akıl Eleştirisi'nin Anlamı	41
3.2.1. Akıl Kutsallığı	41
3.2.2. Klasik İslam Akıl.....	43
3.3. Yayılan Akıl	43
SONUÇ	45
KAYNAKÇA	47
ÖZGEÇMİŞ.....	49

ÖNSÖZ

Birçok Arap düşünür, bugün İslami entelektüel sistemini eskilerinkinden farklı bir temelde yeniden gözden geçirme ihtiyacının varlığını hissetti, çünkü eskilerin mevcut durumdan kaynaklanan soruları cevaplayamadığını fark ettiler.

Bu, bu düşünürlerin, İslami düşünceyi modernleştirme ve onu az gelişmişliğe sürükleyen ve Dünya entelektüel sahnesine entegrasyonunu engelleyen eski miras kapalılığından ve dogmatik müdahalelerden kurtarmak için Arap Modernizmi'nin başarılarını bilimsel metodoloji düzeyinde benimsemelerine yol açtı. Bu düşünürlerden biri Muhammed Arkoun'dur.

İlk projesinden bu yana: Kültürel miras öldü, yani aklın Kurtuluşu "İslami aklın eleştirisi", Arkoun'un, "İslami akıl projesi eleştirisi" adlı düşüncesi büyük bir proje olarak kabul edilmiş ve modernite ile tarihi, proje ve ilişkisinin, Arap ve İslam aklının uygulamaları, geçmişte ve bir aşamada Arap ve İslam mirası kutsallığına ve düşüncesizliğe çökertmeyi hedefleyen proje fikri ile bir savaş açmıştır.

O, benimsediği en önemli yaklaşımlarla ortaya çıkan bu projeye ışık tutan bilimsel referansları ve en önemli bakış açılarında durmak için mütevazı bir girişimle modern bir İslami düşünce yaratmak istedi.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Muhammed Arkoun ve Entelektüel Projesi, Muhammed Arkoun'un Hayatı ve Eserleri, Muhammed Arkoun'un Fikri Projesi ortaya konulmaya çalışıldı.

İkinci bölümde İslam Düşüncesinde Akıl Kavramı, Arkoun'un Kuran Hakkındaki Bazı Görüşleri, Muhammed Arkoun'un İslam Düşüncesinde Akıl, Aydınlanma'da Akıl, Kutsal Cehalet ve Kurucu Cehalet başlıkları altında konular ele alınmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise İslami Akıl kavramı ve Eleştirisi, Aklın kutsallığı, Klasik İslam Aklı, Yayılan Akıl konuları incelenmiştir.

Çalışma Sonuç bölümü ile tamamlandı.

Öncelikle bana Yüksek Lisans yapma düşüncesi ve imkanı sunma konusunda burs, yurt ve programa kayıt olup eğitimimi sürdürmemi sağlayan Türkiye

Cumhuriyeti Devleti ve Hükümetine; Yurt Dışı Bursluluk Programı hazırlayanlarına, uygulayanlarına, Necmettin Erbakan Üniversitesi Yöneticilerine, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yöneticilerine ve Din Felsefesi Programı öğretim üyelerine teşekkür etmek öncelikli bir görevdir.

Bu çalışmada değerli vakitlerini ayırarak bana her türlü yardımda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Ebrahim Mohammed Hussein AL-WAJRAH'a teşekkür ederim.

Tezimi inceleyen ve katkı yapan, önerileriyle tezin Arapça kısmının gelişimine katkı yapan, özellikle tezin Türkçe kısmının hazırlanmasının öneren, bir anlamda hususiyetle Türkçe kısmın danışmanlığını yapan ve yöneten, bir anlamda önermekle kalmayıp metnin oluşumunu sağlayan, tezin gelişimi için eleştirilerini yönelten, tez metnini düzelten Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ Hocama şükranlarımı arz ederim. Kendisi, Yurt Dışı burslu öğrencisi olduğumu için özellikle Tezin Arapça kısmı bitmiş ve savunma aşamasına gelmişken Türkçe olarak yazılması gerekliliğini önermesi, taslağını yapmam konusunda yardımcı olması, süreci takip etmesi ve metnin gerek düzenlenmesinde ve gerek tashih aşamasında öğrencilerinden yardım almam konusunda girişimleri ile Tezin ortaya çıkmasında yardımcı olmuştur.

Tezimi okuyup inceleyip gerekli önerileri yapan Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin GÖKALP'e teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tezin Türkçe kısmının düzenlenmesinde ve tashihinde vakit ayırıp yardımcı olan Din Felsefesi Doktora öğrencisi H. K. Özelçi'ye, Yüksek Lisans araştırmacıları Muammer KÖROĞLU ve Muhammed URAL'a teşekkürü borç bilirim.

Soukary SYLLA

Konya - 2021

GİRİŞ

Akıl, Yüce Allah'ın insanı diğer canlılardan ayırt ettiği bir şeydir. Dolayısıyla insanın tanımında (konuşan hayvan) olduğu söylenir. Herhangi bir akıllı, düşünen insan, eğer ki insan aklını kaybeder veya dondurursa ya da kullanmamış ya da kötüye kullanmış ise böylece hayvana dönmüş olur, diğer hayvanların sadece karakteristik ve diğer bazı semptomlarına sahip bir hayvan haline gelmiş olur.

Bu nedenle Allah Taala şöyle diyor (anlamın yorumlanması): "Zihinlerine itaatsizlik eden ve onları gerçek yola yönlendirmeyenler." Onlara neyin fayda sağladığını, neyin zarar verdiğini, neyin işe yarayacağını ve neyin uymayacağını belirlemeyin. Yüce Allah dedi ki (Onlar hayvanlar gibidir belki yolca onlardan daha şaşkındılar)¹ Yüce Allah dedi ki: (Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağır, dilsizler.)² Çünkü onlar, akıllı bozmuşlar ve ona sağduyulu ve farkında olanı sağlayan kaynakları kapatmışlardı.

Alimler, aklın gerçekliği hakkında uzlaşamadılar. İmam Gazali akıllı şöyle tanımladı: "İnsan içinden elçi, rehberin sahibine ve onun elçilerine, elçilerin ve peygamberlerin insana hidayet etmeleri gibi nedenlerini taşır."

Bazıları bu konuda söyledi: "Akıl, insandaki ilk hastalığın halefidir, Onu arar ve çağırır ve niyetini gösterir." Akıl sadık bir nasihatçi sahibini kandırmaz, ona refakatçi ve onunla şiddet kolları. Bilim, bilgi ve insan deneyimleri sanatının sahibini yakalar; bu, iyi fikirler ve karşılaştıkları şeye karşı iyi bir tutum sergilemek demektir. Bazıları aklın mantıklı anlamından alındığını söyledi. Sahibinin tuzağa düşmekten nasıl faydalanacağı konusunda akıl, sahibine fikir verir ve tehlikeden korur ve doğru adım atmasını sağlar. Akıl, onun yoldaşlığını mutluluk veya sefaletle götürür, ve onun hayatta kalması ve dönüşünü bildirir, ona lider ve bağımsızlığa giden bir yol, mükemmelliğe ve tamamına kavuşması için onun yardımcısıdır.

¹ Furkan Suresi, 44

² Enfal Suresi, 22

Akıl ve önemi hakkındaki tüm bu verilerden sonra, Cezayir filozofu düşünürü Muhammed Arkoun düşüncesinde konuyla ilgili araştırma yapmayı istedim ve onun kendi özel yöntemiyle daha fazlasını açıklamaya çalıştım.

I.I. Araştırmanın önemi:

Bu araştırmanın önemi, konunun kendisinden ve öneminden kaynaklanıyor. Genel olarak Arap İslam düşüncesinde büyük öneme sahip bir konudur. Özellikle filozof Muhammed Arkoun'un düşüncesinde bu konu merkez sorunu teşkil eder.

Arap İslam düşüncesinde akıl önemlidir, çünkü insan akı bakımından hayvanlardan ayırt edilir. Ve akıl konusuyla ilgili görüşleriyle açıkça insanın hayvanlardan farklı olduğunu ayırt edenlerin ve açıklama yapanların başında Mohammed Arkoun gelir.

I.II. Araştırmanın hedefi:

Akıl felsefesindeki ve Arap İslam düşüncesindeki öneminin tanınması ve doğrulanması, filozof Mohammed Arkoun'un düşüncesi özelinde ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

I. III. Önceki çalışmalar:

Hiç şüphe yok ki, Arap İslam düşüncesinde akıl konusu bir çok bilgin ve düşünür tarafından ele alındı. Bu, eğer bir şey ifade ediyorsa, düşüncenin ve Arap İslam düşünce tarihinde aklın önemini ve değerini gösterir. Burada önceki çalışmalardan bazılardan bahsetmek istedim:

- 1- Arap İslam Düşüncesi Tarihi. Muhammed Arkoun.
- 2- Akıl Kavramı. Abdullah El-Aravi.
- 3- Gazali ve Kant arasında akıl eleştirmesi, Analitik çalışma- karşılaştırma. Dr. Abdullah Muhammed El-Felahi.
- 4- Arap Aklının Eleştirisi, İslam'da İstifa Eden Akıl. Jorj Tarabişi.
- 5- İslam Düşüncesi Bilimsel Okuma. Muhammed Arkoun.
- 6- Arap Eğitiminin Yapısı: Arap Kültüründe Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analitik İncelemesi. Dr. Muhammed Abid El-Cabiri.

I. IV. Araştırmanın Sınırları:

Araştırma başlığı üzerinden sınırlılıkları da belirledik: Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkoun (Örneği).

I. V. Araştırmanın Yöntemi:

Araştırma yaklaşım ve yöntemi olarak tanımlayıcı, tarihsel yaklaşım ve karşılaştırmalı analitik yaklaşım kullanılacaktır.

I.IV. Araştırma araçları:

Tüm araştırma araçları ana kaynaklardan ve referanslardandır. Araştırma konusuna yakın makaleler ve araştırmalar da kullanılacaktır.

I. VII. Konu seçim nedenleri:

Konuyu seçmemin bir çok nedenleri var, onlardan bazıları:

- a- Aklın önemi ve Arap İslam düşüncesindeki yeri.
- b- Muhammed Arkoun'un karakteri ve akıl konusundaki doğru analizleri.
- c- Felsefede ve Arap İslam düşüncesinde akıl gerçeğini ortaya koymak.
- d- Yukarıdakilerin hepsinden en önemlisi, benim için bu değerli konu hakkında yazan ilk Fildişili olan ben olacağım. Bu araştırmayı tamamladıktan sonra Fildişi Müslüman dünyasını bilgilendireceğim. Bu yüzden bu konuyu büyük anlamda faydalı olması için seçtim.

I. VIII. Araştırmanın Öngörülen Kaynakları

- Muhammed Arkoun, "El-fikril usuuliy was tihalatu atashili nahwa tariki akar lil-fikril islami" tarcamatu wa tahkik: haşim salih, daru asaakiy, ihdaati 2003 M.
- Muhammed Arkoun, "El-ilminatu wa-dinul islaam al-masihiyatul garb" daru asaakiy, camihil atahkik mahfuza 2. Baskı, 1996.
- Muhammed Arkoun, "El-fikru al-garbi" tarcamatu: dr. aadil al-awa, uwaydaatu yayınları beyrut -paris, 3. Baskı, 1985.
- Muhammed Arkoun, "kadaaya fi-nakdil-aklı adini keyfa nafhamu al-islamul yawm?" tarcamatu wa tahkik: haşim salih, daru ataliiatu li-tiba'ati wanaşri beyrut.
- Muhammed Arkoun, "İslaam, ayropa, algarb rihaanatul maana wa iraadatul haymana" tarcamatu wa isham: haşim salih, daru asaakiy, camihil hukuki mahfuza 2. Baskı, 2001.

- Muhammed Arkoun, "Minal-ictihadi ilaa-nakdil-aklil islaami" tarcamatu: haşim salih, daru asaakiy, camihil hukuki mahfuza 1. Baskı, 1991.
- Muhammed Arkoun, "Naafizaton alal-islam" tarcamatu: sayahil cahayım, 1. Baskı, 1996, camihil hukuki mahfuza linaşiri daru atiyatu linaşri, lubnaan-beyrut-s.b, 1262-14.
- Muhammed Arkoun, "Nahwa tariku mukaaran lil-adyani atawhidiya" tarcamatu wa takdiim: haşim salih, daru asaakiy, beyrut-london, camihil hukuki mahfuza 1. Baskı, 2001.
- Muhammed Arkoun, "Nazhatu ansinatu fiil-fikril arabiyi cilun maskawih wa tawhidiy" tarcamatu: haşim salih, daru asaakiy, camihil hukuki mahfuza 1. Baskı, 1997.
- Muhammed Arkoun, "El-fikrul islaami nakdun wac-tihadun" tarcamatu wa tahaliku: haşim salih, maktabatul fikril cadiid daru asaakiy, camihil hukuki mahfuza 4. Baskı 2007. 6. Baskı 2012.
- Muhammed Arkoun, "Tariku al-fikril-arabiyil-islami" tarcamatu: haşim salih, 3. Baskı, 1998, anaaşir markezi-anmail-kawmi ra-asu beyrut- al-manaaratu biniyaabatil faakuuri.
- Muhammed Arkoun, "El-fikrul islami- kira-atan ilmiya" tarcamatu: haşim salih, 2. Baskı, 1996, anaaşir markezi-anmail-kawmi ra-asu beyrut- al-manaaratu biniyaabatil faakuuri.
- Kur'an kerim.
- Dr. Kuhayl Mustafa, "El-ansinatu wa-tahwiil fii-fikri Mohammed Arkoun" utruhatu lineyli daracatu doktoraho al-ulumu fil-falsafa. 2007/2008 M.
- Hamruuni Alkeeyisa, "Aklul-atanwir inda Mohammed Arkoun" bahisatun cazaahiriyaatun kismul-falsafatu wal-ulumul-diniya.
- Abdulahi Alharawi, "Mafhumul-aklu makaalatun fil-mufaarakaat" 2. Baskı, 1996, camihil hukuki mahfuza anaaşir al-markezi asakafi al-islamii.
- Dr. Abdulahi al-falah, "Nakdunl-aklu baynal-gazali wa kant dirasatan tahliliyaatun-mukaarana" camihil hukuki mahfaza 1. Baskı, 1423 H – 2003 M.
- Jorj Tarabişi, "Nakdul-aklul-arabi al-akul-mustakil wil-islam?" daru asaakiy, camihil hukuki mahfuza 1. Baskı, 2004.
- Dr. Abid El-Cabri, "Binyatul-aklul-murabiy dirasatan tahliliyaatun nakdiyatan linazmil-maharifati wi sakafatil-arabiyati" hukuku atab-i wa-naşri lil-markezi 1. Baskı: beyrut, haziran / yonyo 1986.
- Jorj Tarabişi, "Wahdatul-arabiyil-islami" daru asaaki, camihil hukuki mahfuza 1. Baskı, 2002. 2. baskı, 2007.

- Dr. Abuyahrubil Marzuki, "İslahil-aklı fil-falsafatil-arabiyati min waakihiyati aristo ilaa ismiyati ibn taymiyati wa ibn kaldun" hukuku atab-i wa-naşri mahfaza lil-markezi 1. Baskı: beyrut, şariinu asaani / novambre 1994, 2. Baskı beyrut, ab/ ağustos 1996.
- Muhammed Al-misbaahi, "El-wachul aakar libn ruşd" kuliyatul-aadabu wal-ulumul islaamiya – rabat, daru ataliiiaa li-tibaati wa našri beyrut.
- Saad Kamuni, "El-aklul-arabiyi fil-kur'an" 1. Baskı, 2005, camihil hukuki mahfuza anaaşir al-markezu-asakafiyil-arabi adarul baytahu- al-macrib.
- Dr. Muhammed Abid El-Cabri, "Takwiinul aklil arabi" hukuku tab-i wa-naşri mahfuza lil-markezi 1. Baskı: beyrut, daru ataliiiaa, 1984.
- İlyas Balka, "Elgaybu wal-aklu dirasatan fi hududil-maarifatil-başariya" al-maahadi al-aalamiy lil-fikril-istaami- hornadan- farciniya al-wilayatul mutahidat amirikiya, 1. Baskı, 1428 H / 2008 H.
- Aşayk Dr. Aymanul Misri, "Usulul-maarifa wal-manhacul-aklıyi" 1. Baskı, 2010, camihil hukuki mahfuza anaaşru al-markezi sakafiyil-arabi adarul baydahu- al-macrib.
- Dr. İshak Mohmmmed Riyah, "Dirasadun fii'taarikil-fikril-arabi" 1. Baskı, 1430 H – 2009 M, darul kunuuz al-maharifatul-ilmiya linaşri wa-tawzih.
- Al-jorcani Muhammed İbn Ali, "Ataariifaat" daru asurur, d.n, d.t, beyrut.
- Al-mahamisi Al-haris, "Şaraful-aklı wa-mahiyatihi" tahkiku abdul kadir ada, darul kutubul-ilmiya, beyrut.
- Abu hamid al-gazali, "İhyahul-ulumu-din" darul arkam, 1. Baskı, 1998.
- Al- hakimu Suaad, "Elmuucamu asuufi" daru dandara, beyrut, 1981.
- Abu gazaam Anuur "Muucamu islaahatu asuufiyya" maktabatu-lubnaan beyrut 1993
- Abdraman Taha, "El-aklu adini wa-tahdidil-aklı" al-markezi asakaafiyil-arabi, adarul baydahu, 1997.
- İbn Arabi, "El-futuhatu al-makiya" cuz 1, darul fikr, beyrut, 1994.
- Al-imamul Kumayni, "Cunuunul-aklı wal-cahal" tarcamatu ahmedil fahri, darul a-alami, beyrut, 1. Baskı, 2001.
- Al-bahrani İbn Şuuba, "Tuhfatul-aklı an aali rasuul" tahkik ali akbar gafaari, muasasatu anaşrul-istaami licamaati al-mudarisiina, 2. Baskı, 1363- 1402 H.
- Al-wasiti Ali, "Aynul hukmi wal-mawahiz" tahkik husayn albeyri cundi, darul hadis, 376 H.

- Al-karaci İbnul Fathi Muhammed, "Kenzul-fawahid maktabatul-mustafaway, 2. Baskı, 1410 H.
- Şafiiku Caradii, "Mukaarabatu manhaciyatu fii-falsafati adin" maahad al-maarif al-hukumiya (lidiraasaati adiniyati wal-falsafiya).
- Yusuf Kerem, "El-aklu wal-wucuud" muasasatu hindawi li-taaliimi wa-sakafa.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. MUHAMMED ARKOUN VE ENTELEKTÜEL PROJESİ

1.1. Muhammed Arkoun'un Hayatı ve Eserleri

A. Hayatı

Berberi asıllı olan Muhammed Arkoun 1928 yılında doğmuştur. Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesini bitiren Arkoun, Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında yüksek lisans yaptı. Arkoun 1960 yılından sonra Sorbonne Üniversitesinde araştırma görevlisi ve öğretim üyesi olarak çalıştı. Sorbonne'da 'H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh' adlı tezi ile doktora yapan Arkoun, Lyon Üniversitesi, Paris Üniversitesi, Sorbonne Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1986, 1987 ve 1990'da Berlin Wissenschaftskollege (Bilimler Koleji) ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyeliğinde bulundu. 1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'ta UCLA'da, 1977-1979 tarihleri arasında, Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde, 1985 yılında Roma'da, Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesinde bulundu. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise, Amsterdam Üniversitesinde çalıştı.

Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Bronston, Colombia, Los Angels, Denver Üniversitelerinde dersler ve konferanslar vermiş olan Arkoun, ayrıca Londra İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimârî Ödülleri jüri üyesiydi. Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslâm Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabica dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürdü.

Muhammed Arkoun, Fransa'nın başkenti Paris'te hastalıktan mustarip olduktan sonra 14 Eylül 2010'da 82 yaşında öldü ve Fas'ta gömüldü.¹

¹- Hacı Rachid, **E-nasud-dini ve el-manehice el-Garbiye Fil-Fikril-Arabi el-Mahesir « Muhammed Arkoun nemuzecen »** camiyetul Wahren, s 22.

B. Eserleri

Muhammed Arkoun eserlerini Fransızca olarak yazdı, bazılarını Arapça'ya çevirdi ve derslerinin bazı metinlerine ek olarak birkaç Arap dergisinde yayımlandı.

Eserleri Arapça, Türkçe, Felemenkçe, İngilizce ve Endonezya'ca dâhil olmak üzere birçok dile çevrildi:

1. El-Fikrul-Arabi
2. El-İslam: Esaletan ve mumarase.
3. Tarıkıyyetul-fikril- Arabi el-İslami.
4. El-Fikrul-İslami: Kıraeten İlmiyye.
5. El-İslam, el-Ahlak ve s-Siyase.
6. El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad.
7. El-Almene ve d-Din: El-İslam el-Mesihyye el-Garb.
8. Minel-İctihad ila Nakdil-Aklil-İslami
9. Min Faysalit-Tefrika ila Faslil-Makal: Eyne Huvel-Fikrul-İslami el-Muasır.
10. El-İslam, Urubba, el-Garb, Rihanatül-Mana ve İradatül-Heymene.
11. Nez-atul-Ansine Fil-Fikril-Arabi.
12. Kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm.
13. El-Fikrül-usuli vestihaletüt-tesil.¹

2. Muhammed Arkoun'un "Fikir Projesi"

Muhammed Arkoun'un Arap-İslam Düşüncesinde sıradanlık ya da Zihniyet çalışması, dikkatini İslami Aklın Eleştirisi Projesinin kurulmasına yoğunlaştırdı. Bu projenin anlamı nedir? Amaçları nedir? Bu, aşağıdaki noktaların işlenmesiyle açıklanabilir:

¹- Hacı Rachid, **E-nasud-dini ve el-manehice el-Garbiye Fil-Fikril-Arabi el-Mahesir « Muhammed Arkoun nemuzecen »** camiyetul Wahren, s 23.

2.1. Anlamı: Proje "İslami Zihnin Eleştirisi" olarak kabul edilir, böylece İslami düşünce, bir yandan yeni bir anlaşmanın metodolojisini uygulamak veya dondurmak isteyenler için çok uygundur ve bu anlaşmanın Avrupa topraklarının başka bir mirasının uygulanmasıyla ne kadar güvenilir olduğunu öğrenin.

Yeni keşif zihninin öncülüne dayanarak, Muhammed Arkoun'un "İslami aklın eleştirisine" bağlı, tüm kültürel özelliklere ve dar bilimlere açıklayan ve aşan "bütünsel bir proje" olarak, yani karşılaştırmalı analitik, retrospektif- tüm düşünce sistemlerinin ve kültürel mirasların ilerici okunmasını amaçlayan bir proje üretildi (yazılı veya sözlü).¹

Bu proje ilk kez Muhammed Arkoun'un "maksawah" (dördüncü yüzyılda Arapça hümanizm) üzerine Doktora Tezi çalışması esnasında meydana geldi.²

Proje, geleneksel teolojik sistemlerinin çözümlenmesini ve bu sistemlerin aşılmasının tümünü karşılar ve yeni bir İslam İlahiyatının Yirmi Birinci Yüzyılda olmasını sağladı, bunu sadece gelişimi ile ilgili çok geniş teolojik bir sistem kurarak, tek tanrılı dinleri kapsayarak bir İlahiyat peşinde olmak üzere bir sistem oluşturarak yaptı. Muhammed Arkoun yıllardır iddialı ve geniş kapsamlı bir proje üzerinde çalışıyor: "Şiddet, kutsallaştırma, hakikat".³

"İslami Aklın Eleştirisi" projesi bir Doktrini diğerine karşı savunmaz, bir Doktrini diğerine karşı üstün görmez, hem tarihsel bir proje hem de biyolojik bir etkidir, tarihin her aşamasında antropolojik soruları gündeme getirir. Anlatı tarihi üzerinde durmaz, din, devlet, toplum, helal ve haram, kutsal ve saygısız, anekdot bilgisi, tarihsel bilgi, bilimsel bilgi, felsefi bilgi vb. gibi temel kavramların tarihini sorgular.

"İslami Aklın Eleştirisi" projesi, İslam'ı bir din, düşünce, kültür, uygarlaştırma, tarih, insan ve toplumun tarihsel üretiminin bir modeli olarak ilgilendiren şeyleri araştırmakla kalmaz, zira bu görüş zaten oryantalist çalışmalar tarafından dayatılmıştır. Ancak "İslami Aklının Eleştirisi" projesi, Ehl-i Kitap'ın teolojik zihnine ulaşmak için araştırma çerçevesini genişletmek istemiştir.⁴

¹- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 40.

²- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 41.

³- Muhammed Arkoun, **Tarıkiyyetul-fikril- Arabi el-İslami**. (trc. Haşim Salih) s 230.

⁴- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 41

2.2. Uygulaması: "İslami Aklın Eleştirisi" projesinin uygulanması, iki ana ve temel konu üzerinde modernist bir tartışmanın açılmasını gerektirir:

Muhammed Arkoun'un tüm yönlerde ve alanlarda kazanması için, proje, çok çabayı, karmaşıklığı ve çokluğu gerektirir. Bu nedenle Arapça'da birçok sorunun geliştirilmesi ve tedavisi, İslam dininin konusu ve onlardan çok sayıda konu, diğer araştırmacıların çabalarına kapıyı açmaya isteklidir. Öyle görünüyor ki bu projeye katılmak ve onu zenginleştirmek için, Muhammed Arkoun'un çözümü için önerdiği iki ana temada her açıdan bazı geliştirici noktalar vardır. Araştırmacılar ve akademisyenler için açık bir davet vardır.¹

İslam konusunda, tartışma aşaması aşağıdaki gerçekleri ele almaya çalışmakla ilgili olmalıdır:

- Dini fenomenin tarihsel tezahürlerinden biri olarak İslam, tüm tezahürleri içermez. Bu bağlamda, dini olgunun doğası, statüsü ve işlevleri tarihsel, sosyolojik ve antropolojik çerçeveler içinde analiz edilmeli ve yorumlanmalıdır.

-İslam, genel olarak dini fenomenle ilgili, yani dünyadaki dini fenomenle ilgili olarak yeniden tanımlanmalıdır. Bunu nasıl anlıyoruz? Dinlerin karşılaştırmalı tarihi ve merkezi dışında her şeyi yeniden tanımlamak ve aydınlatmak anlamında.

- Kuşatılmış İslam'ın statüsü, Peygamber'in (s.a.v.) ölüm tarihinden itibaren İslam Tarihi'ni somutlaştıran klasik İslam (çoğulculuk) ile ilgili olarak yeniden tanımlanmalıdır; İbn-i Haldun'un ölüm tarihine kadar.

- İslam'ın modern devletin politik, yasal, sosyal ve ekonomik işlevlerinde yeniden kullanılmasının geçerliliği için teolojik gereklilikler dikkate alınmalıdır.²

Arap Dili ve kültürü konusuna gelince, merkezi fikir, aşağıdaki soruların sorulması gereken Arap Dili ve kültürüne atanan kimliğinin işlevleriyle ilgilidir:

- Dil ve kültürü sadece marjinal kalıntılara indirgeyen tarihsel ve politik gerçeklerin ortadan kaldırılmasının kabul edilmesinin veya çok dilliliğin entelektüel ve kültürel

¹- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 42.

²- Muhammed Arkoun, **kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm. (trc. Haşim Salih, Beyrut)** s 39-40.

özgünlüğünün tanınmasının, bu çoğulculuğun (ulusal) birliğini asla etkilemeyeceği akılda tutulmalıdır.

- Dil sorunu -yerel lehçelerin günlük yaşamındaki lehçeler (Berberi lehçesi) ki konuşulan standart Arapça, bu lehçelerin yayılmasıyla yaşayan bir dildir- sizi bir kaybetmeye davet etse bile ortadan kaldırılabılır, çünkü dilsel, bilişsel engeller içerir, ancak buna "transandantalizm" mirasıyla Kuran'ın ağır teolojik dili eşlik edecektir. Aynı zamanda bu projede hem tarihsel hem de tarihsel olmayan bir metodoloji ve Arap tarihi biliminde geleneksel metodolojinin ötesine geçen tarih verileri olarak tanımlandığına inanılmaktadır.

Arap dili, bir yandan Arap-İslam Düşüncesi'nin çoğulcu bilgi sisteminin yönüne ve diğer yandan modern çağdaş bilginin yönüne, bilimsel bilginin mantıksal doğruluğu ile karakterize edilmeyen metafizik ve teolojik bir dil olarak engel olacaktır. Bununla birlikte, bu bağlamda, Zaki Najib Mahfouz ve Zaki Najib Mahmoud gibi eski bir dilin teolojik kısıtlamalarından arınmış bir öğretmen olan eski Arapça ve modern Arapça ile modernliği inşa etmek için çalışan tüm modern Arap entelektüellerinin dili arasında bir ayırım yapılmalıdır.

Muhammed Arkoun'a göre, Arapların ve Müslümanların din ve dil ilişkisi hakkındaki algısına yönelik eleştirel referans, "İslami Aklın Eleştirisi" projesinin uygulanması çerçevesinde gereklidir, çünkü din ve dil ile din arasındaki ilişkinin zorunlu olarak değişen bir tarihsel ve psiko-kültürel yönü vardır. Hıristiyanlığın Aramice 'den Yunanca'ya ve Latince'den modern Avrupa dillerine geçişini aktarıyor. Bir yandan kitlesel inançtan ve diğer yandan en aktif ve etkili öğretilerden türetilen teolojik öğretilerin uyguladığı çifte baskı nedeniyle, şimdiye kadar düşünülmemiş ve düşünülemez bir alanda hala kanıtlanmış olan Arap Dili, Din ve İslam'ın aksine, Arap milletinin birliği ile ilgilidir.

- Arap dilinin ve Arap kültürünün kimliğinin bileşenleri ve ulusal yapı için araçlar olarak seçilmesi, lehçeleri bir ifade aracı olarak kullanan yerel kültürlerin atılması nedeniyle Arap ve İslam düşüncesinin kültürel arenasının azalmasına yol açmıştır. Tarihçiler, bu epistemolojik mirasın cehaletten ve unutkanlıktan kurtulması için en büyük çabayı göstermelidir; diriliş ve mirasa saygı karşısında karışık bir partinin baskıcı siyaseti.¹

¹- E-tavus Ugdabine, *El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri*, s 44.

2.3. Yaptığı Çağrı: "İslam Aklının Eleştirisi" projesi şimdiye kadar iki dini, Ortodoks ya da Ortodoks-siyasi açıdan veya her ikisi tarafından korunan ve izlenen tüm alanları içerecek şekilde, düşünce alanını genişletme kapasitesine sahip, çoğulcu bir düşünce oluşturulması için, Arap Düşüncesi ve Arap Kültürü bağlamında bir inceleme için çağrıda bulunur.

- On üçüncü yüzyıldan aldığımız ilk bölüm, Arap Düşüncesi'ni ve Kültürü'nü, yaratıcılık için kuruluş dönemini ve kendi tarihini kesti.

- İkincisi, önce Hıristiyan Avrupa'da modernitenin ortaya çıkışı ve genişlemesi döneminde ve daha sonra seküler Avrupa ile ilgili olarak kategorik olarak gerçekleşti. Bu yazıda Muhammed Arkoun, Orta Çağ'ın entelektüel alanı içinde, İslam'ın ortaya çıkmasından on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan tüm düşünceyi Arap ve İslam Düşüncesi'nin tarihine dahil ediyor.

"İslam Aklın'ın Eleştirisi" projesi, uzun zamandır ihmal edilen veya ertelenen birçok görevle karşı karşıya kaldı. Dahası, İslami Düşüncesi'yi eleştirmek ve açıklamak hiç şüphesiz zor ama hassas bir görevdir ve Muhammed Arkoun, birden fazla cephede savaşmak zorunda olduğunu fark eder, çünkü yasak alanlara yönelik eleştirilerde bulunur ve kapıyı çalması zor kapıları çalar. Bu nedenle sorunları tekrar tekrar ele alıyor ve görüyor ki nihai çözüm sağlanmayan konularda kesin deliller sunuyor proje, projenin doğası hakkında, araştırma ve konuşması esnasında, bunları beyan ediyor. Ama onun sorunu "Puri disiplin méthode one". (Dil ve Sosyoloji yaklaşımları karmaşık bir kullanım anlamına gelir, sadece tartışma ve çalışma yöntemleri yetiştirmek için hipotezler sağlayan, bilimsel bir atölye açılır ve ötesine gitmez; Antropoloji ve Tarih) Çünkü bu metodoloji bilimsel stratejisi için en uygun olanıdır, dolayısıyla metodolojik veya bilimsel yazılarının metodolojik karakterini iletmektedir".¹

2.4. İhtiyaçları: Çağdaş toplumlarda neler olup bittiğini anlamak için Arap-İslam Düşüncesini yeni düşünce biçimlerine yönlendirmek olan stratejik bir hedefe ulaşmak için üç koşulun elde edilmesi gerektiğine inanıyor:

¹- E-tavus Ugdabine, *El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri*, s 45.

İlk olarak, "vahiy dinleri" olarak adlandırılan dinlere antropolojik bir yaklaşımla ulaşmak için Kuran'ın sorunlu yerleri değiştirilmesi gereklidir.

İkincisi: Yahudi ve Hıristiyan düşünürleri, Kur'an örneğini, "vahiy" taşıyan dini söylemin dilsel ve antropolojik yerini ele alan ortak bir araştırmaya dahil etmek için aynı şeyi yapmaya zorlamak.¹

Muhammed Arkoun, yazılarında dinin İslami Hareketler tarafından ideolojik kullanımını analiz eder ve bu hareketleri, fikirlerini ve sloganlarını yaymak için Batı'nın yaklaşımlarını ve fikirlerini kullanan ideolojik siyaset olarak görür. Bu hareketler ancak Kur'an'ın İslami probleminin yer değiştirmesiyle karşılanabilir, ancak "Hıristiyan ve Yahudi düşüncesinin yer değiştirmesine" karşılık gelmesi şartıyla. Kur'an örneği daha sonra "vahiy" konulu dini söylemin dilsel ve antropolojik durumu üzerine ortak bir araştırmaya entegre edilebilir. Bu nedenle, Batı'daki vahiy söylemine adanmış bilimsel çalışmalar, Kur'an'ı kendi alanından çıkarmamalı, Yahudi ve Hıristiyan vahiylerine uygulandığı gibi, tarihsel çalışmayı da Kur'an'a uygulamalıdır."²

2.5. Hedefleri: "İslami Aklın'ın Eleştirisi" projesi, İslami zihin düşüncesini, soyut ve skolastik bir şekilde değil, tarihsel bir şekilde eleştirmeyi amaçladığı için onun dışındaki herkesten farklıdır. Başka bir deyişle, keşif zihninin kavramını ve metodolojisini somutlaştırır.

Bir yandan, iki düşünce alanını ortadan kaldırmayı amaçlıyor: "sadece eleştirinin veya sökülmenin hedefi olan Arap-İslam entelektüel iklimi değil, aynı zamanda Batı entelektüel iklimi"ni, diğer yandan Arap tarafında, Avrupa tarafında olduğu gibi, ilkinde Hıristiyan ve ikincide laik olarak gerçekleşen tarihi pratiği vurgulamaktadır. Bu nedenle "modern metodolojiler ve modern eleştiri yasaları, İslami Aklın Eleştirisi projesinin özünde yer almaktadır".³

Bu nedenle "İslami Aklın'ın Eleştirisi" projesinin, insanlığın her kültürüne ve mirasına uygulanabilir yeni bir bilimsel ruhun gelişmesine katkıda bulunur. Bu "İslami Aklın'ın Eleştirisi" projesini tam olarak somutlaştırıyor. Bu nedenle reddedilmesi, taklit

¹- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 46.

²- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 46.

³- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 47.

edilmiş zihnin korunması anlamına gelir. Ve cehaletten aydınlanmış rasyonaliteyi ayırt edememe; yanlışlamayı ve entelektüel yanlış bilgilerden arındırılmış olanı ve yanlış bilinç ve mistik bilgi Kurumu tarafından desteklenen gerçeğin yanlış rasyonalitesini ayırt edememe anlamına gelir.¹

Lübnanlı bir filozof olan Ali Djaber'e göre, Arkoun'un entelektüel projesi kökeni ve ayrımı açısından kritik öneme sahiptir. Eleştirinin amacı, 1984 tarihli bir Fransız kitabının başlığının bize söylediği gibi, İslami Akıl tarafından temsil edilen Dini Akıldır: "İslami Aklın Eleştirisi için". Bu kitap 1986 yılında farklı bir başlık altında Arapça'ya çevrildi:

"Arap-İslam Düşüncesi'nin Tarihi". Arkoun, bu değişikliği, kritik terimin, İslam adı altında yer alan niteliklerin ve müntesiplerinin eleştirisinden sonra, zihnini kabul etmeyen Müslüman okuyucu üzerindeki etkisini hafifletmek için yaptı, yani, özellikle de bazı bilim adamları tarafından İslami Dini Düşünce'yi eleştirdiği için saldırıya uğradığından, dolayı yaptı.

Bununla birlikte Arkoun'un korkusu artık ortadan kalkmış gibi görünüyor ve Dar Al-Saqi tarafından Arapça olarak yayınlanan yeni bir çalışmanın gösterdiği gibi, "çalışkanlıktan İslami zihnin eleştirisine" başlıklı bir kitapçıkta bir dizi sosyal araştırmada belirtildiği gibi, isim vermekten korktuğu şeyi adlandırmaya devam etti. Bu elbette, eleştiri çalışmasının kalbinde yer alır, çünkü eleştiri bir şekilde, bu çağrılmayan veya çağrılmayan şeyin bir tanımıdır.

Arkoun tarafından uygulanan zihnin eleştirisi, sadece bilgi ve fikirlerin incelenmesine dayanmaz, yani eleştiri sadece eski ve geleneksel yaklaşımlarda olduğu gibi tezlerin, teorilerin veya öğretilerin çürütülmesi değil, daha ziyade bilgi sistemlerinin bir analizi, düşüncenin temellerinin ve mekanizmalarının incelenmesi ve bir araştırmadır.²

Bu nedenle gizli eleştiri, epistemolojik tedavi seviyesinin ötesine, daha farklı, daha açıklayıcı, arkeolojik seviyeye gider. İlk seviyede, metinleri okursunuz, bilişsel verileri incellersiniz ve doğru ve yanlış, bilimsel ve mitolojik veya makul ve mantıksız arasındaki ayrım kriterlerine dayanarak düşünce tarihine uygularsınız. Arconic eleştirisi, mantıksızlığı

¹- E-tavus Ugdabine, **El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri**, s 47.

²- Ali Djaber, **Nektul-Nes**, darul-beyda El-megrib, 2005, s 61.

açıklamak ve örtülü prima facie için hakikat söylemini sorgulamak için aklın kendisini tutmanın ötesine geçer. Bu, günümüzde çağdaş insanlar tarafından uygulandığı gibi bir eleştiridir: "Filozofların metinleri de dahil olmak üzere metinlerin kullanımı, onları ortadan kaldırma ve engelleme, dışlama, bastırma, modifikasyon ve aldatma mekanizmalarını ortaya çıkarmak için katmanlarını kazma çalışmasıdır..."¹

Arkoun, Adonis ile yaptığı konuşmada, entelektüel projesinin ilk metnini, yani Kur'an vahyini, ikinci metinden, yani yorumundan ve ek açıklamalarından hareketle düzenlemeye dayandığını, çünkü ikincisinin ilk metnini ve ailelerini engellediğini, böylece Müslümanın "mucize fenomeni" olan ilk fenomene ulaşmasını engelleyen yoğun bir örtü oluşturduğunu, ancak bu eleştirel araştırmacının belirttiği şey değil, araştırmasının mantığı ve düşüncesinin yapısı olduğunu ifade etmiştir. Önemli olan kendisi hakkında söylediği ya da itiraf ettiği şey değil, önemli olan sözlerinin anlamı ve en önemlisi gizlediği ve susturduğu şeydir. Arkoun, Kur'an söylemini bu şekilde ele alır, yani açık mantığına göre değil, örtük mantığında arar ve neyi gizlediğini veya susturduğunu önemser. Bu nedenle Adonis'e vahiy fenomeni ile olan yakın bağlantısı hakkında konuşurken, Arkoun'un itirafının eleştirel ve analitik olmaktan ziyade dogmatik veya hayranlık uyandıran bir inanç pozisyonu olduğu kanısındayız. Biz onun böyle bir tutumunu inkâr etmiyoruz. Bu çoğumuzun Kur'an vahyinde somutlaşan mucizevi fenomene bakış açımıza göre konumlanabilir.²

Arkoun'un Oryantalistler ve İslamcılar arasında bugüne kadar yaygın olan İslami çalışmaların farklı yaklaşım ve yönelimlerini eleştirmesine neden olan, bu araştırma yaklaşımıdır. Dilbilim, antropoloji, tarih ve sosyoloji gibi bilimlerin ve bilgi dallarının yanı sıra, bilginin kökenlerine ve düşünce katmanlarına bakan alanlar olan epistemoloji, arkeoloji ve genoloji gibi bilimlerin ve dalların sağladığı yaklaşımda modern metodolojilerin yaklaşımlarını alır. Onları "Kur'an metninin tarihini ve zamanımızın tarihini inkâr ettikleri" ve "aklın göreliliğini, ideal gerçeği ve özellikle de Tanrı'nın sözlerinin göreliliğini reddetmeye devam ettikleri" için eleştiriyor.

¹- Ali Djaber, **Nektul-Nes**, darul-beyda El-megrib, 2005, s 62.

²- Ali Djaber, **Nektul-Nes**, darul-beyda El-megrib, 2005, s 67.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE AKIL KAVRAMI

2.1. Akıl Kavramı ve Anlamı

Arkoun'a göre, düşünce kelimesinin içine baktığımızda, buna zihnin kendisi, hayal ve hafıza dahildir. Zihin, hayal gücü ve hafıza olmadan düşünülemez. Arkoun ruha da somut bir şey diyor. Zihin için "iyi çerçeveli ve hissedilen bir şey" diyor. Düünden bugüne kadar tüm tarihsel zamanlarda da ruh problematik. Böylece, zihin de böyle bir tarihselliğe sahip olacaktır.¹

Kitaplarında akıl kavramına çok yer veren Arkoun, Arapçadaki "Akl" kavramının üç farklı kavramı ifade ettiğini söylüyor. Birincisi ruh, ikincisi pratik akıl ve üçüncüsü teorik akıldır. Ama ruh kelimesinin doğrudan Kuran'da geçmediğine dair ifadeler olduğunu, bunun ne anlama geldiğini söylüyor. Burada Arkoun, Nahl suresinin 11-13 ayetlerine bir referans yapmaktadır:

11-Bu (su) ile, sizin için ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler ve daha nice meyveler yetiştirmektedir. İşte bunlarda, düşünen insanlar için nice deliller vardır.

12-Gece ile gündüzü ve Güneş ile Ay'ı sizin için boyun eğdiren O'dur. Bütün yıldızlar O'nun emriyle boyun eğmişlerdir. Evet, bunlarda da aklını kullanan insanlar için nice deliller vardır. Ve Sekhara lekumul leyle ven nehara ve şemse vel kaner ven nücumu musahharatum bi emrih inne Fi zalike le ayatil li kavmiy ya'kilun.²

13-Sizin için yeryüzünde yetiştirdiği rengarenk varlıklar da işte bunlarda, öğüt almasını bilen insanlar için nice ibretler vardır.

Ve ma zerae lekum fil ERDİ muhtelifen elvanüh inne Fi zalike Le ayatel li kavmiy-yezzekkerun"

Suret en'am 98, 99. ayet:

¹. Arkoun, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Çev: Yasin Aktay & Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 2000, Ankara, s 26.

². Arapçasında "aql" sözcüğü geçmezken Türkçesinden Akıl diye çevirilmiştir.

98- Sizi bir tek candan yaratan O'dur; sonra yerleşeceğiniz bir yer ve emanet kalacağınız bir yer vardır. Gerçekten Biz, hakikati idrak edebilen bir toplum için, ayetleri açık bir şekilde ortaya koyuyoruz.

99- Gökten su indiren O'dur. İşte böylece Biz, bütün bitkileri bu suyla yetiştiriyor ve ondan yemyeşil filizler yeşertiyoruz; onlardan da, birbiri üstüne binmiş taneler; hurma ağacının, tomurcuğundan sarkan hurma salkımları; ayrıca üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri yetiştiriyoruz. Birbirine benzer, bambaşka meyveye durduğu ve iyice olgunlaştıkları zaman, meyvelerine bir bakın. Doğrusu bütün bunlarda, inanan insanlar için nice ayetler vardır. (Türkçe Ekim 2020, Armağan kitabı, Mahmud, Kur'an ve kısa kitap açıklamalı, - Türkçe metin ve çeviri-Ekim 2020, Armağan kitabı)

Bu Kur'an ayetleri ile Arkoun "akl" kelimesinin doğrudan Kuran'da bulunmadığını göstermek istiyor. Öte yandan zihin; kulaktan göze, hafızadan, zekadan, içselleştirmeden ayrı olarak kabul edilemez. Gerçek; iç aydınlanma ile anlaşılabilir. Ontolojik olarak temellendirilmiş bir psikolojik bilinçtir.¹

Akıl kelimesi, doğrudan Kuran'da görünmüyor olsa da bunun anlamı Başka bir deyişle duyarlı olarak kullanılabilir. Arkoun her seferinde "aql" kelimesinin Kuran'da görünmediğine vurgu yapmasının nedeni, akıl, düşünce gibi kavramlar üzerinde bu tefekkürü geliştirmektir. Öte yandan, bu kavramlar farklı diller arasında yapılan çevirilerde bir anlam sorunu içermektedir. Kavramlar tam olarak bire bir anlamlarına karşılık gelemezler. Bu nedenle kavramlar, tefsirde dikkate alınmalıdır.

Arkoun, Platon-Kratylos'tan hareketle, Kuran'da mevcut olan anlam ve isim sorununu onun diyalogunun bir parçası olarak manipüle ediyor. "Platon'da bu sorun şu şekilde ele alınır: Eğer ismin hangi doğadan geldiğini biliyorsak-nesne ve doğası bir nesnede bilinir, çünkü nesne isme benzerdir; bu hesaba göre, aynı zamanda kendi aralarındaki tüm benzer nesnelere, bir ve aynı olan bir bilinirlik imkanına sahiptir..."²

Aristoteles'te durum Platon'un tam tersidir. Aristoteles'te, önce insan nesnelere öğrenir ve sonra onlara güzel bir isim verir. Aristoteles'e göre deneyim, bilgi için

¹. Arkoun, **La Pensée Arabe**, Qadriye Yayınları, 2012, Paris, s 63-64.

². Nisan Şaşal, **Muhammed Arkoun'da Klasik İslam Felsefesi Yorumu**, İzmir, 2017, s 78-79.

başlangıçtır. Yani, Aristoteles'e göre, bilgi gerçek dünyada vardır, ancak Platon'da, gerçek idealar dünyasında gerçekleşir. Aristoteles ve Platon'un bu konudaki muhalefeti, Arap dünyasının din adamları ve gramercileri arasında da görülebilir, Arkoun Kur'an'ın Bakara suresinin 31. Ayetini referans olarak veriyor. "Ve Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları, meleklerle göstererek: Eğer haklı iseniz, haydi bu varlıkların isimlerini bana söyleyin dedi."

Bundan sonra, Arkoun, bu dilin ilahi mi yoksa sıradan mı (geleneksel) olup olmadığını bize konu olarak dikkate alınması gerektiğini söyledi.¹

Dinin dilsel çalışması için ayrı bir alan oluşturulmalıdır. Uzmanlar bu konuda incelemelerini yapmalıdır. Bu sadece İslam için değil, ayrıca diğer dinler için de geçerlidir. Buna ek olarak, Kur'an tüm boyutlarıyla incelenmelidir. Din Dili'ni Allah ile iletişimi sağlayan bir dil olarak kabul edebiliriz. Ama Arkoun'a göre yorumlarımızda dogmatik tutumlardan kaçınmalıyız. Soruşturmaya açık bir tutum takınmalıyız ve birçok Kur'an yorumlarının olduğunu hatırlamalıyız.

Arkoun, Kur'an metninin üzerinde nasıl anlamlı etkileri olduğunu, nasıl bilincin gerçekten bir yapı yarattığını görmek istiyor. Aslında, Kur'an'a gelince, önce kelimeyi değerlendirmek gerekir. Okuyucu ile metin arasında kurulamayan bir ilişki var. Metin, donuk bir mekanizma olarak analiz edeceğimiz için ses ve anlamdan oluşan basit bir öz olarak düşünülemez. Bir metin, özellikle dini bir metin olduğunda okunacak ve yaşanacak şekilde olmalı. Din Dili kavramına geri dönelim; bu dil basit bir dil, bir iletişim dili veya edebi bir dildir, hatta, örneğin, Çingene diline indirgenemez çünkü din dili iletişim dilini yener.²

Hiçbirimiz Kur'an'ı günlük okuduğumuz bir metin olarak okumadık. Biz ve azizler metinlere roman gibi davranmayız. Bu kutsal metinler; ağır ve derin anlamlar çıkarılacak şekilde okunmalıdır. Kutsal metinlerde efsanevi ifadelerde gizli mesajlar anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi, din dili konuşma dilinden çok farklı bir dildir. Yani bu farklılıklar göz önüne alındığında kasıtlı bir okuma yapılmalıdır.

¹. Arkoun, **La Pensée Arabe**, s 65.

². Arkoun, **Kur'an Okumaları**, Çev: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, s 254-255.

Arkoun'a göre, Kur'an'ı okumanın beş ilkesi vardır. Kur'an'ı sıradan bir kitap gibi okunmaktan kaçınılıyoruz. Bu ilkelere göre okunan Kur'an, herhangi bir okuma olmayacak. Arkoun'a göre, Kur'an'ın bu ilkelerle okunması bilimsel okumalar olacak ve bu kişinin ufkunu açacaktır:

1. İnsan, bir insan için somut bir sorundur. (Bu ilke bu terimlerde aynı değildir-tevhidi tarafından seslendirilir.)

2. Gerçek (dünya, yaşayan varlık, anlam, vb.) bizim için tam bilgi sorumluluğudur.

3. İnsan türünün tarihinin ve varlığının bu döneminde bu bilgi, bu nedenle ölümcül, tanıdık, politik, tarihsel, ekonomik (dolayısıyla çalışan) varlık, bu biyofiziksel, ekonomik, politik ve dini engellerin üstesinden gelmek için bir çabadır;

4. Bu bilgi, yoğun bir hazırlık aşamasından sonra, tüm kültürel geleneği oluşturmak için yönlendirildiği sınırın dışında yenilenen bir veridir-bu yüzden devam eden bir tehlikedir;

5. Bu çıkış, tüm bilimsel söylemin bu inkarına ve aynı zamanda, hem Tanrı'ya (suluk) ilerlemesi sırasında hiçbir şekilde durmayan mistiklerin manevi davranışları için, öngörüyü bilen küçük geçici aktivist-epistemolojik yaklaşıma aykırıdır.

Bu ilkeler, her türlü anlayışı ve özellikle savunmacı olma çabalarımızı gerektirir. Giriş istenirse, indirgemeci bir açıklama çabasına dönüşen tüm yorumlar bunu önlemek için yeterince açık olduğunu umuyoruz. Kur'an'ın zenginliğini kabul etmenin bir savunmaya ihtiyacı yok ve bir bilim adamı çok uzun zamandır bir iddia geliştiriyor ve bize izin verecek kadar zengin.¹

Dil diğer taraftan takım elbiseli bir adam, Tanrı, kendisi ve amacı dünyadır, yaşayabileceği ve söyleyebileceği her şeyi elde etmek için bir araç ve alandır. Tanrısal bir kelimeye sahip olan vahiy, sert bir dildir ve bükme için büyük bir güce sahiptir:

İncil'de ve Kuran'da olduğu gibi anlaşılabilir ve uygulanabilirliği kendini açıkça gösteriyor. Ama temelde tüm dil sorunlarının kabulü ve okuyarak ibadet, kutsal görev, ritüel eylemler, manevi kahraman, ilahi varlık... üstdil böyle, boyutlarını kendi içinde toplayan bir söylem gibidir. Bu, insanın vahyidir, konuşmalarını samimi ve doğrudan nüfuz eden bir

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 143-144.

dünyaya dönüştürdüğü bir ritüel olarak okuma alanları, ortak katılım, dini heyecan, sözlü olarak tarif, kendini terk ederek yapılamaz.¹

Kuran'da akıl ve inanç arasında bir ayırım yoktur. Bunun yerine, işe yaramaz iç inanç kavramı ile stratejik ve kişisel çıkar kavramı arasında bir ayırım vardır demek zorundayız. Zaten bu kavramlar birbiriyle ilişkili kavramlardır. Kur'an okurken ideolojik çıkarlardan kaçınmak gerekir.

Ayrıca Arkoun, Kuran'da her inen ayetin ayrı bir hikayesi olduğu görüşünü benimsedi. Bu ayetler rastgele sıralanmaz, rastgele değil: Kur'an önceden belirlenmiş arama kuralları ile keyfi derlenmiş bir örnek-bir bütün değil, bir tür kümedir. Tüm geçen konuşmacılar aynı konuşma durumunda üretilir. Sözlü bir eylemin gerçekleştirildiği tüm koşulların (yazılı veya sözlü olsun) konuşma durumu olarak adlandırıldığını hatırlayın. Yorumları yirmi yıl boyunca yayıldığı için, bu tür bir Kur'an derlemesi savunulamaz gözükmektedir. Müslümanlar, söz konusu her ayet için "vahiy sebepleri" (Esbabü'n-Nüzül) belirlemeye çalışan bir bilim geliştirdiler. Ama bu "sebepler" "konuşma durumunda, karşılaşılan tüm koşulları kapsamaktan çok uzaktırlar; bunlar bahaneler, dış olaylar, her ayetin küçük bir hikayesinden başka bir şey değillerdi".²

Kuran'ın bir başka özelliği de taklit olmamasıdır. Arkoun, Kuran'ın taklidinin varoluşunun imkansızlığının nedenlerini listeledi. Genel olarak bu konuyla ilgili üç ana özellik hakkında konuşulabilir. Kur'an geleceği müjdeliyor, bilimsel gelişmeler zaman içinde daha fazla bilinmemektedir, daha sonra tarihin perdesinden izlenilmektedir. Öte yandan, Hz. Muhammed (s.a.v.) okuryazar bir insan olamaz. Kur'an'ın taklit edilemeyeceğinin bir başka göstergesidir bu. Üçüncüsü, olağanüstü ve bu yüzden kalbe yakın olan hikayeler. Kur'an'da bilindiği gibi birbiriyle çakışan ifadeler mevcut değildir. Kur'an apaçıktır. Birçok şeyi bir deyişle söyler. Mesajları açıktır:

1. Arapça konuşmasında bilinen herhangi bir düzenden ayrılan cümle yapısı yoktur.
2. Metnin uzunluğuna rağmen, ifadede "olağanüstü" bir saflık ve içerikte derinlik vardır. Sağlam bir zengin içeriğinin birliği mevcuttur.

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 351.

². Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 136.

3. "Düzen", söylem (anlatılar, dini söylem, diyalektik) çeşitliliğine rağmen ne bir bozukluk ne de bir fark içermez.

4. Ritim, artan ve azalan bölümlerin arızaları ve sürekliliği, geçiş ve açılışta durulama... bu tür sorular için ulaşılamaz bir sanattır.

5. Dahilerin konuşmasından ayrı olarak "belagat" a atıfta bulunmak ve insanları "planlama" olarak kabul etmek.

6. Muhatapların tüm kişilikleri Kur'an'da görünür.

7. Son düşüncelerini ifade etmek için en uygun terimlerin mükemmelliği, daha önce bilinen hususlar için uygun terimleri tanımlayan seçme, bunu yapmaktan daha zor bir iştir.

8. Kur'an metninin en küçük kısmı bile alıntılındığında hemen dikkat edin.

9. Arap alfabesi 29 ünsüz harften oluşur; bunlardan 14'ü "bu Kur'an'ın hitabı, insanın 28 harften oluşan konuşmasını oluşturan yardımıyla kurulduğunu göstermek için." surenin başında kullanılmıştır.

10. Solma, yapay ve sıkıcı zorluklardan uzak.¹

Arkoun'un bu maddeleri sıralarken uzun süre ayrıntılı bir dil incelemesi olduğu çok açık çalışmalar yürüttü. Arkoun'un amacı tüm bu makaleleri görmezden gelmek değil, başından beri bilinen tüm bilgileri kullanarak sosyal bilimlerin yardımıyla yeni bir Kur'an okumaktır. Kur'an'ın bu yeni okuması ile, birçok şey yapılacaktır ve bunun değişeceği açıktır.

Arkoun, Kur'an hakkında gereksiz tartışmaların yapıldığına inanıyor. Bununla birlikte, Kur'an'da birçok sorunun açıklığa kavuşturulması ve daha iyi anlaşılması gereklidir. Bu evrensel ve sonsuz kitap hakkındaki tartışmanın içeriği aşağıdaki yönere gider ve değiştirilmelidir:

1. Kur'an söyleminin tamamen yeni bir ilk çalışması, gösterge-bilimsel durumunun tanımıdır.

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 213-214.

Eğer göstergebilim anlaşılırsa, işin büyüklüğü ve zorlukları hemen ortaya çıkar. Kabul edilebilir, kabul edilemez. Düşünülemez.

2. Araştırmanın ikinci yönü, tüm kitaplar toplumlarının ortak kültürel doğasıdır. Bir istek olarak ele alınması adil olacaktır. Klasik ilahiyatçı ve filozoflar, sevgi ve içkin, doğaüstü ve doğa, kutsal ve dini, Göksel ve dünyevi, manevi ve maddi veya bedensel... karşıt çiftler olarak manipüle ettikleri soyut kategorilerin yardımıyla metafizik bir alan oluşturdular. Zaman sosyo-tarihsel bir atmosfere yerleştirildiğinde, bireysel ve ortak davranışları bir öğrenme sistemi olarak işlev gören bu kategorilerin üretim sürecini belirlemek tarihinin görevidir. Psikolojik-sosyal-tarihsel analiz, bir efsane, bir mitoloji, her işte ve her çağda bir aldatmaca, ideoloji olabilecek farklı çatışma seviyelerini ortaya çıkaran bağlantıyı kesmelidir.

3. Kur'an ve İslam örneğinin yanı sıra, herhangi bir okumanın amacı tarihselliktir, gerçek amaçlarını ortaya çıkarma işlevini ortaya koymak için tarihsel bilgi, bu anlatının çerçevesinin ve yöntemlerinin restorasyonuna katkıda bulunmakla ilgilidir.¹

Arkoun'a göre, tüm bunlar yeniden incelemeli ve Kur'an ile ilgili uygulanması zorunludur. Arkoun, biraz umutsuz olsa da bir gün Kur'an'ın okumaların böyle olacağına olan inancını kaybetmemişti. Muhtemelen her şey aynı anda iyi gitmiyor. Zaten bir an içinde değil, yavaş ve okuduğunu anlayarak, bu şekilde bir okuma gerçekleştirilmelidir. Önemli olan bunun bir çeşit bilinçli olmasıdır. Bu gerçekleştikten sonra, uygulanan parti bu tür bir sorumluluğa sahiptir, tam bir anlam ifade edecektir.

2.2. Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Bazı Görüşleri

2.2.1. Arkoun'un Kur'an Hakkındaki Görüşleri

Arkoun'a göre, Kur'an hakkında iki tane yorum ve düşünce vardır:

1. Müslümanın Yorum ve Düşüncesi
2. Oryantalist düşünme.²

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 191-193.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 28-29.

İki aşırı görüşe karşı muhalefeti; ancak inananların teolojik iradesini, pozitif tarihinin filolojik emrini, antropoloğun açıklayıcı bakış açısını ve filozofun eleştirel kontrolünü aynı anda uzlaştırmak. Arkoun'un okumalarında önerilen yaklaşımla iki bakış açısı arasında köprüler kurmak caziptir. Bu köprüler sayesinde klasik hukukun bir uzantısı meydana gelir, bir meyve olarak ulema tarafından algılanır ve İslami ruhun bir eleştirisi olur. Üstelik, Arkoun'a göre zihin, tüm koşulların her türlü tarihsellikten dışlanmamalı ve sabit bir cevher olmamalıdır. Zihnin de bir tarihselliği vardır. Dolayısıyla İslam Zihni'nin eleştirisi, yani İslami Düşünce Tarihi'nde zihinleri "yeniden düşünmek" tutumlarına sevk etmek demektir. Bu bağlamda Arkoun, önceki bilim adamlarının ustaları gibi sırası geldiğinde, entelektüel modernliğe doğru kararlı adımlar atacağına inanıyordu. Bu önemli adımların İslami ruhu eleştirmek için yaptığı şey, (bazılarının işaret etmesi gerektiği gibi, ilk Kurucuların bilgisayar korsanları olduğudur.) dilbilim, dilin tarihsel gelişimini incelemekten oluşan filolojiden ibaret değildir. Şimdi antropoloji, kültürel emperyalizmi destekliyor. Bu onu kökten değiştiren Claude Levi Strauss tarafından getirilen düzeyde antropolojidir. Öte yandan, bu bağlamda, Arkoun'un dini çalışmaları yapısalcılıktan karşılaştırmalı Dil ve söylem tarihine geçen dilin bir göstergesidir.¹

Arkoun neredeyse tüm makalelerinde İslam Fikri'nin değişiminin sorunlarını tanımlayıp bunları çözmek için takip edilmesi gereken ilkeleri sıralamayı denemiştir. Makalelerinde sosyo-eleştirel ve psiko-eleştirel, sosyal ve kültürel antropoloji, tarihsel antropoloji, bilgi felsefesi, din dilinin göstergibilimi, vahiy Teo-Antropoloji gibi alanların hala genç araştırmacıları beklediğini belirtiyordu. Doğu ve Batı İlmî ve Bilimi arasında köprüler kurarken, Arkoun'un kendi sözleri, gerçekten uzun zamandan beri aradığı şey, kitaplı toplumların varoluş koşullarını en iyi geleneksel içtihatlarla göre özgürce ve geniş bir şekilde düşünerek tarihsel dayanışmayı deneyimlemesidir. Bu Kitaplı toplumlar arasında yaşanacak tarihi dayanışma sayesinde ortaya çıkacak tek sonuç -doğuda veya batıda olsun- "insanlığın dine dönüşü" olgusudur ve onun kurtuluşu olacaktır.²

Arkoun'un eleştiriyeye açık birçok yönü var. Bilinçli okuyucu bunu yapmaz, yazarın mutlak gerçekleri yazdığını veya mutlak yalanları telaffuz ettiği şeklinde yaklaşmaz. Bu

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 30

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 30

bağlamda Arkoun'un hayatına ve faaliyetlerine yakından tanık değiliz, sadece kitaplarının ve makalelerinin gösterdiği gibi onu düşünebiliyoruz.

İnternette tanıyabiliriz. Bir dereceye kadar düşünceler daha önemli ve daha önceliklidir.¹

Arkoun, gelenekten dışlanmış, yeni adı altında-oryantalistleri ve Batı'yı gerekçe göstererek Durkheim'in "realist sosyoloji" si açısından, Foucault ve Kuhn tarafından "epistemoloji", "bilimsel bilginin oluşumunda modellerin rolü" kavramından Susur yöntemi, "göstergebilim" teorisinden, Levi Strauss'un "Antropoloji" bakış açısı açısından, Levi Strauss Kur'an'ı "efsanevi" olarak gören" mitolojik bakış açısından, laik, Marksist bakış açısından ve Modernite'ten etkilenmiş olan görüşleri, onları felsefi bir üslup ve biçime yerleştirerek etkilenir ve Kur'an uygulamak için davet yoluyla yeni bir yol olarak sunmaya çalışarak Kur'an'ı geliştirmenin yeni bir yolunu yazar. Bu açıdan bakıldığında, Arkoun'un görüşleri her zaman eleştirilir ve eleştirilecektir. Tartışmaya açık olduğunu bilerek incelemek gerekir onu. Eserlerini bilinçli okuyan araştırmacı için bunun kabul edilebilir bir pozisyon olduğuna inanıyoruz.

2.2.2. Arkoun'un "Kur'an Okunması" Hakkındaki Görüşü

Arkoun, Kur'an'ın okunması konusunda bir öneri yapmadan önce bir yabancının Kur'an okuma ve anlamada (gayrimüslim, Hıristiyan ve Yahudi) olan sorunların olması penceresinden bakmaya çalışır ve şöyle demektedir: "Kur'an çok konuşulur ve yazılır, ancak evrensel düzeyde az bilinen metinlerden biridir. Müslüman olmayan okuyucu, mesajını anlamak için dini doğruluktan yoksun en güvenilir araç olmaya devam ediyor."²

Şu anda Kur'an, gerçek bir sunumun akışıdır ve çözülmeye çalışılması gereken temel sorun, bugün bu kitabın nasıl okunacağı sorunudur. Şimdi hayatımızda olmayan anlamları yeniden yaşamak için derin bilgi dağlarını - bir okuma anı-biriktirmek zorunda mısınız? Kavramsal analiz planına razı olmak yeterli mi ve bir düşünce tarihçisi ve bir filolog tarafından "Tanrı'nın sözü"nü çözülebilir basit bir belgeye indirgemek mümkün mü? Kur'an ne olursa olsun Müslümanların bir kitabı; gayrimüslimi doğrudan muhatap görmeden kapıyı

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 30-31.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 81-82.

sevgi ve hoşgörü ile açacak mıdır ve bunun bir kitap olduğu değerlendirmesine devam etmek uygun mudur? Aynı tür sorular Yahudi ve Hıristiyan çevrelerinde İncil ve Yeni Ahit hakkında gündemde değil. Ünlü ilahiyatçılar ve filozoflar, son yıllarda, çağdaş anlayışın isteklerine uygun olarak, klasik vahiy yoluyla Açıklamada, Tanrı'nın sözünün sorunlarının üstesinden gelmeye çalışıyorlar. İslami düşüncede şimdiye kadar böyle bir çaba hiç çalışılmadı."¹

Arkoun, burada batı ilahiyatçılar ve filozofların Yeni Ahit ve Eski Ahit'te ayrıca başvurdukları filoloji ve dil kurallarının Kur'an'a uygulanmasını önerdi ve bu minvalde çalışmak için onları getirerek bu iddiayı temel almaya devam etti.

2.2.3. Arkoun Neden Kur'an'ı Tekrar Okumak İçin Döndü Görüşü

Arkoun'a göre güncel veriler, dilbilim sorunları, tarihsel araştırma verileri ve Kur'an'ın bu alanlarda meydana gelen sorunları, sorunu bir kez daha ortaya koyduğunu düşünmektedir.

O bu konuda farklı bir okuma yapmaya çalıştığını söylüyor: "Bir yandan şahsen, birkaç yıl boyunca güncel dilbilim verileri, güncel problemler ve bir yandan toplanan tarihsel ve araştırma verilerini kullanarak kendimi yeni bir Kur'an okumasına verdim. Ben bu durumda olağanüstü bir kavram olarak bir başlangıç noktasının ve Kur'an'ı yeni bir okumada takip ettiğim bu çalışmalardan bir istekte bulunmanın yararlı olacağını düşündüm. Gerçekten de bu kavram benim için tamamen dinidir, sadece "tarihsel olanın üstünde "Kur'an'ı vicdanla okumak için çok uzun bir geleneğe karşı savaşmanın ve Kur'an'ın yeni bir okunuşunu denemenin son derece verimli olduğunu söyleyebilirim."²

Arkoun Batı'da (Fransa) uygulanan dilsel yöntemleri de Kur'an'a uygulayabileceği görüşünden etkilenmiştir. Aslında bu görüşün oryantalistlerin savunduğu bir bakış açısı olduğunu düşünüyoruz.

2.2.4. Arkoun'un "Kur'an'ı Okuyamı Takip Etmek" Metodu Hakkındaki Görüşü

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 82.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 226.

Arkoun bugünün anlayışına göre yeni bir metot ve bakış açısı ile Kur'an okuma işine girmek istiyor. Bu yeniden okuma ne anlama geliyor? Tarih bunu nasıl yapıyor? Kendisi cevap veriyor bu sorulara. Arkoun tekrar okumanın, vahyin indiği ilk dönemde taşıdığı anlamı anlayarak, sadece o döneme giderek yapılabileceğini söyledi: "Özellikle kelimenin ilk kelimesindeki tüm başlangıç güçlerine geri döndükten sonra tekrar okuyun. Bizi uzaklaştıracak; burada tamamızın nerede olduğuna dair en belirgin işaretlerden memnun olacağız. Kur'an farklı (ama yeni değil, kaçınılmaz olarak her noktada) semantik bir sipariştir."¹

Arkoun, Kuran'ın yeniden okunmasını isterken, neredeyse geçmişi okur. O,bunu tamamen görmezden geliyor ve "yeni" sloganı ile çalışmaya çalışıyor.

2.2.5. Arkoun'un "Kur'an'ı Yeniden Okuma Yolu" Hakkındaki Görüşü

Daha önce Arkoun tarafından takip edilen yöntem tüm kutsal metinlere uygulandı. Açıklığa kavuşturulacak konularda standarda ulaşmada belirleyici bu pozisyonu Arkoun şu şekilde ortaya koyar: "Dileğimiz kutsal metinlerin "Kitap Ehli" nin dayanışmalarının sorumluluğunu üstlenmesini mümkün kılmaktır. O, okuyucuya, öğretilerin tüm ana metinleri için geçerli olan bir yöntem kurallarına göre, Kur'an'ın analizi için çağrıda bulunmaktır, bu yöntem aşağıdakilerden oluşur:

1. Kur'an metnini ve İslami Düşünce Tarihi'ni aydınlatmaya çalışan her şeyin, karışıklık, yanlışlık, sapma, yetersizliklerin ortadan kaldırılması olacaktır. İslam'daki kutsal dogmanın adı, gerçek bir kritik testi kaldırmak ve geçmek için verilebilecek şeyin anlamını ortaya çıkarmaktır,

2. İşlevsel kavramların reddedilmesi veya korunmasının gerekip gerekmediği, çağdaş anlayışla gündeme getirilebilecek konularda çalışılabilecek bir kriter açıklama olacaktır."²

Arkoun, diğer kutsal yazılara uygulanan kritik yöntemin Kur'an'a da uygulandığını söyledi. Kur'an-ı Kerim'e oryantalistler tarafından uygulama arzusunun uygulanması da

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 299.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 86.

araştırıldı. Kur'an'a aynı üslubu uygulamaya çalıştığına inanıyoruz. Ancak bu mümkün değildir.

2.2.6. Arkoun'un "Kuran'ı Yeniden Okuma İlkeleri" Hakkındaki Görüşü

Arkoun, Kur'an okuma ilkelerini şöyle özetliyor: "İlkelerimiz beş maddeden oluşmaktadır:

1. İnsan, insan için somut bir sorundur. (Bu ilke standardizasyon gibi terimlerle aynıdır, onlar tarafından ifade edilir.)

2. Gerçek (dünya, organizma, anlam, vb..) tam bilgisi benim sorumluluğumdur.;

3.- İnsan türüyle ilgili tarih ve varoluş anında bunu bilmek, yaşamak, (dolayısıyla insan) konuşmak, politik, tarihsel ve ekonomik (dolayısıyla emek) olmak durumunun biyofiziksel, ekonomik, politik ve dini zorluklarının üstesinden gelmeye çalışmaktadır.

4. Bu yoğun bir hazırlık aşamasından sonra, tüm kültürel geleneğin bilgisidir. Genellikle sınırların dışındadır ve bu nedenle sürekli bir risk yaratma eğilimindedir;

5. Tanrı'ya (sulük) doğru tüm ilerleme sırasında herhangi bir aşamada bu çıkıştır.

Bu ilkeler tüm yanlış anlamaları ve özellikle savunmacı olma çabalarımızı gerektirir. İnisiyatif eğer isterse, tüm yorumları indirgeyici bir yorumlama çabasına dönüştürür. Umarız bunu önlemek için yeterince açık olunur. Kur'an'ın servetini kabul etmek için savunmaya gerek yok, bilim adamlarının iddialarının uzun süre gelişmesine izin verdi ve verecek kadar zengindir."¹

Arkoun'un, insanı ve zihni ön plana çıkararak tüm fiziksel engelleri, ilkeleri ve ona göre geleneklerin üstesinden gelmeyi amaçlayan tamamen yeni bir yöntem kullanarak Kur'an'ı okuma iddiası yoktur. Batı'dan devşirme olan bu yöntem, İslam dünyası için yeni bir yoldur. Müslümanlara bunu bir yöntem olarak sunarak ikna etmeye çalışan Arkoun, aslında bilimseldir, felsefi fikirlerini aktarma yolu yerine Müslümanlara fikirlerini benimsetme girişimini bir yol olarak kullandığını düşünüyoruz.

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 143-144.

2.2.7. Arkoun'un "Kur'an'ın Okuma Metnini İyi Anlamak İçin Okumaktan Kaçının" Hakkındaki Görüşü

Arkoun, Kur'an okuma, yorumlama ve anlamayı metninde yayınlayarak ve söyleyerek şunu yapmayı önerir: "Kurgu dünyası algısal dünya, efsanevi ya da kutsal tarih ile olayların tarihi hala birbirinden ayrılamaz bir durumda kendini bulmuştur. Doğaüstü/doğa, olağanüstü/gerçek, maddi olmayan/maddi çiftleri tartışılıp konu ve yapılarına göre ön gerçekler olarak sunuldu. Ama yine de düşünce için yol gösterici kategoriler oluşturmaktan çok uzaktırlar. Makaranın sürekliliği vardır. Bir nesne, herhangi bir kesinti olmadan süreklilik icra eder."¹

"Kur'an metnini bir bütün olarak değerlendirirsek ve okursak, bunu sadece mevcut dilbilimin metodolojik bir gerekliliğine boyun eğerek yapmayız. Müslüman tavrına boyun eğeriz. Gerçekten de Müslümanın bir yasası var ve Kur'an'dan bir dizi yasal ayetin de soyut olduğu bir gerçektir."²

Arkoun, bir yandan Kur'an metninin bir bütün olarak görülmesi gerektiğini ve bu nedenle okuyucuların aralarında dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi ve gözlerinden kaçamayan bir ifadenin kullanılması gerektiğini söylüyor: "Bir yandan, yasal ayetin Kuran'dan soyut olduğu bir gerçektir" ifadesi masum ve doğru olabilir mi? Çünkü bu ve benzeri görüşler yine oryantalistlerin öne sürdüğü şüphelerdir, bu görüşün tohumları, Kuran'ın bize gelene kadar doğru olduğu konusunda şüpheler uyandırır.

2.2.8. Arkoun'un "Vahiy Çalışmasında Takip Edinilen Yol" Hakkındaki Görüşü

Arkoun'un vahiy vizyonu da diğer alanlarda olduğu gibi farklıdır. O, vahye geleneksel vizyona bağlı olmayan tamamen yeni bir vizyon (Arkoun'un dediği gibi ortodoksluk) çerçevesinde bakar ve bunu şöyle açıklar: "Vahiy olgusu, mevcut dinler

¹. Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 126.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 237-238.

dediğimiz kurumların ideolojik seferberlik gücünü korumalı, dogmatik yorumların kalıcılığını temin etmenin yanı sıra yeni netlik alanında da incelenmelidir."¹

Arkoun, vahyin onu günümüze uyarlayarak - ancak başlangıca değil- anlaşılabilir olduğunu, söylüyor. Dinamik yapıyı geri yüklemenin mümkün olacağını belirtir: "Dünya çapında harika "dine dönüş" bağlamında, dinin yeniden canlanması, tarihte bir kabuk ile, bu katılaşmış yapısı ile değil, ilk dinamizmi ile mümkün olacaktır. Ama bu dinlerin katı yapısını kendi üyeleri tarafından bağlam ve vahiy içinde sorgulamak, sahip olduğu ilk dinamizmin yeniden ortaya çıkması için kaçınılmazdır. Arkoun'un İslami düşünce eleştirisi, Cantian ve Hegel diyalektiğinin temellerini açıklar ve tiranlığının üstesinden gelemeyen köktendinci ve otoriter ruhun iddialarında soyutlamaya devam edemeyeceğine inanır."²

2.2.9. "Üç Tek Tanrılı Dinin Vahiyile İlgili Samimi Bir Diyaloga Giriş İhtiyacı" Hakkındaki Görüşü

Her türden makaleler yazan ve birçok konuda görüşlerini dile getiren Arkoun, üç ilahi dinin vahyine gelince, onların sorunlarına çözümün sadece tarafsız ve zihinsel bir epistemolojiyle (bilgi kuramıyla) mümkün olacağını savunuyor ve diyor ki: "Vahiy kavramının tüm çağdaşları için doğal dillerde yeniden yorumlanması, temel adlandırma mantığı ve dilbilim sorunlarının çözümüne bağlı olacağı açıktır. Bu koşulların ne olacağı hakkında Kur'an'ın arketipi ve Arapça olan kitap, herhangi bir önyargı olmaksızın aralarındaki ayrımı kullanarak üç teolojik alan için ortak bir çalışma alanı açabilir."³

"Yahudiler ve Hıristiyanlar İslam'ın ilk dogması olan Kur'an'a sahipler fakat insanlar için Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından gönderilmiş olan Allah'ın sözünü tanımadılar. Yahudiler Hıristiyanlara karşı aynı tutuma sahipler ve Hıristiyanlar bunu Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı olma bağlamında Müslümanlara indirgediler. Bu vahiy tanımına dayanarak teoloji ve sosyo-politik olan emirlerin karşılıklı kültürel ve yasal dışlama sistemi olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. İstisnanın karşılıklılığı esastır ve İstisna yoktur, karşılıklı bilinç değişimi bağlamında yasal eşitlik mümkün olacaktır, ancak sadece üç ilahi

¹. Arkoun,1999. **İslam Üzerine Düşünceler**. Çev: Hakan Yücel, Metis Yayınları, Ankara, İ. B. s 19.

². Arkoun. 1995. **Kur'an Okumaları**, s 27.

³. Arkoun,1999. **İslam Üzerine Düşünceler**, s 46.

din tarafından geliştirilen epistemolojik, dolayısıyla zihinsel, teolojik gerçek kavramının ayrılmasından sonra."¹

Arkoun, Kur'an'ı diğer tahrif edilmiş kutsal yazılarla aynı kategoriye koydu, daha sonrası bunları birbirine indirgemeye çalıştı. Üç din arasındaki sorunları çözme sloganı altında yapmak istiyor bunu. Yine ilk etapta oryantalist düşüncenin istediği şey tam olarak buydu. Böylece Kur'an'ın da tahrif edildiğini söyleyerek Kur'an'a saldırmak isteyenler için daha kolay bir zemin hazırladı.

2.3. Arkoun'da Hümanizm, Etik ve Ahlak

Arkoun'un İnsanlık Anlayışı:

1. Arkoun'a göre 'İnsanlık' entelektüel bir oluşumdur. Bu entelektüel hareketi "adap" kurdu. "Adap" aynı zamanda insani bir harekettir. Felsefe, din ve edebiyatı içerir.

2. Arkoun'a göre 'İnsanlık' biraz daha elit bir harekettir. Ancak insanlığın birkaç yazarla sınırlaması doğru değildir, herkes için geçerlidir. Yani insanlık herkes içindir.

3. "İnsanlık", Yunan Felsefesine ve maneviyatına büyük önem verirken her fırsatta dinin dogmalarından da kaçınılması gerektiğini vurguluyor.

4. "İnsanlık"ta ırksal farklılıkların olmaması gerektiğini ve insanlığın herkes için ve eşit olması gerektiğini söylüyor. Batı etrafında ya da merkezi bir Arap olarak ortalanmış insan gücü, ünlüler açısından yanlış olacaktır.

5. "İnsanlık", Arkoun için birlikte yaşanabilmesi için bir koşuldur. Arkoun'a göre doğru temelli insanlık ile mutluluk ve kurtuluş mümkün olacaktır.

Arkoun'un "İnsanlık Anlayışı"nın manevi bir temele dayandığını söylenebilir. Arkoun "İnsanlığı" dinin dogmaları üzerine değil, dinin hoşgörülü kısmı üzerine kurdu. Hangi dinden olursa olsun, nereden geldiklerine bakılmaksızın insanlara eşit muamele edilmelidir. Arkoun'a göre her insan eşit haklara sahip olmalıdır. İnsanlık Arkoun'a göre buradadır. Bu kavramın tüm insanlara açık olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Arkoun Arapların "İnsanlık"tan önce "adap" kavramını kullandığını, "İnsanlık" kavramını ayrıca

¹. Arkoun,1999. **İslam Üzerine Düşünceler**, s 71.

kullandıklarını da belirtiyor. "Adap" bugün de kullanılan bir kavramdır. "Adap" teriminin "İnsancıl" teriminden daha geniş manalar barındırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Arkoun'a göre, "Adap" kavramı bir yol haritasıdır. İnsanlar adaba uyarlarsa, hayatı, düzgün bir şekilde yaşayabilirlerse, birlikte mutluluk ve kurtuluşu elde edecekler. Bu anlamda "İnsanlık" toplumların ihtiyaçlarını karşılar. Arkoun'da 'İnsanlık' kavramının ütopyaya biraz benzer olduğunu söylemek yanlış olmayacağını düşünüyoruz.

Öte yandan, Arapça'da hümanizm dediğimizde, Arkoun, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllara bakılmasını söylüyor. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda görülen hümanizm, felsefe, din ve edebiyatta çok önemli bir hümanizmdir. Ama Araplar'da hümanizm dediğimizde Arapların etnik anlamda düşündüğü gibi düşünmüyoruz. O zamanlar Post dili Arapçaydı. Arap olmayanlar da eserlerini Arapça olarak yazdılar. Böylece o zamanlar hümanizm Arap hümanizmi olarak adlandırıldı. Yani etnik anlamda değil, dilsel anlamda Arap hümanizminden bahsediyoruz.

Arkoun'a göre, coğrafi konumlar olarak hümanizme ayrıca bakın. Ancak Arkoun'a göre bu olmaması gereken bir şeydir. Çünkü ünlü düşünür'e göre hümanizm herkesi eşit şekilde kapsamalıdır. Bunlar hümanizmin farklı tanımlarıdır. Bu eleştiriyi yapan sadece Arkoun değil; Foucault, Derrida ve Deleuze'de de bunları görmekteyiz. Hümanizmi o kadar soyut bir şekilde tanımlarlar ki tarif edilen hümanizmin uygulanması imkansızdır. Bu koşullarda tarif edilen hümanizm ile deneyimli hümanizm arasında büyük bir fark var. Öte yandan modernite tüm dünyayı kapsayan, sadece Batı'ya özgü bir kavram değildir.

Arkoun'a göre, hümanizm hakkında iki kavram vardır. Hümanizm üzerine ortaya çıkan diğer tüm görüşler de bu iki temelde üretilmektedir:

1. Orta Çağ'dan beri görülen Tanrı merkezli hümanizm anlayışıdır. Bu anlayış Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam için geçerlidir.

2. Felsefeye dayanan hümanizmde, merkez insandır. Aristo mantık ve sözlükbilimi bu aşamada çok önemlidir.¹

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 19.

Arkoun'un bakış açısından, hümanizmin genel bir anlayışı için tamamen din merkezli bir anlayıştan vazgeçmeye ya da tamamen rasyonel bir anlayıştan vazgeçmeye gerek yoktur, vazgeçmek doğru değildir. Bu iki temel ile karışık bir hümanizm anlayışına sahip olmalıyız. Arkoun'a göre, hümanizm doğal olarak yapıcıdır ve demokrasi pratiği bulunmalıdır.

Paul Ricoeur, Arkoun'un çok önemseydiği bir filozof olarak ahlak alanında yine karşımıza çıkar. Arkoun'a göre Ricoeur; felsefi kimliğini hiçbir zaman unutmadan Hristiyan hümanizmi için önemli adımlar atmıştır. Ondan önce ise Gabriel Marcel ve Karl Jaspers Hristiyan referanslı bir varoluşçuluk üzerine çalışmışlardır. Etienne Gilson; Hristiyan felsefesini savunurken, Emile Brehier ise Hristiyan felsefesi üzerinde konuşmaktan kaçınmıştır. Bu filozoflar, Hristiyan hümanizmi için çok önemlidir. Ancak kişilerin kültür anlayışlarında ve hümanizm anlayışlarında değişiklik görülmektedir. Örneğin, Henry Corbin'de ışık felsefesi öğretilerinin devam ettiğini düşündüğü görülmektedir. Bu yönde çalışmalar şekillenmiştir. Öte yandan İhvan-ı Safa'da hümanist eğilim de görülmektedir. Öte yandan Arkoun, Kur'an'ın hümanizmin kapılarını açtığını belirtiyor. Burada tabii ki, okuma yapmak çok önemlidir. Kur'an-ı Kerim; efsanevi anlatımıyla hümanizmin kapıları arasındadır. Yani Arkoun için Kur'an'ın anti-hümanist bir kitap olduğunu söylemek imkansızdır.¹

Arkoun'a göre, İbn Kuteybe ahlak alanında çok önemli bir isimdir. İbn Kuteybe, Aristoteles'in İslam düşüncesindeki güçlü etkisinden her fırsatta bahseder. Abbasi halifesi Ja'fer al-modest (Cafer el-Mansûr), felsefenin gelişimini engellemedi. Bu dönemin genel kültürünü Arkoun, hümanizmin temeli olan "adap" olarak tanımlıyor. Öte yandan, bunlar İbn Miskeveyh ve Tevhidi'nin ahlak alanındaki eserleridir ki bunlar çok önemli işler.

Ahlak hakkında konuşmak bugünün toplumları için çok zordur. Ahlakın temelini ayrıca bulmak çok zor. Bir toplumda herkesin onaylayacağı bir kurum bulamıyoruz. İslam toplumları dini yargılarına uygun bir temel talep ediyorlar, aynı şey Hristiyanlar için de geçerli olacaktır. Özellikle laik toplumlarda ahlakın Hristiyan veya İslami olduğunu söylemek doğru olmaz. Böyle bir tespit ayrılık tehlikesini içermektedir. Temel sorun da bu açıdan ele alınmalıdır. Fundemantalizm henüz bitmedi.

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 21.

Arkoun'un iddiasına göre, İslam'da görülen ahlak felsefesinin referansları, dini gelenekler ve Yunan felsefi geleneğidir. İslam'da ahlak felsefesi, tektanrıcılık merkezlidir. Tevhidi: "insan, insan için somut bir sorundur"u söyleyerek, insan ahlak anlayışının temelini oluşturur. Tevhidi'nin elde etmek istediği şey aslında manevi anlamda ahlakın tam bir anlaşılmasıdır. O bunu yaparken, değiştirilmiş fikirlerden yararlanmaya çalıştı. Siyasi anlayışı olan bir kişinin etik yönünü bağlamaya özen gösterdi. Tabii ki, tüm bu olumlu gelişmeler meydana gelirken, Bağdat, İsfahan, Rey gibi önemli şehirlerde mahsullerin değiştirilmesine tolerans olduğunu unutmamalıyız. Miskeveyh, ahlak anlayışında "denge" ilkesini daha ön planda tuttu. İran kültürünü de yakından inceleyen İbn Miskeveyh, evrensel bir kültür yaratmayı amaçladı. Öte yandan, Miskeveyh'in "Tahdbib el-Akhlaq"ı (Tehzîbû'l Ahlâk) Arkoun'a göre mutluluğa ulaşmak için bir yol haritasıdır.

Arkoun'a göre, ahlak konularında doğru bir kronolojisini çizmek için onuncu yüzyılın filozofu ve tarihçisi Miskeveyh, Tahdbib el-Akhlaq adlı bir eser yazarken, ahlakı, gerçek anlamda felsefe olgunlaştırdı. Onu disiplinli bir konuma yükseltti, böylece Aristoteles'in klasik Yunanistan'daki "Nichomacian dünyası için etik" ile tesadüfler ortaya çıktı. Ayrıca çalışmaları Aristoteles'in teorisinin temellerini de kapsamaktadır. Miskeveyh'in "Al tahdbib-Akhlaq" adlı kitabında bulunan konular, Gazali'nin "Mizan El-Amel (ahlaki)"dekilerdir. Eylem dengesi çalışmaları, Nasreddin El-Tusi tarafından hızlandırıldı ve o, bir anlamda aynı eserin Farsça versiyonunu yazdı.¹

İbn Sina'nın bu alandaki katkısı büyüktür. İbn Sina, ahlak alanında önceki düşünürlerin görüşlerini toplayarak bir kitap hazırladı. İbn Sina eserlerinde zihni muhayyile ile birleştirdi. İbn Sina, anıldığı gibi, bir doktordur. Ona göre, tıp ve felsefe ayrılmaz olduğu gibi, bilgelik ve devletin varlığı da aynıdır. Birbirinden ayrılmazdır. Bu aşamada 'devletin varlığı ahlaktır' anlayışına bağlanır.

Arkoun, hoşgörü kavramının, gerçeğin felsefi eleştirisinden ayrılmaz, modern bir satın alma olduğunu söylüyor.²

10. yüzyılda çağdaş İslam'da, hümanizm için "adap kuralları" kavramı kullanılmıştır. Arkoun, hümanizm yerine "adap" kavramını kullanır. Ama bu kavram bugün kullanılmaz.

¹. Arkoun, **Kur'an Okumaları**, s 147-148.

². Arkoun, **İslam Üzerine Düşünceler**, s 71.

Burada, "adap" kavramı sadece bu iş ile ilgilenen üniversitenin konusu için de geçerlidir. Aslında, "Hümanizm" tüm bilgileri ve tüm bilimleri kapsar.

2.3. Muhammed Arkoun'un "İslam Düşüncesinde Akıl"

Muhammed Arkoun'un "İslami Düşünce Eleştirisi ve Çalışkanlığı" adlı kitabında Haşim Salih ile yaptığı diyalogda İslami Zihin kavramını şöyle dile getirdi: "Akıl kelimesi burada tek başına yeterli değil, çünkü zihin düşünce tarafından kullanılan diğer kabiliyet arasında bir kabilyettir. Bu yüzden İslami Düşünce Tarihini incelediğimi ve İslami Düşünce Tarihi alanında çalıştığımı söylediğimde düşünce kelimesini zihin üzerinde kullanmayı tercih ediyorum. Bunun nedeni, zihin kelimesinin daha geniş olması ve üç temel unsur veya kabiliyet içermesidir:

1. Şimdi tüm ayrıcalıkları ve bilim adamlarının dikkatini alan aklın kendisi. Tüm bilimsel ve kültürel ürünlerde bunu yapan akıldır.
2. Ama hayal gücü de var (L'imagination).
3. Hafıza da var (La mémoire).

Çalışırken ve uygularken akıldan ayrılamazlar. Zihnin hafızaya ihtiyacı var. Zihin aynı zamanda hayal gücüne de ihtiyaç duyar ve ondan ya da hayal gücünün işini beslemek ve atmosferini nemlendirmek için akla sunabileceği algılardan ayrılamaz. Aynı zamanda insan ruhunun yapısını psikolojik bir şekilde incelemek için açık bir alanımız var: İnsan ruhunun çalışma şekli ve yaratıcının eserini ürettiği anda mekanizması, bu yaratıcının bir filozof, bir usta veya bir sanatçı olup olmadığı...

İslami akıl, zaman ve mekânın dışında yatan mutlak veya soyut bir şey değil, çok özel gerçekler ve koşullarla bağlantılı bir şeydir."¹

Arkoun'un ifade ettiği akıl, "geleneksel faaliyetteki diğer insan güçlerinin aktif zihni tarafından aydınlatılan ebedi güç olan modern Platonizm ve Aristotelizm'den miras kalan

¹- Muhammed Arkoun, **El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad.**, (trc. Haşim Salih) s 232-234.

İslam ve Hristiyanlık filozoflarının mevcut kavramı değil, kültürel ve ideolojik ortamların gelişen ve değişen gücü, tarihselliğe tabi güçtür".¹

Arkoun'un gözünde ruhun en önemli özelliklerinden biri, Kuran'ın, Tanrı'nın kutsal elçisinin ve Peygamberin Sünnetinin bir öğrencisi olması ve Peygamberin ölümünden sonra zor iş olarak gelen uzlaşmadır, bu inanç belirli bir dilsel metni somutlaştırdı.²

2.4. Muhammed Arkoun'un "Aydınlanan Aklı"

Bazı düşünürler, Taha Hüseyin, Afganistan'dan Jamal el-Din, Muhammed Abduh ve Hindistan'dan Şah Wali Allah el-Dilaohi gibi Arap ve İslam ülkelerinde Arap ve İslam zihnini aydınlatmaya ihtiyaç duymakla ilgili sorular sormaktan önce geldiyse, Arkoun'u Güney Akdeniz'deki Aydınlanma düşüncesinin tipik konumunun gerçek başlatıcısı olarak görebiliriz. Kuşkusuz, zihinsel nitelikleri, bağımsız ruhu, cesareti ve merakı, onu bilimsel üretim meselesiyle ilgilenen bir filozofun tipik imajını yansıttı.³

Yazdığı her şeyde, tüm çalışmalarında ve analizlerinde aydınlanmaya dokunuyoruz. Aydınlanma kavramı, "kutsal cehalet" ve "kurucu cehalet" in ortaya çıkmasında ve gençlerin tüm anlamlarında yetiştirilmesini inşa ettiğimiz ilke olmayı hak eden on sekizinci yüzyılın ışıkları ilkesinin benimsenmesinde örneklenmiştir.

Gerçekten de filozof Arkoun hakkında söyleyebileceğimiz en azından ne oldu; zihnini kullanmak için cesarete sahip olduğudur, çünkü tüm hayatını Arap ve İslam zihninin krizini incelemeye adadı, içindeki boşlukları keşfedene kadar. Metafizik söylemin kolektif zihne nasıl hâkim olduğunu ve hoşgörü, özgürlük, nesnellik ve demokrasi gibi insan arayışına layık değerler ve idealler karşısında sırtını nasıl çevirdiğini bize gösterdi. Sonuç olarak, bireysel haklar reddedildi, umut ve mutluluk ortadan kaldırıldı ve insanlar tüm kentleşme ve ilerleme yöntemlerinden mahrum edildi.

Arkoun'un eleştiri ve yapı sökümleri hedeflediği sadece Arap-İslam Entelektüel iklimi değil, aynı zamanda Batı entelektüel iklimidir. Her zaman düşünülemez ve düşünülemeyen olanı ortaya çıkarmaya çalıştı, onu klasik İslamcılıkta hiç olmadığı gibi aydınlanmaya giden

¹- Mustafa Keyehl, *El-ensetu ve tevil fi fikri muhammed arkoun*, s 174.

²- Muhammed Arkoun, *Tarıkiyyetul-fikril- Arabi el-İslami*, s 65.

³- Hemruni El-keyese, *Aklu tenvir inda muhammed arkoun*, s 9.

bir yol olarak yorumlamayı amaçladı. Evet, büyük projesinde "Uygulamalı İslamcılık" ve genel olarak dini zihnin ve özellikle "İslami Aklın Eleştirisini", vahyin reddedilmesini ve göksel kitapların reddedilmesini değil, tarihsel bir eleştiriyi, dini uygulamaların ve dogmatizmin eleştirisini teşvik etti.¹

2.5. Muhammed Arkoun'un "Kutsal Cehaleti ve Kurucu Cehaleti"

Arkoun, "İslami aklın eleştirisine doğru" adlı kitabında, kişisel durumunun cehalet bölgesinden, bir yandan İslam'ın ve Kuran'ın bariz yanlış anlaşılmasının karşılıklı ihmalden ve reddedilmesinden, diğer yandan kibirli yerleşim yerlerinden ve Müslümanlardan bahseder.²

Aynı kitapta şöyle diyor: "Şimdi bir cehalet denizine daldık, kurumlardan bize güçlü bir şekilde gelen kurumsal cehalet mevcut. Bu cehalet, modern kökten dincileri dinler için bir pazarda rekabet etmeye zorlar ve farklılıklarını şiddetlendirir ve uygulama kalıplarını birleştirir,"cehalet", Müslümanlar ve Batı arasındaki yanlış anlaşılmanın altında yatan unsurdur ve tüm bunlar nihayet 11 Eylül 2001 trajedisine yol açtı.³

Bu şoklardan biri Arkoun'un, her toplumun belirsizliğine rağmen gizli fikirlerin alanını belirleyen kutsal şey için bir temelin varlığını varsaydığını hatırlatmasıdır, sadece 15-3-1989 tarihli bir röportajda Süleyman Rüşdi'nin "şeytani mekanizmalar" (Salman Rüşdi-"Seytan Ayetleri"?!) kitabına yaptığı yorum nedeniyle Batı'da kökten dinci olduklarını hatırlatır. Yazarın her şeyi söyleme ve her şeyi yazma hakkına sahip olduğu kolay ve indirgeyici sıkıntıları reddetmek durumundayız. Süleyman Rüşdi birden fazla pervasız eylemde bulundu. Peygamberin kişiliği Müslümanlar için kutsaldır ve bunun için, hayali edebi eserlerde ve hatta belirli bir siyasi durumu ifade ettiğinde bile saygı duyulmalıdır. Bu yazar, Müslümanların siyasi kaderi ile ilgili birçok açıdan, sadece bir insan grubunun kimliğinin belirli tarihi ile ilgili olmayan, aynı zamanda İslam'ın kurucu olayları ve insan varoluş kalıpları ile ilgili olan sembol ve imgeleri kullanmayı reddetmek durumundayız. Peygamber insani varoluşunun bir örneği olduğu için, bize Katoliklerin ve Yahudilerin

¹- Hemruni El-keyese, **Aklü tenvir inda muhammed arkoun**, s 9.

²- www.youtube.com/user/liberal Mode.

³- Muhammed Arkoun, **Nahva nakdul-aklu'l-İslami**, (trc. Haşim Salih, Beyrut, 2009,) s 56.

Müslümanların lehine tepkisini gösterdi, çünkü peygamberlik işlevi vahiyden kaynaklanan her türlü teolojide mevcut.¹

Yahudi kutsalları bile, Haçlı Seferleri sırasında İslami ya da Hıristiyan kutsalları gibi şiddet yapmak ya da haklı çıkarmak için kullanılmıştır (diğer köktenciliği kınamak için yeterlidir, bu dengesiz bir pozisyondur ve çifte standart anlamına gelir). Arkoun'un "İslami Aklın Eleştirisine" ve üç şey, hakikat, kutsal ve şiddet arasındaki ilişkide odaklanmaya çalıştığı şey budur. Tüm dinler, tarihlerinin bir noktasında Kutsal adına şiddet uyguladılar ve kutsal cehalet anlayışını ve kavramını ortaya çıkarıp önemsediler.²



¹- Run Alber, **El-Aklul-islami amamaturasü asrul-envar fil-garb, el-cuhudul-felsefi inda muhammed arkoun**, s 11-12.

²- Run Alber, **El-Aklul-islami amamaturasü asrul-envar fil-garb, el-cuhudul-felsefi inda muhammed arkoun**, s 67.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLAM AKLIN KAVRAMI VE ELEŞTİRİSİ

3.1. İslamî Aklın Anlamı

Muhammed Arkoun'a göre "İslami Akıl", "Arap Akli, Türk Akli, İran Akli, Pakistan ve Afgan Akli" anlamlarına gelir..., yani tüm İslam dünyasında yaşayan toplum ve milletlerin aklını ifade eder.¹

Bu fenomenin kapsadığı çeşitli topluluklarda İslam dininin tezahüründe rolünü ve işlevini yerine getiren sözleşmenin anlamı, sadece Arap toplumları değil, Bir Arap on yılı değil, gerçek bir Müslüman tarafından yönetildiği anlamda İslamcıdır.

Kullandığı atasözü, İslami bir atasözüdür, bu aklın Arapça konuşması olsa bile, burada Arapça sadece bir ifade aracıdır ve eğer bir Müslüman olarak Türkçe veya Farsça geçtiyse, aynı şeyi söylerdi, o zaman İslami Aklın tabanının içinde olurduk.

Çalışma dini zihnin ve mekanizmalarının bu kapsamlı derin analiz seviyesine ulaşırsa, Arap Akli ile İslami Aklın arasındaki temel farklılıklardan birinin ötesine geçecektir. İslami zihnin tarihsel çalışmasının amacı, dini fenomeni, Arap ya da Arap olmayan (Türk, İranlı, vb.) dilsel ve ulusal çemberin genişliği açısından aşan kapsamlı genelliğinde yakalamaktır. Ancak bunun ötesinde, İslami zihnin incelenmesi bu şekilde tamamlanırsa, Arap zihnini önlemek için daha iyi anlayabiliriz. Arap dilinin, Arapların ve Müslümanların üstünlüğünü söyleyenler de dahil olmak üzere önyargılılar.²

Müslümanlar insan zihninin süreçlerinin ontolojik kökünü sağlayan "ideal ve kelimenin büyük anlamında aklın ilahi kökeninin varlığına olan inancı" adlı hadisten zihin kavramını ve eserinin doğasını almıştır... Arkoun şöyle demiştir: "Yüce Allah, zihni yarattığında ona ayağa kalk dedi ve ayağa kalktı ve sonra otur dedi ve oturdu ve sonra ona kabul et dedi ve kabul etti ve sonra ona yönet dedi ve yönetti, ta ki ona, 'gururum, ihtişamım, otoritem, yerimin yüksekliği ve tahtımdaki ve yeteneğim' dedi."³

¹- Muhammed Arkoun, , *kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm*, s 290.

²- E-tavus Ugdabine, *El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri*, s 517.

³- Muhammed Arkoun, , *kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm*, s 291.

Aslında Kur'an'ın adı, Tanrı'nın bilimine ve nesnel varlığına göre ebedi gerçeği olarak adlandırılan şeyi temsil eder, çünkü insanlığın tarihsel varlığı içinde yaratılış sistemi ve meşru yargısı içinde yer alır ve bu nedenle İslami düşünce, inanç perspektifine ve kuruluşunun evrimine, kökenine ve desteğine göre kurulmuştur.

3.2. "İslam Aklın Eleştirisi'nin Anlamı

Buradaki "Eleştiri" kelimesi, bazılarının hayal edebileceği gibi hakaret etmek ve itibarsızlaştırmak anlamına gelmez, bunun yerine "bu zihnin ilk nasıl oluştuğunun tarihini ve o zamandan günümüze Arap ve Müslüman toplumlarda nasıl işlediğini ortaya çıkarmak" anlamına gelir. Eleştiri girişimi, genel dini mirasın ve özellikle İslami mirasın tarihsel, sosyal ve felsefi bir erozyonudur, çünkü "zihnin eleştirisi zihni terk etmek değil, seyrini düzeltmek, genişletmek ve daha insani ve daha az bencil hale getirmek anlamına gelir".¹

3.2.1. Aklın Kutsallığı

Arkoun teorisindeki İslami düşünce, tek tanrılı dinler için ortak olan ve aynı zamanda platonik felsefede olduğu gibi Yunan düşüncesine dayanan, yani İslami zihnin ona rehberlik ettiği ve onu sağa yönlendirdiği ilahi bir kökene sahip olan aklın ilahi kökenini kurma girişimine dayanır.²

"Vahiy öğretilerine tam olarak uyan bir akıl talebi, sadece İslam'daki çeşitli düşünce okullarında değil, aynı zamanda Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da her zaman var olmuştur".³

Bu, zihni yönlendirme, yolunun vahiy olduğu gerçeğine dayanması, bu zihnin öncülüdür. Vahiy inancı insan zihnini güçlendirir, geri öder ve destekler. Zihni bu şekilde kudüs ve ilahi olana sığdıran şey budur.

Ayrıca, "aklın ilahi kökeninin varlığına olan inanç, insan zihninin süreçlerinin ontolojik kökünün, oryantalist düşünceden kaynaklanan ünlü konuşmalar yoluyla İslam'da desteklenmesini ve yayılmasını sağlar: Yüce Tanrı, zihni yarattığında, ona yükselme dedi ve

¹- Muhammed Arkoun, , **kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm**, s 321.

²- Mustafa Keyehl, **el-ensetu ve tevil fi fikri muhammed arkoun**, s 175.

³- Muhammed Arkoun, **Tarıkiyyetul-fikril- Arabi el-İslami**, s 65.

yükselmedi, sonra ona otur dedi ve oturdu, sonra ona kabul et, kanıtlarla ve cezalandır dedi o da yaptı."¹

Bu nedenle, bu zihin Aşkın, Ölümsüz ve Yüce Allah'ın sözlerinin sınırlarına tabidir. Böylece, Muhammed Arkoun için Tüm İslami düşünce kuruldu ve "ruhun kökeni ve kutsal desteği temelinde geliştirildi ve çok özel bir metin kondu, yani Kur'an ve daha sonra Sünnet eklediği Şafi'nin müdahalesiyle elde edildi ve bu anlamda Kutsal Ruh'un İslami ruhundan bahsedebiliriz."²

Bu anlamda zihnin ilahi kökeni, İslami Zihnin Dini Zihnin'kinden daha geniş bir yapıya düşmesine neden olur ve bu da kutsalın daha geniş bir yapısına düşer.

İlahi söylemler olarak tekrarlanan vahiy söylemleri, tarihi ilahi müdahaleyle ortaya çıkar, bu yüzden "Son vahiy, dünya, insan, tarih, diğer dünya ve şeylerin toplam ve nihai anlamı hakkında her şeyi söyler. Zihnin daha sonra araştırdığı her şey, Tanrı'nın öğretilerinden birine veya Peygamberin uzantılarına doğru ve doğru bir şekilde dayanmazsa doğru veya yanlış olmayacaktır."³

Yani, insan zihni ilahi metnin dışındaki tarihi düşünemez ve bu anlamda bilgi "sadece metinlerden ya da semantik bir ahlaki çalışmadan dilsel bir kesinti haline gelir ve tüm alanlarda ahlaki ve kavramsal yenilenmeye yol açan gerçekliğin özgür bir keşfi değildir". Bu algıya göre, insan bilginin üretiminden elimine edilir ve bu nedenle metinde somutlaşan ilahi iradeye boyun eğerek tarihteki etki ve insanın işlevi "gerçek bilginin değil, bir şeyin sadece tanınması"na indirgenir.⁴

Arkoun'a göre, İslami Aklın en önemli özelliklerinden biri, vahye bağlı bir zihin olmasıdır: "Zihin vahiy halkasıdır ve asla soru veya yorumlama inisiyatifini almaz. Bu nedenle burada vahiy tarafından çizilen zihnin sınırları vardır, onları aşamaz ve bu sayede İslami Aklın başka bir özelliği ortaya çıkar, yani dogmatik bir zihin, vahiy tarafından ortaya çıkarılan ve Sünnet hakkında söylenenlere bağlı bir akıldır. Bu dogmatik ruh, Peygamberin

¹- Muhammed Arkoun, *Tarıkiyyetul-fikril- Arabi el-İslami*, s 65.

²- MOHAMMED ARKOUN, *Pour Une Critique de la Raison İslamique*, maison neuve et La Rose, PARİS, 1984, p 66.

³- Muhammed Arkoun, *El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad*, s 7.

⁴- Muhammed Arkoun, *El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad*, s 7.

göçünden ve ölümünden sonra kök saldı ve sahabeler daha sonra Kur'an-ı Kerim'i topladıklarında, Arkoun için İslami Düşünce kuruldu ve aklın kökeni ve kutsal desteği temelinde gelişti. Bu anlamda zihnin ilahi kökeni, zihnin dini zihninkinden daha geniş bir yapıya düşmesine neden olmuştur.

3.2.2. Klasik İslam Akılı

Epistemolojik bir bakış açısıyla, klasik zihni okuyun ve klasik İslami aklın zihinleri arasındaki tarihsel süreklilik olasılığını araştırın, çağdaş İslami söylemler anlamında ve bu konudaki yasayı iddia edin. "Arkoun bu zihni tanımlamak için çalışır ve yakalanan ne kadar harikalar ve çeşitli yolları seçmenin mümkün olduğunu görür. Belirli bir metin (veya bir yazar veya bir kitap) daha sonra zaman içinde ileri ve geri hareket eder ve mekan ve terimlerle farklı ortamlara ve sosyal ve kültürel ortamlara taşınır."¹

Bu üç yoldan Arkoun son yolu seçer, çünkü onun görüşündeki ilk yol bizi fikirlerin doğrusal tarihinde ifade eder, ikinci yol ise düşünce sistemlerinin birliğini kırar, işlevleri ve çağrışımları kaybolur ve kökten dinci zihnin kökenlerinin bilimi yoluyla oluştuğu üçüncü yolu seçer.²

3.3. Yayılan Akıl

Arkoun'a göre, farklı rasyonellik türleri olduğu kadar bir rasyonellik türü yoktur, çünkü bir çağda üretken olan rasyonellik diğerinde boşuna olabilir. Zihnin bu yeni perspektifi, Arkoun'un dini zihin ve modern zihin gibi tüm zihinleri eleştirmesine yol açar: "Dini zihnin bilişsel yapıları (teolojik sistemlerden, yorumlardan ve tarihlerden) parçalanır ve modern zihin tarafından üretilen ve korunan sistemler, bilişsel stratejiler ve entelektüel siteler gibi bir atölye haline gelir."³

Dini ve modern zihinlerin bu yapı sökümünü ve eleştirisini elde etmek için Arkoun, "yayılan Akıl" olarak adlandırdığı şeyi kullanır -aşağıdaki gibi tanımladığı bir dizi kurala bağlı bir zihin zikreder:

¹- Muhammed Arkoun, *El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad*, s 8.

²- Mustafa Keyehl, *El-ensetu ve tevil fi fikri muhammed arkoun*, s 179.

³- Muhammed Arkoun, *El-Fikrül-usuli vestihaletüt-tesil, (trc. Haşim Salih)* s 87.

"Bilişsel tutumlarını belirtir ve onları araştırma ve tartışma için ortaya koyar. Araştırmasının ve bilgi eleştirisinin sınırlı olduğu bir aşamada düşünilemeyen ve henüz düşünilemeyecek bir şey üzerinde ısrar ediyor. Her tarihsel aşama kaçınılmaz olarak kendi entelektüel sınırlamalarına sahiptir."

Yani, ortaya çıkan zihin ya da yeni keşif zihni, düşünmeyi engelleyen ya da araştırma çemberinin ötesine geçen şeyleri bilmek ister. Dogmatik zihin tarafından uygulanan epistemolojik sınırları serbest bırakan, onu düşünceye, tarihselliğe ve sınırları ve hedefleri tanımaya tabi tutan eleştirel bir vizyon.

Aynı zamanda, ikna edilmemiş bir dilde mevcut olan tüm mevcut kaynakları, fırsatları ve kaynakları dikkate alarak, bilim adamları arasındaki diğer dillerde mümkün olduğunca bilimsel bilgi üretmek için ilgi çekici konularda belgeler ve tartışmalarla ilgilenmektedir. Ateizm her araştırma okulunu ifade eder."

Bu bilimin değerine ve üretim yöntemlerine bağlanma açısından, bir ulusun, öğretinin, dinin veya felsefenin başkaları üzerindeki ideolojik saygısına aykırıdır.

Ortaya çıkan zihin aynı zamanda "ilgili ve yararlı olsa bile itirazları reddederken bir yorumlama yöntemini savunmak ve devam ettirmek yerine yorumlar arasındaki uzlaşma teorisine" dayanır.¹

Keşif ruhu, postmodernizmin ruhu, yeni yükselen bir ruh, önceki ruhların deneyimini eleştiren ve modernliğin yolunu eleştiren, tüm bilişsel sistemlerin eleştirel bir incelemesiyle eleştiren bir ruhtur, bu yeni ruh, Arkoun'a göre, " yukarıdakilerin hepsinin ötesine geçer ve 18. yy Batı Avrupa'da Aydınlanma ruhu tarafından yönetilen editoryal bilgiyi genişletin ve derinleştirin".²

¹- Muhammed Arkoun, **El-Fikrül-usuli vestihaletüt-tesil**, s 14.

²- Mustafa Keyehl, **el-ensetu ve tevil fi fikri muhammed arkun**, s 200.

SONUÇ

Arkoun metodolojisi, İslam'ı Araplar ve Batı arasındaki yakınlaşma yaklaşımını, farklılıkları genişletmekten ve ötekini, bir başkasını zorbalıktan uzak tutmayı içerir.

Bu düşünce konusunda Arkoun'a kadar derinden yansıtan modern bir Arap düşünür yoktur. Arkoun, Arap-İslam düşüncesi ve İslami çalışmalar alanında zamanımızın önde gelen düşünürlerinden biri olarak kabul edilir.

Arkoun'un projesi, zihnin yapısı, zihnin eleştirisi, kritiği projesi ile ilgili bir proje ve aynı zamanda zihnin eleştirisi ile ilgili olduğu için bilişsel bir ilkeye dayanmaktadır.

Arkoun'un projesi, algısal bir ilkeye dayanmaktadır, çünkü zihnin eleştirisi, zihnin anlaşılmasının yanı sıra eleştirel bir proje ile ilgili bir projedir. Filolojik, antropolojik ve dilsel yaklaşım gibi çoklu yaklaşımlara bağlı olan biridir Arkoun.

Arkoun'un Arap ve İslam ülkelerinde Arap ve İslam zihninin aydınlanması konusunda bazı düşünürlerden önce geldiği doğrudur. Bundan daha fazlası ve önemlisi Muhammed Arkoun, Güney Akdeniz'deki Aydınlanma düşüncesinin tipik ve asıl kişisidir.

Arap İslam düşüncesinde akıl önemlidir, çünkü insan akı bakımından hayvanlardan ayırt edilir. Ve akıl konusuyla ilgili görüşleriyle açıkça insanın hayvanlardan farklı olduğunu ayırt edenlerin ve açıklama yapanların başında Mohammed Arkoun gelir.

Muhammed Arkoun'a göre "İslami Akıl, "Arap Aklı, Türk Aklı, İran Aklı, Pakistan ve Afgan Aklı" anlamlarına gelir, yani tüm İslam dünyasında yaşayan toplum ve milletlerin aklını ifade eder.

Arkoun'a göre, İslami Aklın en önemli özelliklerinden biri, vahye bağlı bir zihin olmasıdır:

"Zihin vahiy halkasıdır ve asla soru veya yorumlama inisiyatifini almaz. Bu nedenle burada vahiy tarafından çizilen zihnin sınırları vardır, onları aşamaz ve bu sayede İslami Aklın başka bir özelliği ortaya çıkar, yani dogmatik bir zihin, vahiy tarafından ortaya çıkarılan ve Sünnet hakkında söylenenlere bağlı bir akıldır. Bu dogmatik ruh, Peygamberin göçünden ve ölümünden sonra kök saldı ve sahabeler daha sonra Kur'an-ı Kerim'i

topladıklarında, Arkoun için İslami Düşünce kuruldu ve aklın kökeni ve kutsal desteği temelinde gelişti. Bu anlamda zihnin ilahi kökeni, zihnin dini zihninkinden daha geniş bir yapıya düşmesine neden olmuştur.



KAYNAKÇA

MUHAMMED Arkoun: Tarıkiyyetul-fikril- Arabi el-İslami, (trc. Haşim Salih) Beyrut.

_____ : **Kadaya fi-nakdil-aklid-dini: Keyfe nefhem el-İslam el-yevm**, (trc. Haşim Sahih) daru a-talıata ve neşr, Beyrut.

_____ : **El-Fikrul-İslami: Nakdun ve İctihad**, (trc. Haşim Salih) daru a-saki, 4. Baskı 2007, 6. Baskı 2012.

_____ : **El-Fikrül-usuli vestihaletüt-tesil**, (trc. Haşim Salih) daru a-saki, 1. Baskı 1999.

_____ : **Nahva Nakdul-aklu'l-İslami**, (trc. Haşim Salih) Beyrut, 1. Baskı 2009.

_____ : **Pour Une Critique de la Raison islamique**, maison neuve et la rose, Paris, 1984.

_____ : **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, Çev: Yasin Aktay & Cemaletdin Erdemci, Vadi Yayınları, 2000, Ankara.

_____ : **La Pensée Arabe**, Qadriye Yayınları, 2012, Paris

_____ : **Kur'an Okumaları**, Çev: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul. 1995.

_____ : **İslam Üzerine Düşünceler**. Çev: Hakan Yücel, Metis Yayınları, Ankara. 1999.

HACİ Rachid: E-nasud-dini ve el-manehice el-Garbiye Fil-Fikril-Arabi el-Mahesir « Muhammed Arkoun nemuzecen » camiyetul Wahren.

E-tavus Ugdabine, El-kitabud-dini inda "Muhammed Arkoun" min kılalı meşru-uhu el-fikri. 2010/2011.

Ali Djaber, Nektul-Nes, darul-beyda El-megrib, 2005.

Mustafa Keyehl, El-ensetu ve tevil fi fikri muhammed arkoun, 2007/2008

Run Alber, El-Aklul-islami amamaturasü asrul-envar fil-garb, el-cuhudul-felsefi inda muhammed arkoun, suriye, 1. Baskı 2001.

Hemruni El-keyese, Aklü tenvir inda muhammed arkoun, mecelet bila hudud.

Aymen El-mısrı, Usulul-merife vel-menhecil-aklı, tarul beytah – el-megrib.

Nısan Şaşal, Muhammed Arkoun'da Klasik İslam Felsefesi Yorumu, İzmir, 2017

Sözlük Kaynaklar:

Arapçasında "aql" sözcüğü geçmezken Türkçesinden Akıl diye çevirilmiştir.

Kuran'ı Kerim'in Türkçe versiyonu: Elmalılı Muhammed Yazır.

Elektronik Kaynaklar:

[www.youtube.com /user/liberal Mode.](http://www.youtube.com/user/liberal%20Mode)

الرسائل الجامعية:

1. إبراهيم محمد حسين الوجرة، فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا أنموذجاً، جامعة نجم الدين أربكان، مجلة الوحدة 48، 12 ديسمبر 2019م.
2. _____، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، (رسالة ماجستير) مقدم جامعة صنعاء كلية الأدب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، 2013م، 1434هـ.
3. _____، الخيال عند ابن سينا ومحبي الدين بن عربي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة صنعاء، 2016م، 1437هـ.
4. مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم الفلسفة، 2008/2007م.
5. حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجاً" رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، 2013/2012م.
6. ويسام حفظ الله – عائدة خموج، القراءات الحداثية للقرآن الكريم كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" لمحمد أركون – أنموذجاً – مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، تخصص أدب المعاصر.
7. الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروع الفكري، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم الفلسفة، 2011/2010م.
8. مليكة دحامينه، فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي، 2011/2010.
9. هبة قرماط، نقد العقل عند طه عبد الرحمن تحديد المنهج في تقويم التراث – أنموذجاً – مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي مسار: نقد أدبي حديث ومناهجه، 1437هـ - 2016م.
10. حميدة هرياجي، مفهوم العقل في الفلسفة ديكرت وتطبيقها، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2003.
11. سامي شهيد مشكور – جاسم علك شهاب، القداسة والتقدیس عند محمد أركون، أهل البيت عليهم السلام العدد: 19.

11. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الناشر دار الطليعة بيروت، 2005.
12. الشيخ د. أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الدار البيضاء - المغرب.
13. يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن، مكتبة وهبة، ط1، 1416هـ - 1996م.
14. الزبيدي، مرتضى، كتاب تخريج أحاديث علوم الدين، الناشر: دار العاصمة للنشر الرياض ط1، 1408هـ، 1987م، ج1.

المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، مجلد11، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، 1430هـ - 2009م.
2. الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 2002.
3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر - تونس 2004.
4. العربي الجديد، جميع الحقوق محفوظة 2020.
5. الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى.
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مكتبة المدرسية دار الكتاب العالمي، لبنان، بيروت، 1991م، ج1.

2 - باللغة الفرنسية:

- 1 - MOHAMMED ARKOUN, **Humanisme et islam, combats et propositions**, librairie philosophique J. URUN, Paris, 2005.
- 2 - MOHAMMED ARKOUN, **Lecture du Coran**, maison neuve et la rose, Paris, 1982.
- 3 - MOHAMMED ARKOUN, **Pour Une Critique de la Raison islamique**, maison neuve et la rose, Paris, 1984.

المراجع:

1. رون هالبير، **العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، ترجمة: جهاد شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، عام 2001م.
2. حفاوي رشيد بعلي، **مساوات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النص وتقويض الخطاب**، ط1، 2001، جميع حقوق الطبع محفوظة، عمان، الأردن.
3. علي حرب، **تحية في ذكرى أركون**، لوغس مجلة فلسفية سنوية محكمة تصدر عن دار الكنوز، العدد الأول جويلية 2012.
4. ———، **نقد النص**، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب - ط4، 2005.
5. قدرى حافظ طوفان، **مقام العقل عند العرب**، دار القدس بيروت، 2002.
6. د. محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام**، ط3، المكتبة الأبحاث المصرية.
7. محمد عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلام**، دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس، مجلد1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان - ط2007م.
8. زكي نجيب محمود، **نظرية المعرفة**، مطبع وزارة الإرشاد القومي 1956، القاهرة.
9. أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم، ط1، 1426هـ - 2005م، بيروت - لبنان.
10. حمروني الكايسة، **عقل التنوير عند محمد أركون**، بحث محكم، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة بلا حدود.

المصادر:

1. القرآن الكريم

2. كتب محمد أركون:

1 - باللغة العربية:

1. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط4، 2007، ط6، 2012.
2. _____، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، المركز الثقافي الإسلامي العربي، ط2، 1996.
3. _____، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط3، 1998، الناشر مركز الأنماء القومي رأس بيروت، المنارة بناية الفاخوري.
4. _____، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة والتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.
5. _____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001، ط2، 2005.
6. _____، الفكر الأصولي واستحالة التأويل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999.
7. _____، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1993.
8. _____، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2009م.

قائمة

المصادر والمراجع

وقد انتقد أركون الجهل المقدس والجهل المؤسس، ومصطلح الجهل المقدس يرجع إلى الكاتب الفرنسي "أوليفيه روا" وكيف يمكننا أن نقدر الجهل، والجهل المؤسس يراه أركون أنه يجري في النظام التربوي في المجتمعات المغربية منذ الاستقلال، والبرامج التي يعتمدها الأساتذة لا تفتح حقول المعرفة، ويعتقد أركون أن مفتاح الفهم في إعادة النظر في الجهل المقدس والجهل المؤسس لأنهما مفتاح الفهم. ويرى أركون أن سبب الأساسي لسوء الفهم بين المسلمين والعرب، أساسها "الجهل المقدس والجهل المؤسس".



وختاماً أستخلص من هذا البحث بعض النتائج ثمرة من هذا العمل:

- 1- لقد عاش محمد أركون طفولته في أسرة بسيطة في أسفل القرية بقرية توريرت ميمون، وفي تلك القرية بدأ تعليمه للغة الفرنسية، وهو في حداثة شبابه، وقد تشرب ثقافة أخرى دون ثقافة قرينته الأصلية.
- 2- محمد أركون لم يتعلم اللغة العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاق بمدينة وهران في الغرب الجزائري، حيث تابع دراسته الثانوية في وهران.
- 3- وحصل محمد أركون على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي سنة 1952 كما حصل على دبلوم العليا في جامعة الجزائر.
- 4- وأن منهجية أركون ينطوي على المنهج التقارب بين الإسلام/ والعرب الغرب، بعيداً عن توسيع الخلافات والتسلط على الآخر.
- 5- إنه صاحب نزعة إنسانية واضحة، لذا ارتبط فكره أكثر من غيره بالنهضة المرتقبة التي يحلم بها العرب، وليس هناك مفكر عربي محدث يتجلى في فكره هذه المسألة بعمق كما عند أركون، وهو يعد أحد كبار مفكري عصرنا في مجال الفكر العربي الإسلامي والدراسات الإسلامية.
- 6- ويقوم مشروع أركون على مبدأ معرفي في قوامه هو نقد العقل للعقل، مشروع يتعلق بمشروع نقدي، ويتعلق كذلك بنقد العقل.
- 7- وأن فكر محمد أركون فكر تاريخي وأنتربولوجي، كما يقوله هو.
- 8- وهو أركون لا يلتزم بمنهج واحد، بل متعددة مثل: منهج التيولوجي، والفيلولوجي والأنتربولوجي واللساني...
- 9- وكان حريّ عليّ أن أعرفّ العقل كما هو عند فلاسفة الغرب، وعند فلاسفة الإسلام، بعد تعريفه في اللغة وفي القرآن وعند الرسول.
- 10- صحيح أنه سبقه بعض المفكرين في مسألة تنوير العقل العربي والإسلامي في البلدان العربية والإسلامية، إلا أن محمد أركون هو الشخص الحقيقي للموقف الأنموذجي للفكر التنوير في الوسط الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.
- 11- وليس معنى العقل الإسلامي عند محمد أركون، العقل الإسلامي فقط، لا، بل العقل الإسلامي في كل عالم الإسلام.

الختامة



تلك المصالح" أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم "الأنوار" الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم أو التفكير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها".¹

وبالتالي فإن هناك عدة عقلانيات وأنماط مختلفة لتشكيل المعنى، وذلك كله لا يتحقق إلا إذا حصل الانتقال من العقل الأصولي بالمعنى الواسع لكلمة أصول (أي المبادئ أو الأسس الأولى أو الثابتة) إلى العقل الاستطلاعي أو العقل ما بعد الحداثة.²



¹ - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 200-201.

² - المرجع السابق، 201.

(complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه، ويذهب في ذلك إلى تجويب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات¹.

ولكن العقل المنبثق بهذه المواصفات لم يجد بعد الأطر الاجتماعية لتلقي إنتاجه واتجاهاته وذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثة، والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الانطولوجي – اللاهوتي – المنطقي (onto-théo-logique) وعلى التفكير التاريخي المتعالي (Historico transcendantale) واللاهوتي – السياسي (Théologie – politique)².

فالعقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، وهو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة، من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، فهذا العقل الجديد جاء حسب أركون ليتجاوز "كل ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل تنوير في أوروبا الغربية منذ 18، إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني"³.

وما نخلص إليه في النهاية أن أنسنة العقل تقوم على النظر في تاريخيته، بغرض تجاوز كل أشكال إنغلاقاته وذلك من خلال منحيين.

المنحى الأولي هو نقد العقل الأصولي لأنه بنظره عقل غير تاريخي، يصل الحقيقة بالنص مباشرة، ويقوم على أساس أن "المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد وأن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدنية) الأولى الذي أسسه النبي، وأنه من أجل إصلاح المجتمع المهتد دائما بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة والمطبقة من قبل الله والنبي".

فالإسلام يولي السلوك القويم (Orthopraxie) أهمية كبرى إلى جانب الإيمان الصحيح وذلك كان سببا من الأسباب التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يحتلها في الفكر الإسلامي.

أما المنحى الثاني فهو نقد عقل التنوير والاستعاضة عليه بالعقل المنبثق أو الاستطلاعي لأن العقل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة وليس الهيمنة، أي أن غرضه اكتشاف آفاق جديدة للمعنى، كما أنه يراجع مسلماته باستمرار، لأنه يدرك تعقد الواقع، وأن الواقع لا يمكن لأي فكر أن يستنفذه، كما أنه من الملاحظ "أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية و الدوغمائية والانعكاف على "مصالح" الأمة أو الملة ورفض كل ما هو خارج عن

1- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، (المصدر السابق) ص 15.

2- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأول في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 200.

3- المرجع السابق، ص 200.

"أنه يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة. ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة. ثم يقر بحدوده هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"

أي أن العقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع. برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الاستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي، مما يخضعه للتاريخية ويجعله يقر بحدوده ونهاياته.

كما أنه "يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بالإلحاد إلى كل مدرسة من مدارس البحث".

وهذا ينافي التبجيل الإيديولوجي لأمة أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق إنتاجه.

ويعتمد العقل المنبثق أيضا على "نظرية التنازل بين التأويلات Le Conflit des interprétations بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"¹.

بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي أنه يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق وما يترتب على ذلك أنه كلما "حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأسيس والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأسيس، ثم نكتشف تاريخية كل تأسيس"².

فالعقل المنبثق بهذه الكيفية هو عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري البدايات، ويعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومتكامل، وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل.

وهذا ما يجعل العقل المنبثق الجديد يحذر من "التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصلية ومؤصلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد

1- المصدر السابق، ص 14.

2- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 200.

وحل العقل النضالي – إذا جاز التعبير – محل العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة".¹

وميز أركون في العقل النضالي بين شكلين: الشكل القومي (1950 – 1970) والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970.

أما عن بنية العقل النضالي المتجسد في إيديولوجيا الكفاح ضد الخارج فإنه يتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية، ومن أفكار الثورة الاجتماعية لـ "ديمقراطيات الشعبية" وبالتالي فإن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي إيديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي، كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوروبا من مثل التجربة الصناعية والفتوحات التقنية.

والعقل النضالي المرتبط بإيديولوجيا التنمية، هو عقل دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون. وهو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية ويتعاطى معها بمنطق التفكيك والتحليل، وهو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق.²

هـ – العقل المنبثق: (الاستطلاعي): *La raison émergente*

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد والفحص والمراجعة من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقي خالص من شوائب اللامعقول، أو عقل يتطابق من الحقيقة تطابقا كاملا. فلا توجد عقلانية واحدة بقدر ما توجد عقلانيات مختلفة، لأن العقلانية التي تكون منتجة في عصر ما، قد تصبح عقيمة في عصر آخر. إن هذا المنظور الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول من مثل العقل الديني، والعقل الحديث فـ "التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفسير، وتواريخ) سوف تفكك وتتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها".³

ولتحقيق هذا التفكيك والنقد للعقلين الديني والحديث، يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق" وهو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها كما يلي:

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 291.
2- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 198.
3- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، جميع الحقوق محفوظة، ط1، 1999، ص 87.

وبالتالي فإن أكبر تجلي للعقلانية عند أركون ارتبط بتحويل المعتزلة إلى إيديولوجيا النظام في زمن المأمون.

وهناك صراع آخر أثر على مسيرة العقل في الحضارة العربية الإسلامية وهو الصراع بين التقليد والاجتهاد، وهو صراع يعكس بدوره تمايزا اجتماعيا وإيديولوجيا ذلك أن "الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية – الإسلامية في بغداد. وأما هيمنة التقليد فقد توافقت مع تفكك السلطة المركزية وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة والدخول فيما يدعى بعصر الانحطاط".¹

فالاجتهاد كان تعبيراً عن تأسيس المذاهب الكبرى من سنية وشيعية وإباضية، والتقليد تعبير عن الاتباع الحرفي لهذه المذاهب.

ج - المرحلة السكولاستيكية (المدرسية، التكرارية): (1058م/1880م)

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الاجتهاد، وبعده جاء إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار وفيه تركزت الفعالية الذهبية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، وعلم أصول الفقه، والحديث، والتفسير... إلخ، وشكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقاً أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني، وعلى الحضارة الأوروبية الحديثة، "فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية".²

سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقل مذهبي، غير منفتح على الفكر الفلسفي، منكفى على ذاته، ويعود ذلك إلى لحظة السلجوقيين في القرن 11م فهم الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فيها التعليم التقليدي، وإلى ما فعله الخليفة القادر الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.³

د - المرحلة الليبرالية (أو النهضة): (1880م/1950م)

إن التجربة الليبرالية أو النهضة باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات واللاحق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. وهكذا تشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل.

1- المصدر السابق، ص 287.

2- المصدر السابق، ص 288.

3- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 197.

على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز، وليس من خلال التحليل المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا".¹

أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينية لا علاقة له بالعقل الاستدلالي البرهاني، وهو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية بداية من سنة 767م ويستمر حتى 1058م ففي هذه الفترة تظهر العقلانية بشكل واضح وهذا ما نتعرض له في المرحلة الثانية.

ب - المرحلة الثانية: العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية) (150هـ / 450هـ - 767م / 1058م)

في هذه المرحلة انبثقت العقلانية في الحضارة العربية - الإسلامية، حيث تم الالتقاء بين العقل الإسلامي والعقل الفلسفي والعلمي الإغريقي. وذلك بسبب ترجمة التراث الفكري والفلسفي الإغريقي، حيث أصبحت نصوص الكبري متوفرة في اللغة العربية، ونشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركان صراع بين المعرفة العقلانية والمعرفة الأرسطورية والمتخيل الديني، وكل ذلك حصل في سياق التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، وتجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع حركة الفلاسفة والعلماء حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد... إلخ. "ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا. ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغماتية أو الخرافية بأسلوب ساخر، مسرحي، رائع بمقياس عصره وإمكانياته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا".²

ولكن هذه الحركة العقلانية تم مواجهتها من طرف المقلدين أو المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية، لأن الحركة العقلانية ارتبطت بالعلوم الأجنبية الدخيلة، وعلى المستوى الاجتماعي ارتبط الصراع بتمايز اجتماعي، لأننا نلمح وراءه صراعا بين فئتين اجتماعيتين "فئة الخاصة المثقفة والمرفهة نسبيا من الناحية المادية / وفئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين والوعاظ وأئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصا. وكانوا يلقنون الشعب - من خطب الجمعة مثلا - صيغة مبسطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلائي".³

وقد تجلى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (813 - 833م) ومن المعلوم أن المأمون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقربهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل، أي الحنابلة بشكل خاص".⁴

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 285.

2- المصدر السابق، 286.

3- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 196.

4- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 286.

5.3. المبحث الخامس: مراحل وتاريخ العقل الإسلامي:

لا يكتفي أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي وآليات اشتغاله وعلاقاته بالمقدس وإنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها في الزمن، بمعنى آخر أنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الابستمي وإنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي.

ويحدد أركون خمس مراحل تاريخية وهي: المرحلة التكوينية والمرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) والمرحلة السكولاستيكية ومرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينات من القرن 20 ومرحلة الثورة القومية (1952 – 1970) والثورة الإسلامية (1970 إلى يومنا هذا).¹

أ - أما المرحلة الأولى: وهي المرحلة التكوينية (التأسيسية) وتمتد من (622 – 767م) ويسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القرآن من كتب الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وهو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد صلى الله عليه وسلم طيلة عشرين عاما.²

وحسب أركون: "فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي (أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم) إنه عقل جيش يغلي كما الحياة. وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استداليا برهانيا (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا). ولهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة ثم بغداد والذي كان متأثرا بالفلسفة الأرسطوطاليسية، قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي، وهذا خطأ فهو غير موجود فيه"³

أي أن هناك قراءة اسقاطية للقرآن، أي يضمونها القرآن، وذلك عكس القراءة التزامنية التي تربط بالبيئة الثقافية والاجتماعية العربية في القرن السابع الميلادي.

لأن القرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء والمفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة وقوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع وتنظيم حياة الجماعة. ظنا منهم أنهم قد استنفذوا معناها.⁴

ويعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن، ليقول أن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط "أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتالي بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد وغضب الخالق أو جبروته... إلخ ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو إلى المجال اللغوي والثقافي العربي. نظرة العقل في القرآن تتركز

1- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 193.

2- المرجع السابق، 194.

3- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 284.

4- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 194.

ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل كما يتجلى ذلك واضحا في آيات عديدة في القرآن".¹

ويفسر أركون ذلك بالعودة إلى خصائص الخطاب النبوي في جميع أنماطه التشريعي والسردى والقصصي والحكمي... إلخ، حيث يلاحظ، "أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة، ونلاحظ أيضا أن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والشعور".²



¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (المصدر السابق) ص 194.
² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 283.

النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين حسب ما أظن ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما يعد".¹

ويؤكد أركون نفس الملاحظة فيقول "فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيما بعد كلمة (عقل) وكلمة (عاقل) (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤولية الأخلاقية والقانونية الشرعية والدينية). ثم كلمة معقول وتعقل. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل/ يعقل، هنا نجد أنفسنا عند التحديدات الأولية للغة. إننا نعرف أن عقل (بالمعنى العربي البدوي) تعني ربط حيوانا من رجليه من أجل حجزه لكي لا يفلت، ثم إنها تعني أيضا دفع ثمن الدم والتراجع عن تنفيذ قانون القصاص بالمثل بما يتضمن الاعتراف بالمسؤولية يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمية (Langue Savante)) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب ممن استخدام القرآن لها".

هذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمي، أما التحليل المفهومي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن جملة من المعاني، وهي المعاني التي لا تخرج عن التفكير، والتذكر، والفقه، والعلم... إلخ، ذلك أن الكلمة: تعني شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب) بحسب القرآن التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رآته أو عرفته أو تعرفت عليه. إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل/ يعقل يكشف عن متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ، هذه الدلالات متضمنة في العلامات الرموز يتمثل هذا الإدراك الإحساس في آن واحد، بعملية الحجز أو الربط والتذكر (تفكر، تذكر) وفي فهم الخطاب (فقه) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر) ثم هو يتمثل أخيرا في العلم الآني والكلي (علم) الذي يولد الموافقة والخضوع لكلام الله الخلاق. نلاحظ أن هذه الأفعال التي بين قوسين ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة من مثل: "ولكن أكثر الناس لا يفكرون... لا يتذكرون... لا يشعرون".²

وينتهي أركون من هذا الفحص المعجمي والمفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تتعارض مع هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر ومنها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل فيقول أن العبارات المتكررة في القرآن والتي تشير إلى التذكر والتفكير والفقه "لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفاتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائما بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخرى (Histoire du Salut). إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان (استبطان) الآيات، لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة.

¹ -MOHAMMED ARKOUN, lectures du Coran, OP, Cit, P 206

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (المصدر السابق) ص 194.

ضمن عبارات ذات بنية نحوية وبلاغية مماثلة من مثل: يتفكرون، يتذكرون، يفقهون، يشعرون، يعرفون.

فهذه العبارات ذات الصبغة العاطفية لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي، بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور. وكذلك فإن معنى يُوجي عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يُحدّد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية. وأن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي وهو القلب وليس الرأس. لأن الخطاب القرآني يبدو وكأنه انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي (صلى الله عليه وسلم) طيلة عشرين عاما وبالتالي فالعقل "السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي (أي يردّ على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم). إنه عقل جيش يغلي بالحياة، وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا (على طريقة الخطابي الفلسفي مثلا".¹

وإذن فإن كلمة "عقل" المستخدمة على مستوى القرآن لم تكن تعني المعنى الأرسطوطاليسي أو الحديث لكلمة "عقل". ومنه يتضح أنه ليس ممكنا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن وإسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة اليونانية عليه كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون.²

وبعد هذا التحليل لمفهوم العقل في القرآن يستنتج "أركون" أن للعقل "مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده"، وهذا بسبب الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن.³

يقوم أركون بتحليل الحقل اللفظي المعجمي لكلمة "العقل" في القرآن، لكي يصل إلى ضبط معناها الدلالي، وينطلق في ذلك من نص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، باعتبارهما النصين المؤسسين لما يطلق عليه اسم "العقل القرآني" أو "العقل الإسلامي".

بمعنى أن أركون يحدد مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني. ولتحقيق ذلك قام بتصنيف وإحصاء المفردات التي تحدد طبيعة العقل، أو مفردات الإدراك، وأول ما انتهى إليه هو أن لفظة "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر ولو مرة واحدة في النص القرآني وذلك كفيل بالنسبة لأركون لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون.⁴

حيث يقول "فعندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا فإن من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة، وأكرر هنا مرة أخرى إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، هناك الفعل عقل/ يعقل وهناك صيغة

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 284.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (المصدر السابق) ص 212.

3- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 520.

4- مصطفى كيجل، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 184.

4.3. المبحث الرابع: العقل القرآني:

فالعقل القرآني عند محمد أركون هو عقل التعرف على الشيء، وليس العقل الذي يعرف ويكشف الشيء، وهذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة، حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر، ويحدد أركون هنا التعرف بعكس المعرفة، وهو يقصده القرآن حسب فهمه "بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الأخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقا لأنها بكل بساطة كان موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة وممارسة سلوكية مناسبة"¹.

انطلاقا من أن للعقل تاريخا أو صيرورة تاريخية، قام "أركون" بتحليل مفهوم العقل في القرآن، فرأى أنه فيما يخص مرحلة القرآن والبدايات الكونية فإن كلمة "عقل" على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن، وإنما الشيء الموجودة هو عبارات استفهامية من نوع: أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أو صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون، إلخ.²

ومن خلال تحليل هذا المفهوم فإن الذي يبدو هو أن المعنى الأولي أو التزامني لكلمة "عقل" في القرآن تعني مجرد الربط وهو المعنى العربي البدوي لكلمة "عقل"، أي ربط حيوان من حجزه لكيلا يفلت ويضاف إلى ذلك اللهجات التي لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب من استخدام القرآن لها.³

فعندما تترد عبارة "أفلا تعقلون؟" فإن ذلك يعني بشكل أساسي: أفلا ترون إلى عجائب الله في خلقه؟ أفلا تلمحونها؟ لماذا لا تؤمنون بي؟ أفلا تربطون بين العلامات والرموز التي أبينها لكم؟ أفلا تشكرون ربكم على النعم التي رزقكم بها؟ ... إلخ⁴

فهي تعني الدعوة إلى الربط بين العلامات والرموز والإيمان وشكر الله وحمده في مقابل ذلك على النعم كما وتصب نفس المعنى صيغ الفعل: "عقل/ يعقل" التي يستخدمها القرآن.⁵

غير أن التحليل اللفظي والنحوي والبلاغي للوحدات النصية التي تحتوي على هذه الصيغ الفعلية يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي موحد، لا يتجزأ، يتمثل هذه الإرادة في عملية الربط والتذكر (تفكر، تذكر) وفي فهم الخطاب (فقه) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر) وفي العلم الآني والكلبي (علم). وكل هذه الأفعال قد استخدمت كبدايل لكلمة "عقل"

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (المصدر السابق) ص 08.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 283.

3- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعته الفكري، (المرجع السابق) ص 519.

4- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 285.

5- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعته الفكري، (المرجع السابق) ص 519.

تقليص واختزال العقل الإسلامي إلى العقل الفقهي. فقال "هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الاستمي (= نظام الفكر)، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الاستمولوجية، ولكنه يختلف ويتشعب من حيث المصالح الأيدولوجية والرمزية التي يلاحقها والتي هي مرتبطة ومتلائمة مع مختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية المنتشرة في كل أرض الإسلام الشاسعة".

ولكن ما نلمسه في نصوص أركون هو تركيزه في نقد للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل أرثوذكسي دوغمائي، وعدم التفاته إلى العقول الأخرى من مثل العقل التجريبي أو العلمي، لأن السيطرة كتبت في تراثنا بشكل عام للعقل الفقهي دون غيره من أنماط العقول.¹



¹ - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 184.

ومع الشافعي تم توسيع الحديث النبوي ليشمل كل الأفعال والمواقف الماثورة عن النبي وتطبيقها على مختلف أنواع السلوك، وأصبحت بذلك السنة أصلا من أصول الفقه بعد القرآن الكريم.¹

ويرى مختار الفجاري "أن الظروف التاريخية الطارئة هي التي استجوبت أصول الشافعي، فإن هذه الأصول جاءت لتقيد حركة التاريخ وفق الكتاب والسنة، ولذلك فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية، لأنه في نظر أركون يعتمد الآيات التي يلح فيها الله على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، وهو يقوم بعملية تحيين لهذه الآيات وفق "أفق انتظار" خاص بعصره وبمشاكله".²

أي أنه قرأ القرآن وأول سيرة الرسول من خلال منظار عصره، ومن خلال الجهاز المفهومي الذي تكون، بمعنى أنه لم يفهم من الخطاب الإلهي إلا ما سمحت له ظروفه التاريخية بفهمه وأنه أوله تأويلا بحسب مصالحه وأفاقه الذهنية، والصراعات الاجتماعية التي كان منخرطا فيها.

وينتهي أركون إلى أن العقل الأصولي أو العقل الإسلامي الكلاسيكي خاضع خضوعا كلياً ولا مشروطاً للوحي، بالرغم من أن الإسلام لم يكن بمعزل عن المؤثرات التاريخية، أي أنه لم يستطع أن يحافظ على صورته التي كان عليها في القرن السابع الميلادي، ذلك أن مبادئ الإسلام انتقلت من المجال النظري إلى المجال العملي وفي "هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو أكثر من طاقتها ومن اكتسابها خصوصيات يملئها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته".

فالعقل الأصولي بالرغم من تشكله في التاريخية وتعبيره عن حاجة الإنسان إلا أنه يسعى إلى التعالى وإلغاء تاريخيته. وهذا ما يفسر لنا كون "الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كل الأحوال".³

لأن العلاقة بين الإنسان والحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ، فيكفي بالنسبة للشافعي أن تمتلك الكفاءة اللغوية المطلوبة في اللغة العربية لكي نفهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين في حياة كل مؤمن وفي كل وقت.

ولكن ما نسجله على أركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول الأخرى، فإلى جانب العقل الفقهي ظهر العقل العملي التجريبي، وهو العقل الذي لم يحط باهتمام كبير عند أركون، بالرغم من تفتنه إلى ذلك وتساؤله حول إمكانية

1- مرجع سابق، ص 182.

2- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، (المرجع السابق) ص 138.

3- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 183.

لسان النبي صلى الله عليه وسلم. ولا يجوز- والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد. بل كل لسان تبع لسانه. وكل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه".¹

ونلاحظ أن استدلال الشافعي ذات طابع ديني لاهوتي أكثر منها ذات طابع علمي "فتبرير أفضلية اللغة العربية لم يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمرکز العرقي - كما أن الشعور بالحرص المعرفي دفع الشافعي إلى الاستتجاد بالقرآن" أي أن ما يطرحه الشافعي من قضايا هي ذات طبيعة تاريخية نقدية، ولكن معالجته لها ذات طابع ديني دوغماتي، وهذا ما يجعل مؤلف الرسالة في نظر أركون: "مساهما في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية" من خلال العلاقة التي شكلها بين اللغة والحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، إن الشافعي سعى "إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقبلة في القرآن. وهذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوقيف، لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية ويجعل التاريخ منقسما إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة وقسم ما بعدها، وهذه النبوة خولت الله حق التدخل في التاريخ ليفرض النظام عبر كلماته ودواله لا عبر رمزيته ومدلولاته".²

ويسجل أركون أن الرسالة التي تتحدث عن الحقيقة أو الحق بلغة الشافعي خالية من التاريخ، كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الوقائع والشخصيات التاريخية إلا نادرا وهذا التوجه "يناسب تماما مع المنظور المتعالي والتقديسي للمؤلف. ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني. وأما بعد حدوثه فينبغي أن يصفى ويظهر ويوجه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيه. إن امتثال العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، وذلك عن طريق عبارات من مثل: "إذا شاء الله، أو "الله أعلم" ".³

وبالتالي فإن التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، وأن التصرفات والأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح والحقيقي إلا في الحياة الأخرى.

كما عرف الشافعي بأنه الأول الذي فرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي للإسلام وللتشريع، وهو بذلك يكون قد حسم في الخلاف الذي كان موجودا بين "أهل الرأي" و "أهل الحديث" وهو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين ما كان ملزما من أقوال النبي وأفعاله وما كان منتميا إلى مجال الشرط الاجتماعي للنبي صلى الله عليه وسلم، فقد "أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما".⁴

1- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 180.

2- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الناشر دار الطليعة، بيروت، 2005، ص 137.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (المصدر السابق) ص 75.

4- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 182.

وطرق اشتغاله، ينتقل أركون إلى الجانب الدلالي لرسالة الشافعي. وهو الجانب الذي يبحثه من خلال تحديد تصور الشافعي للعلاقة بين اللغة والحقيقة القانون، والعلاقة بين الحقيقة والتاريخ لأن أهم ما أنجزه الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه قد تمثل بعملين أساسيين وهما: علم أصول الدين الذي يطابق اليوم ما نسميه التيولوجيا، وأما الثاني فهو علم أصول الفقه الذي يطابق علم المنهج أو يطابق اليوم ابستمولوجيا القانون.¹

وهدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون والتاريخ هو "تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي".

ويوضح ذلك أركون من خلال المستويات التالية:

الدفاع عن المكانة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخرى، لأنها لغة الوحي وهي اللغة التي اختارها الله دون غيرها من اللغات لنقل الوحي إلى البشر، ومن ثمة فإن الشافعي يرى أن سبيل النجاة في الدار الآخرة و وسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس" ولكن بلوغ هذا الهدف يتوقف على إزالة عقبة ابستمولوجية، حيث يقول الشافعي في الرسالة: "و من جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب".²

ويبدو أن هذه الملاحظة لم تمر في الأوساط غير العربية دون ردود أفعال، وهي الأوساط التي احتجت على ذلك بقولها أن القرآن يضم كلمات غير عربية، ويرد على ذلك الشافعي بسرد عديد الآيات المؤكدة لعربية القرآن، ونجده يقول: "ولعل من قال أن في القرآن غير لسان العرب وقيل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا. ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانا غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه" فإن قال قائل: ما الحجة في كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ فالحجة فيه كتاب الله. قال الله: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" فإن قال قائل: فإن الرسل قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة وأن محمد صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة - فقد يحتمل أ، يكون قد بعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه، - فإن قال قائل: فهل من دليل أنه بعث بلسان قومه خاصة دون العجم؟ قال الشافعي أن الدليل على ذلك موجود في كتاب الله: "فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون بعضهم تبعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه

1- مصطفى كيجل، الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 180.

2- المرجع السابق، ص 180.

3.3. المبحث الثالث: العقل الإسلامي الكلاسيكي:

يهدف دراسة العقل الكلاسيكي من الناحية الاستمولوجية، والبحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكي وهو العقل الفقهي، والعقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة، يعمل أركون على تحديد هذا العقل ويتساءل عن الكيفية التي يمكن بها القبض عليه ويرى أنه بالإمكان أن نختار عدة مسارات، وهي إما "أن نبحت عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ونتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجري/ أي التاسع والعاشر الميلاديين، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (أو مؤلفاً أو كتاباً) محددًا ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية"¹.

ومن بين هذه المسارات الثلاثة يختار أركون المسار الأخير، لأن المسار الأول برأيه يوقعنا في التاريخ الخطي للأفكار، في حين أن المسار الثاني يكسر وحدة أنظمة الفكر فتزول وظائفها ودلالاتها، ويختار المسار الثالث، وهو الذي بموجبه تشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه كما تبلور في رسالة الشافعي، فمن الرسالة يمكن أن نتخلص مفهومًا فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.²

ويحلل أركون "الرسالة" للشافعي من جانبين وهما: الجانب الشكلي والجانب الدلالي. أما من الجانب الشكلي، فإن رسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي جاءت في شكل خواطر متعلقة بمسائل مستقلة قليلاً أو كثيراً، وبلهجة تعليمية لكونها ألقت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيل.

ويستعرض أركون فصول الرسالة كما جاءت في عدة طبقات، كان آخرها طبقة السيد خضوري الذي ترجمها إلى الإنجليزية وقسمها إلى 15 فصلاً، تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ 825 فقرة ويكفي حسب أركون أن نلقي نظرة على عناوين الفصول لكي نعرف أنها تدور حول إشكالية مركزية واحدة، وهي إشكالية أسس لسيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام، "إن السؤال الحاسم المطروح هو التالي: باسم من؟، باسم ماذا؟، وطبقاً لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزماً وإجبارياً للبشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشرعية)؟"³

وهذا العرض الشكلي للرسالة يدل وجود عقل معين، يتشكل داخل إطار مجموعة نصية Corpus ناجزة ومغلقة ونهائية، أي القرآن والحديث، ولتحديد هذا العقل وإجراءاته ومضامينه

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (المصدر السابق) ص 08.
2- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 179.
3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (المصدر السابق) ص 68.

والمعنى الكلي والنهائي للأشياء. وكل ما يستكشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي".¹

أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، من خارج النص الإلهي، وتصيح المعرفة بهذا المعنى "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيميائي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات" ووفق هذا التصور يتم إقضاء الإنسان من إنتاج المعرفة، والتأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في النص، وتختزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف على شيء، لا المعرفة الحقيقية به".²

ويرى أركون أنه من بين أهم صفات العقل الإسلامي أنه عقل تابع للوحي يلتزم بما جاء به الكتاب المقدس "العقل خاتم للوحي ولا يجرا أبداً على مبادرة السؤال أو التأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء ولا يدرك العقل شيء إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين".³ وبالتالي فهنا توجد حدود للعقل رسمها له الوحي لا يمكنه أن يتجاوزها، ومن خلال هذا تبرز لنا خاصية أخرى للعقل الإسلامي وهو أنه عقل دوغمائي فهو عقل يلتزم فيما أنزله الوحي وما ورد عن السنة النبوية، فلا يجوز له البحث فيما أو تعريضها لنقد. فقد ترسخت هذه الروح الدوغمائية بعد الهجرة ووفاة النبي وعندما قام الصحابة من بعدها يجمع المصحف الشريف وهكذا تأسس الفكر الإسلامي بالنسبة إلى أركون وتطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل. فالأصل الإلهي للعقل في هذا المعنى جعل من العقل يندرج في بنية أوسع منه وهي بنية العقل الديني.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (المصدر السابق) ص 07.

2- المصدر السابق، ص 07.

3- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، (المصدر السابق) ص 15.

2.3. المبحث الثاني: قدسيّة العقل:

يقوم الفكر الإسلامي في نظرية أركون على محاولة ترسيخ الأصل الإلهي للعقل، وهو هذا الأصل مشترك بين الأديان التوحيدية، كما يتجذر أيضاً في الفكر الإغريقي كما هو الشأن في الفلسفة الأفلاطونية، أي أن العقل الإسلامي له أصل إلهي يوجهه ويقوده نحو الصواب.¹

حيث نجد "أن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري ويهديه هذا العقل الذي يظل كما اعتمد على نفسه".²

وهذه هي مسلمة هذا العقل التي تقوم على أن السبيل إلى هداية العقل إنما هو الوحي فالإيمان بالوحي يقوي ويسدد ويؤيد العقل البشري، وهذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصة إلى الوحي وهي النظرة التي ترى خطاب الوحي خطاب معرفة. وهذا ما يجعل العقل بهذه الكيفية يندرج في القدس والإلهي.

كما أن "الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري كان قد دعم وانتشر في الإسلام عن طريق الحديث المشهور المنبثق عن الفكر الاشرافي: إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال له أقعد فقعده، ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً أكرم منك ولا أحسن عندي منك، بل أخذ بك وأعطى، وبك أعرف وبك أثبت وبك أعاقب"³

وبالتالي فإن هذا العقل متعال خالد وخاضع لتحديدات كلام الله سبحانه وتعالى. وهكذا تأسس كل الفكر الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون و"تطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماماً، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، وضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"⁴

والأصل الإلهي للعقل بهذا المعنى يجعل العقل الإسلامي يندرج في بنية أوسع منه وهي بنية العقل الديني، والتي تندرج بدورها في بنية أوسع وهي بنية المقدس.

فخطابات الوحي المتكررة باعتبارها خطابات إلهية تكشف عن التدخل الإلهي في التاريخ، وبالتالي "فالوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم الآخر

1- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 175.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (المصدر السابق) ص 65.

3- المصدر السابق، ص 65.

4 - MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984, P 66

فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب"¹

من هنا نجد أن العقل يخضع ويتعالى وفق لتحديدات الوحي (كلام الله) المعنوية وإكراهاته في أن واحد، في الواقع فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي كونه ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر وعليه فالفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور الإيماني وتطور أساسه، فأصله إلهي كما أن دعمه وتوفيقه إلهي أيضا وهذا مجسد في نص لغوي محدد تماما في القرآن.

2.1.3. المطلب الثاني: معنى نقد العقل الإسلامي:

وهو لا يقصد بكلمة "نقد" هنا التجريح والتشكيك كما يتوهم بعضهم، وإنما يقصد "الكشف التاريخي عن كيفية تشكّل هذا العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا"². فمحاولته النقدية هذه تُشكّل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الكلي والتراث الإسلامي على وجه التخصيص لأنّ "نقد العقل لا يعني التخلّي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية"³.

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، (المصدر السابق) ص 291.

2- المصدر السابق ص 274.

3- المصدر السابق ص 321.

3. الفصل الثالث:

مفهوم العقل الإسلامي ونقده وفيه خمس مباحث

1.3. المبحث الأول: مفهوم العقل الإسلامي ونقده:

1.1.3. المطلب الأول: معنى العقل الإسلامي:

يعني "محمد أركون" بـ "العقل الإسلامي" "العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني، والأفغانستاني... إلخ، (أي) كل عالم الإسلام"¹.

بمعنى العقل الذي اشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية، وليس فقط المجتمعات العربية، بمعنى أنه محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي.

فالمقولات التي يستخدمها هي مقولات إسلامية، حتى لو كان هذا العقل يتكلم العربية، فالعربية هنا ليست إلا أداة التعبير، ولو أنه عبّر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه، فنحن داخل أرضية العقل الإسلامي.

وإذا بلغت الدراسة هذا المستوى الشمولي من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته وبذلك تتجاوز إحدى الفروق الأساسية بين العقل العربي والعقل الإسلامي. إذ الهدف من الدراسة التاريخية للعقل الإسلامي هو الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم غير عربية (تركية، أم إيرانية، إلخ) بل أبعد من ذلك فإنه إذا ما تم إنجاز دراسة للعقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب فيه الأحكام الشائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أن الفكر العربي لا يزال محكوماً بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي في العصور الوسطى كما أن نقد العقل العربي يُمثل هدف مشروع لا غبار عليه، وأنه يُمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن يتحاشى الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بتفوق اللغة العربية والعرب والمسلمين.²

ويذهب أركون إلى أن العقل الإسلامي خاص بالإسلام كدين فهو يعمل على فهم ما جاء به النص المقدس من تعليمات وأوامر وقد أخذ المسلمون مفهوماً عن العقل وطبيعة عمله من حديث نبوي، "فالإيمان بوجود أصل إلهي للعقل بمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الانطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي... القائل: "إن الله تعالى لما خلق العقل قال له أقم فقام، ثم قال اقعد فقعد، ثم قال له أقبل

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 290.
2- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 517.

الفصل الثالث:

مفهوم العقل الإسلامي ونقده

المبحث الأول: العقل الإسلامي ونقده وفيه مطلبان

المطلب الأول: معنى العقل الإسلامي

المطلب الثاني: معنى نقد العقل الإسلامي

المبحث الثاني: قدسيّة العقل

المبحث الثالث: العقل الإسلامي الكلاسيكي

المبحث الرابع: العقل القرآني

المبحث الخامس: مراحل وتاريخ العقل الإسلامي

البشري، أراني أدرك ردة فعل الكاثوليك واليهود المؤيدة للمسلمين، ذلك إن الوظيفة النبوية موجودة في جميع أشكال اللاهوت الناجمة عن الوحي).¹

حتى المقدس اليهودي استُخدم من أجل ارتكاب العنف أو تيريره تماماً كالمقدس الإسلامي أو المسيحي أبان الحروب الصليبية، (كفانا بالتالي تنديدا بالأصولية الأخرى، هذا موقف غير متوازن ويعني الكيل بمكيالين). وهذا ما حفر أركون على التركيز على "نقد العقل الإسلامي" وعلى العلاقة الكائنة بين ثلاثة أشياء، الحقيقة والمقدس والعنف. جميع الأديان ارتكبت العنف في لحظة ما من تاريخها باسم المقدس.²

يرى أركون نشأة ما يسميه "الجهل المقدس" إلى المجتمع والفاعلين الاجتماعيين لأنهما يعملان على تقديس "الجهل" من خلال الخطاب الغالب والجاري في المجتمع الذي يكرر عقائد دوغمائية دون أن يخضعها إلى تحليل تاريخي (لأن العقيدة تأتي نتيجة الفاعلين الاجتماعيين، والعقائد لم تنزل من السماء بل إننا نعتني بنصوص لدينا كالنص القرآني، يفسره الفاعلون الاجتماعيون وهم مختلفون في عدد الوسائل التي تمكنهم من أن يقرأوا النص القرآني ويفسروونه كما ينبغي، أحدهم يفسره بوسائل منهجية، وآخر يفسره تفسيراً عفويّاً وتنتشر مثل هذه التفسيرات وتصبح عقائد أرثوذكسية تفرض على جميع المؤمنين أن يتقيدوا بها، وهكذا تغلب على المجتمعات كلها، وهذا عام في العالم)³

لقد حاول الباحث أن يُفرق بين مفهومي الجهل المقدس والجهل المؤسس ومن خطورته على المجتمع الإسلامي عامة وعلى المجتمع العربي خاصة وإلى عواقبه الذي أدى إلى سوء الفهم بين المسلمين والغرب، ويرى أركون أن كل هذه سببه الجهل المؤسس.

¹ - رون هالبير، العقل الإسلامي أمام نراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، (المرجع السابق) ص 11-12.

² - المرجع السابق، ص 67.

³ - سامي شهيد مشكور - جاسم علك شهاب، القداسة والتقديس عند محمد أركون، أهل البيت عليهم السلام، العدد: 19، ص 119-120.

7.2. المبحث السابع: الجهل المقدّس¹ والجهل المؤسّس عند محمد أركون:

يذكر أركون في كتابه (نحو نقد العقل الإسلامي) ما في نفسه من صدمة الجهل والتجاهل المتبادل والاستنكار من جهة المستعمر المغرور والمسلمين من جهة أخرى من ظاهر سوء فهم للإسلام وللقرآن الكريم، والأ نكي من ذلك أن هذا حصل في المجال الأكثر قداسة برأي أركون؛ مجال الأحوال الشخصية، فالمستعمر يرى (عقلية المسلمين هي عقلية سحرية خرافية مغلقة ترفض معطيات أو منجزات حضارة التقدم)² بينما يرى أركون عند المسلمين ظاهرة الانتعاش الديني ليست تعبيراً عن هويات ثقافية تقليدية، وإنما هي نتيجة لازمة الثقافة، سببها "الجهل المقدّس"³

ويقول في نفس الكتاب بقوله: "الآن غرقنا في بحر الجهل، جهل مؤسسي يأتينا من المؤسسات بقوة. وهو الاعتقاد "بالديني المحض" الذي يبني خارج الثقافات، هذا الجهل يحرك الأصوليات الحديثة المتنافسة في سوق للأديان ويفاقم اختلافاتها ويوحّد أنماط ممارستها، "الجهل" هو العنصر الأساس لسوء الفهم بين المسلمين والغرب، (وكل هذا أدى أخيراً إلى مأساة 11 أيلول – سبتمبر 2001م وتوابعها التي كانت أشد خطورة من المحن والصدمات)⁴

ومن هذه الصدمات ما يذكره أركون إلى أن كل مجتمع يفترض وجود أساس للشيء المقدس الذي بالرغم من غموضه يحدد مجال الأفكار المسكوت عنها، فما كان إلا أن اتهم بالأصولية عند الغرب بسبب تعليقه على كتاب "الآيات الشيطانية" لسليمان رشدي في مقابلة له بتاريخ 15-3-1989م بقوله (نحن أمام رواية وينبغي أولاً على النقد الأدبي أن يبيت في الأمر. ولكن هذا الكتاب يتصدى لهذا الجانب المقدس، وهو جانب أساسي لكل وجود انساني لأنه يبيّن المجتمع، لا أعرف مجتمعاً – قديماً أو حديثاً – لم يؤسس واقع حياته على شيء آخر غير المقدس، علماً بأن المقدس هو بالضرورة غامض ومتغير وكتيم، ولكنه دائماً فعال). ويختم أركون بهذا القول (أرفض القبلية السهلة والمختزلة القائلة بأن الحق للكاتب أن يقول كل شيء ويكتب كل شيء. لقد اقرتف "سليمان 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، إن هذا الكاتب 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، ولأن النبي نمط من أنماط الوجود

1- الجهل المقدس أو المؤسس: عند مفهوم أركون، المرتبط بالنظام التربوي العقيم في المدارس والجامعات العربية الذي ساهمت مناهجه وبرامجه في تعريب العقل وإنتاج منظومة قيم هدامة كالتطرف والتعصب والانحراف، ما زاد من تعميق مأساتنا، فلم نتمكن من مواجهة مشكلاتنا الداخلية، ولا من مواجهة التحديات الخارجية التي فرضت علينا طوقاً من الحصار المعرفي، وذهبت كل محاولات الإصلاح في التعليم أدراج الرياح. العربي الجديد جميع حقوق النشر محفوظة 2020.

2- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط1، 2009م. ص 51-52.

3- انظر: مقابلة مع محمد أركون، المحطة الفضائية، www.youtube.com/user/liberalMode.

4- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، (المصدر السابق) ص 56.

وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط التطورات العقلية بصفقتها
حقائق رائعة، وقيما لا تتناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها، وعبر
هذه العملية التاريخية والاجتماعية تغتني الذاكرة ويحتمن المخيال الاجتماعي.¹



¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل خطاب الديني، (المصدر السابق) ص 39.

وهي سابقة لم يسبقه أحد إليها، وقد حاول الخيال مرتكزا للنشاط الفكري، فقد اعتبر أن للخيال القدرة على جعل كل أشكال التمثيل ممكنة، وقوة تركيبية مثله مثل فعل التفكير الذي هو في حقيقة فعل تركيبية وبهذا اعتبر أن الخيال ملكة مؤسسة لفعل تركيبية قبلي عام وله القدرة على رقد الفكر بمجموعة من التخطيطات الأولية المتعالية التي تمكن من تمثيل الصورة التخيلية الخالصة، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة الغربية يصبح ما كان يعد أساسا للوهم هو عينه ما يؤسس الأفق الذي تقوم عليه العلاقة بالموجود وبذلك لا يوجد تمييز بين الواقعي والخيالي كما كان في الفكر التقليدي السابق الذي كان يجعل من الخيال المقابل الضدي للواقع، فمع فلسفة كانط يمكن القول أن الخيال هو المرتكز الأساسي للواقع والموضوع. وقد ميّز كانط بين ثلاثة مستويات للخيال:

1. الخيال المولد: الذي يعمل على توليد الصور.
2. الخيال المنتج: الذي يعمل بين الإدراك الحسي والفكري وبما يمكن الأخير من القيام بعمله بشكل متسلسل باعتباره حلقة الوصل بين الفكر وعالم الأشياء.
3. الخيال الجمالي: هو خيال منتج إلا أنه متحرك من قوانين الفكر لعدم ارتباطه بالتجربة الحسية كما أنه يزود الذهن بالأفكار أي المبادئ التي تقع فوق المعرفة الحسية والتحقق التجريبي.¹

ج. سارتر (1905-1980)

لقد عبر سارتر أن الخيال قصديا ينشئ من العاطفة الصادقة تجاه مواقف الحياة المعقدة وهذا يتطلب وعيا عميقا يفرض على الإنسان اغترابه عن العالم لا سيما كونه حرًا مثلما أنه ذات وهذا يمكن له الفرصة أن يقيم من خياله واقعا افتراضيا كمعادل تخيلي للواقع الموضوعي، وهنا تلعب المخيلة دورها في تغيير العالم.²

3.1.6. المطلب الثالث: المخيال الديني في مشروع محمد أركون:

احتل المخيال الديني موقفا مهما في مشروع أركون لنقد العقل الإسلامي، وركز أركون على الأثر الذي يتركه المخيال الديني على المستويات التاريخية، والسوسيولوجية، والنفسية، وتمكن الخطوة مما نشهده من استخدام الحركات الأصولية لهذا المخيال بوصفه أداة وقوة تتسم بالعقلانية كفيلة بتجيش الجماهير. ويحدد أركون مفهومه لموضوع المخيال والهدف من التركيز على أهميته بالقول عندما أقول المخيال فإنني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي جهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة أنثروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، والمخيال على طريقتيه ومن وجهة نظره هو ملكة من ملكات المعرفة، والمخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته

¹- إبراهيم محمد حسين الوجرة، الخيال عند ابن سينا ومحبي الدين بن عربي، (المرجع السابق) ص 39.

²- المرجع السابق، ص 42.

والخيال أيضاً الظن والتوهم، وهو يدل اصطلاحاً على تلك الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنها.

فإما أن تكون هذه الصورة تمثيلاً مادياً لشيء خارجي مدرك بحاسة البصر، كارتسام البصر أو غير ذلك من الحواس.¹

ومن عادة علماء النفس أن يجعلوا هذا التمثيل الحسي للتمثل العقلي، إلا أن الفلاسفة الحسيين لا يرون ذلك، بل يذهبون إلى أن التمثيل العقلي متولد من التمثيل الحسي.

ويطلق اليوم لفظ الخيال على الصور البصرية، والسمعية، والشمسية، واللمسية، والذوقية، والحركة وغيرها، ويطلق لفظ الصورة التالية (IMAGE CONDECUTIVE) على الصور التي تتلو الإحساس وتعقبه مباشرة. مثال ذلك إذا حدقت إلى شيء خارجي ثم أغمضت عيني رأيت صورة ذلك الشيء في الظلام، وإذا حدقت إليه ثم نظرت إلى ستار أبيض رأيت ذلك الشيء بألوانه الطبيعية. وقد أراه بألوان متممة للأولى، فإذا رأيته بألوانه الطبيعية كانت صورته إيجابية، وإذا رأيته بألوانه المتممة كانت صورته سلبية.²

والخيال عند أهل التصوف هو الوجود، لأن الناس كما قيل نيام لا يرون في هذه الدنيا إلا خيالاً، فإذا ماتوا انتبهوا، وكل من تجلى عليه الحق فعرفه أدرك أن هذا العالم المحسوس خيال نائم، وأن الارتقاء إلى الله لا يكون إلا بالانتباه من النوم.³

2.1.6. المطلب الثاني: مفهوم الخيال في الثقافة الغربية:

أ. ديكارت (1596-1650)

لقد تناول ديكارت مشكلة التمييز بين الإدراك الحسي للأشياء في الواقع، وبين الخيال الذي يبتكر أشياء ليست في الواقع، ورفض القول بالتمييز بينهما، وأثبت بطلان فرضية التمييز بينهما؛ لأن الإدراك الحسي والخيال يكمل كل منها الآخر، فيرى أن الانتقال من المستوى الفكري يتم بما يشبه الوثبة، إذ تصبح الذات في فاعلية خاصة ناجمة عن توحيد آليات التفكير بشيء وآليات تخيله ضمن إطار موحد من الوعي.⁴

ب. كانط (1724-1804)

لقد أكد كانط على مبدأ وحدة المعرفة، وأكد أيضاً على أن الخيال سلطة خفية يتمكن من خلالها الربط بين الملكات، وتمكن أصالة إبداعه الفكري في ربط إمكانات الخيال بالبعد الزمني

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (المرجع السابق) ص 564.

2- المرجع السابق، ص 546.

3- المرجع السابق، ص 546-547.

4- إبراهيم محمد حسين الوجرة، الخيال عند ابن سينا ومحبي الدين بن عربي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة صنعاء، ص 32.

6.2. المبحث السادس: المخيال الديني والخيال عند محمد أركون:

1.6. المطلب الأول: مفهوم المخيال والخيال في الثقافة العربية:

الجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "المخيال" يفيد في لسان العرب المعاني التالية:

معنى الظن: "خال الشيء يخال خيلا وخیلة وخالاً وخیلاً وخیلانا ومخاله ومخیلة ومخیلة وخیلولة: ظنه، وفي المثل: من يسمع يخل أي يظن". وكذلك "في الحديث: ما خالك سرقت، أي ما أظنك". "وقال ابن هاني في قولهم من يسمع يخل: يقال ذلك عند تحقيق الظن، ويخل مشتقة من تخيل إلي".

معنى التهمة: "وخيلا عليه تخيلاً: وجه التهمة إليه".

معنى الغيم الواعي بالمطر: "والسحابة المخيل والمخيلة، والمخيلة: التي إذا رأيتها حسبته ماطرة. وفي التهذيب المخيلة، بفتح الميم، السحابة، وجمعها مخايل، وقد يقال للسحاب الخال، فإذا أرادوا أن السماء قد تغيرت قالوا قد أخالت، فهي مخيلة، بضم الميم، وإذا أرادوا السحابة قالوا هذه مخيلة، بالفتح، وقد أخيلنا وأخيلت السماء وأخيلت وتخيلت: تهيأت للمطر فرعدت وبرقت، فإذا وقع المطر ذهب اسم التخيل".

معنى الخلق: "وكل شيء كان خليقا فهو مخيل، يقال: إن فلانا لمخيل للخير، ابن السكيت: خيلت السماء للمطر وما أحسن مخيلتها وخالها أي خالقتها للمطر".

معنى الخداع أو الموهم: "قيل: الخال السحاب الذي إذا رأيته حسبته ماطرا ولا مطر فيه". و"قال الأصمعي: كانوا ينصبون خشبا عليها ثياب سود تكون علامات لمن يراها... وأصلها أنها كانت تنصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنه إنسانا ولا تسقط فيه".

وهناك دلالات واستعمالات أخرى للجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "المخيال" في معجم لسان العرب. و"يشير أغلبها إلى ما في "خيل" وفي أصلها ومشتقاتها من دلالات على الظن والوهم والتوقع والكذب والصور الكاذبة أو غير الحقيقة وما يقترن بها من عدم اليقين... أي بكل ما ليس حقيقة صادقة تملك اليقين أو واقعا حقيقيا"¹.

وجاء مفردات خيال في المعجم الفلسفي لجميل صليبا:

الخيال الشخص، والطيف، وصورة تمثل الشيء في المرأة، وما تشبه لك في اليقظة والمنام من صور.²

1- الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى 1991، ص 288.
2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د.ط. الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسية دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1991م، ج1، ص 546.

5.2. المبحث الخامس: العقل التنوير عند محمد أركون:

وإن سبقه بعض المفكرين إلى طرح المسائل المتعلقة بضرورة تنوير العقل العربي والإسلامي في البلدان العربية والإسلامية، أمثال طه حسين وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشاه ولي الله الديلوهي (Shah Wali Allah al-Dihlevi) الهندي، يمكننا اعتبار أركون هو المدشن الحقيقي للموقف الأنموذجي للفكر التنويري في الوسط الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط. ولا ريب أن الصفات العقلية التي يتحلى بها، من روح مستقلة وشجاعة وفضول، هي التي جعلته يعكس الصورة الأنموذجية للفيلسوف المهتم بمسألة إنتاج العلمي.¹

إننا نلمس التنوير في كل ما كتبه، وضمن كل دراساته وتحليلاته. ويتجسد مفهوم التنوير عنده في فضح "الجهل المقدس" و"الجهل المؤسس" وفي تبنيه لمبدأ الأنوار للقرن الثامن عشر الذي يستحق أن يكون مبدأ نبني عليه تربية النشء بكل معانيها.

فعلاً، إن أقل ما يمكن أن نقوله بصدد الفيلسوف أركون، هو أن له الجرأة والشجاعة الكافيتين لاستخدم عقله، إذ كرس حياته كلها لدراسة أزمة العقل العربي والإسلامي، حتى اكتشف الثغرات التي تخللته. فلقد بين لنا كيف سيطر الخطاب الغيبي على العقل الجمعي، تفوق على ذاته، وأدار ظهره في وجه قيم ومثل عليا تستحق أن يسعى الإنسان وراءها، مثل التسامح والحرية والموضوعية والديموقراطية. فحدث إثر ذلك نفي للحقوق الفردية، وقضاء على الأمل والسعادة، فحرم الإنسان بسبب ذلك من كل أساليب التحضر والرقى.

ليس المناخ الفكري العربي الإسلامي وحده هو الذي استهدفه أركون بالنقد والتفكيك، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضاً. كان يسعى دائماً إلى الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، يقصد تفسيره سبيلاً إلى التنوير، الأمر الذي لم يحدث أبداً في الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها. نعم، لقد تشجع في مشروعه الضخم "الإسلاميات التطبيقية"، ونقد العقل الديني عامة والعقل الإسلامي خاصة، ليس رفضاً للوحي ولا تفنيدياً للكتب السماوية، وإنما بمثابة نقد تاريخي، ونقد للممارسات الدينية والدوغمادية المغلقة وسياجاتها، التي ترفض الموضوعية وتقمع الروح النقدية منذ زمن طويل حتى كانت ترمي بالمسلم إلى الهاوية.²

1- حمروني الكايسة، عقل التنوير عند محمد أركون، بحث محكم، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مجلة مؤمنون بلا حدود، ص 9.

2- المرجع السابق، ص 9.

4.2. المبحث الرابع: العقل في الفكر الإسلامي عند محمد أركون:

لقد أعطى محمد أركون مفهوماً للعقل الإسلامي في حوار جرى بينه وبين هاشم صالح¹ في كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد بقوله: "كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، لأن العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر. ولهذا السبب أفضل استخدام فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي وأشتغل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي. وذلك لأن كلمة فكر أوسع وتشتمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسية هي:

- 1- العقل نفسه، الذي حظي الآن بكل الامتيازات وتركزت عليه أنظار الدارسين. فالعقل هو الذي يفعل في كل المنتوجات العلمية والثقافية.
- 2- ولكن هناك الخيال أيضاً (L'imagination).
- 3- وهناك الذاكرة أيضاً (La mémoire).

وهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه. وإذن، يوجد أمامنا في الوقت ذاته مجال مفتوح لدراسة بنية الروح البشرية بطريقة نفسانية: أي دراسة طريقة اشتغال الروح البشرية وآلياتها في اللحظة التي ينتج فيها المبدع أعماله، سواء أكان هذا المبدع فيلسوفاً، أم أديباً، أم فنانياً...

فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً².

فالعقل الذي يقصده أركون ليس "المفهوم الجاري عند الفلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة والمتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية "Historicité"³.

ومن أهم المميزات التي تميز بها العقل في نظر أركون أنه تابع للقرآن الكريم بصفته كلام الله المنزل على رسوله الكريم والسنة النبوية والإجماع، الذي جاء كاجتهاد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم "هذا الإيمان المتجسد لنص لغوي محدد متمم هو القرآن ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل الإسلامي⁴.

1- مترجم ومعلق على كتاب محمد أركون (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد).

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي جميع الحقوق محفوظة، ط4، 2007، ط6، 2012، ص 232-234.

3- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 174.

4- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، (المصدر السابق) ص 65.

إلى الشرع الحق وذلك أن "العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أي أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي".

والمقصود بالعجز هنا أن الحكيم لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي لما هناك من جزئيات وتفاصيل عملية لا حد لها. يقول ابن رشد: "الشرائع تنحوا نحو تدبير الناس الذي به وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية في نظره". لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة". من هنا فالوحي يضيف للمعرفة الفلسفية أموراً تتوافق وعقلية البشر.¹



¹ - هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج وتقويم التراث، (المرجع السابق) 34.

بهذا يتضح تشديد ابن رشد على الكلمات: النظر، الاعتبار، الرؤية، والتفكير، ويعتبرها أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات. كما أن ابن رشد يرى: "الخير إنما هو خير لأن العقل هو الذي يحكم بذلك وليس لأن الله يأمر به، وكذلك فعل الشر، فللعقل دوره الأساسي باعتبار أن العقل كائن مطلق لازم الوجود". فللعقل القدرة على التمييز بين ما هو خير وما هو شر.

هذا وحاول ابن رشد أن يوفق بين العقل والدين، فجمع الآيات التي تؤكد أنه لا خلاف بين العقل والنقل في مسائل عديدة منها: براهين وجود الله، وبعبء الرسل، ومسألة العدل والجور والقضاء والقدر، ومشكلة الصفات والذات وغيرها. فلقد اجمع الفلاسفة المسلمين على اعتبار العقل والوحي مصدرين للمعرفة والوصول إلى الحقيقة. وفي هذا يقول ابن رشد: "إذا كانت الشرائع الإسلامية حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم".¹

كما يميز ابن رشد بين أنواع الإقسية فقال: "إن الفلاسفة قسموا القياسات إلى ثلاثة أنواع: البرهانية، والجدلية، والخطابية، فالأولى توصل إلى معرفة يقينية لا ريب فيها، والثانية تحمل على الترجيح والاحتمال دون يقين، أما الثالثة فضعيفة يقبل بها من لا ترقى عقولهم إلى مرتبة القياسات الجدلية والبرهانية.

- فأما القياس البرهاني: فهو الذي يقوم على مقدمات يقينية.

- وأما القياس الجدلي: فهو الذي يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع، أو الأكثرية، أو جميع الحكماء وتكون نتيجة محتملة.

- في حين أن القياس الخطابي: هو الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية.

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة: البرهانيين: وهم الفلاسفة، الجدليين: وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين ولكنهم لا يخوضون عبابه، والخطابيين: وهم عامة الناس ذوي العقول الكثيفة والقطر الناقصة".

هذا ويرى ابن رشد بأن الشرع يتم العقل، "فللشرع عنده معنيان باطن وظاهر؛ وهما في الحقيقة معنى واحد فلسفي، وتمييزه بين الباطن والظاهر طريق إلى توحيد المعنى وكل شريعة في نظره كانت بالوحي فالعقل يخالطها، والعلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلم العقل، لأن العقل يدرك جميع الموجودات". فما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية يجب أن نرجع فيه

¹- المرجع السابق، ص 32.

الأعمش وبين حاد البصر، وسنة الله جارية في خلقه بالتدرّج وليس دفعة واحدة، ومن أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة فكأنه متخلع عن ربة العقل.

ومن جهة أخرى فتفاوت الناس في العقل قائم، ودليل ذلك اختلافهم في فهم العلوم وانقسامهم إلى بليد لا يفهم بالتفهم، وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور من دون تعليم، وذلك مثل الأنبياء عليهم السلام.¹

والعقل جزء من أجزاء النفس الإنسانية ووظيفة من وظائفها، وتختلف مراتب النفوس في استعدادها لقبول المعرفة الإشرافية، فقد تصفو فيصبح الفيض متواصلاً، وقد تنصرف عن الفكر فتعرض عن القدس، وبين هذين النوعين يتفاوت الناس تبعاً لها. فالنفوس الطاهرة هي التي تتعالى عن البدن، لا تحتاج إلى الفكر والنظر وهي نفوس فئة الأنبياء، كما أن هناك نفوساً لا تستطيع تحصيل الحقائق إلا إذا انتهت إليها طريق الحواس، وهي أدنى مرتبة من الأولى لأنها لا تكتسب المعرفة عن طريق المشاهدة والذوق، وإنما عن طريق الاستدلال العقلي، وهو سبيل العلماء الذين لا يصلون إلى حقائق الأشياء دفعة واحدة وهم معرضون للخطأ.²

وتأتي في المرتبة الأخيرة نفوس متشبثة بالأوهام، وهي مرتبة الغافلين عن كل معرفة سواء كانت ذوقاً، أو مشاهدة، أو استلالاً.³

● العقل عند ابن رشد:

يظهر موقف ابن رشد من العقل واضحاً وجلياً وذلك بحيث يحكم دراسته الفلسفة إذ يقول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعته، وأنه كما كانت المعرفة بصنعته أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فأما الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى كقوله: "فاعتبروا يا أولي الألباب" سورة الحشر (2).

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى: "أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم، فبأي حديث بعده يؤمنون" سورة الأعراف (185). وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات".⁴

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، باب العلم، (المرجع السابق) ص 104.

2- حميدة هرباجي، مفهوم العقل في فلسفة ديكارت وتطبيقها، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2003. ص 25.

3- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (المرجع السابق) ص 105.

4- هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج وتقويم التراث، (المرجع السابق) ص 31.

وعلى الرغم من محاولات إخضاع العلم والعقل للوحي والدين؛ إلا أنه كان يمجّد العقل ويرى فيه منبع العلم ومطلعه وأساسه، وأن العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين، وقد أتى بجملة من أحاديث نبوية تشير إلى مقام العقل وشرفه. والغزالي لم يأخذ بأقوال فلاسفة اليونان، بل كان يعرضها ويسلط عليها العقل فيخرج بنقد صائب ورأي عبقرى.¹

وقد قسم الغزالي العقل إلى أربعة أقسام:

الأول: هو الوصف الذي يفارق به الإنسان عن بقية البهائم، وليستعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.

الثاني: هذه الغريزة أي العقل تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالقول بأن اثنين أكبر من واحد.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبتة المذاهب يقال عنه عاقل، ومن لا يتصف بهذه الصفة قيل عنه غبي وجاهل.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن تعرف العواقب الأمور وتقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة، فإذا حصل هذا سمي صاحبها عاقلاً.²

ويتفاوت الناس في درجات العقل تفاوتاً واضحاً، وبما أن الغزالي قد قسمه إلى أربعة معان فإن التفاوت يتضح في هذه الأقسام ما عدا القسم الثاني منها وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، فإذا علم الإنسان أنه من المستحيل وجود جسم في مكانين في وقت واحد، كان هنا محققاً بلا شك، بمعنى أنه أمر بديهي لا يختلف فيه الناس، ومن ثم فالناس لا يختلفون في البديهيات لأنها صادقة ويقينية ولا تترك مكاناً للشك فيها.

أما بقية الأقسام الأخرى، فإن التفاوت فيها واضح. ففي القسم الرابع مثلاً نلاحظ أن الناس يختلفون في اكتساب القوة على قمع الشهوات، بل قد تتفاوت أحوال الشخص الواحد فيه، فهذا التفاوت يكون أحياناً لتفاوت الشهوة حيث يقدر العاقل على ترك بعض الشهوات دون بعض، وقد يكون للمرحلة التي يعيشها العاقل، فالشاب يعجز عن ترك بعض الشهوات مثلاً، لكنه إذا كبر وتم عقله قدر على تركها.

أما بالنسبة إلى القسم الثالث فإن التفاوت فيه لا ينكر وهو علوم التجارب، فالناس يتفاوتون بكثرة الإصابة وسرعة الإدراك، ويكون سبب ذلك تفاوتاً في الغريزة أو تفاوتاً في الممارسة، فالناس يتفاوتون في الغريزة، أي في نور البصيرة. وذلك كتفاوت نور البصر، والفرق مدرك بين

1- قدرى حافظ قاسم، مقام العقل عند العرب، (المرجع السابق) ص 163.

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، باب العلم، الباب السابع، دار ابن حزم، ط1، 1426هـ - 2005م، بيروت - لبنان، ص 101.

فإن أوصله هذه كلها إلى أن تلك الآراء صحيحة أخذ بها، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها وبين فسادها¹.

وأخذ الرئيس أبو الحسن عن الفارابي رأييه في تدرج الوظائف العقلية في النفس، وقال مثله: إن كل عقل منها ما يعد مادة للعقل الذي يليه، وصورة للذي يأتي قبله. وعلى هذا النحو فرق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها. فهناك العقل الهيلولاني، وهو لا يعدو أن يكون مجرد استفاد للمعرفة. ويأتي بعده العقل الممكن أو بالملكة، وهو صورة له؛ وذلك لأنه يزيد هليه من جهة أنه اكتسب القضايا الأولية البديهية. ثم يأتي بعد ذلك العقل بالفعل، وهو في حالة استعداد كامل، بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التي تكتسب بعد الحقائق الأولية. فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلاً مستفاداً، وهذه هي المرتبة الرابعة. ولا تكتسب هذه الصورة عن طريق التجريد، كما تقول بذلك الفلسفة المشائية، وإنما تفيض² من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية، وهو العقل الفعال. "ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا. استحالت مجردة عن المادة وعلائقها، وانطبع في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منّا؛ بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها [المعنى] المجرد من العقل الفعال. فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض"³.

● العقل عند الغزالي:

يمتاز الغزالي عن غيره من علماء الكلام في كونه قرّب الدين من العقل الاعتيادي، وكشف دقائقه أمام أذهان العامة، في حين أن الكثيرين من الفقهاء ورجال الدين في عصره والعصور التي سبقت ساروا في تفكيرهم على أساس من الغموض وفي بحار من المعميات والأسرار. وذلك مخافة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية. وخشية على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض⁴.

لقد وصل الغزالي من دراساته الفلسفية وغيرها إلى ما وصل إليه "كانط" فيما بعد، من أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع العضلات، وأنه لا بد من الرجوع إلى القلب وهو الذي يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف. وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات الصوفية. وهو بذلك حاول أن يخضع العلم والعقل للوحي والدين لكي يصل إلى الحقيقة العليا.

1- قدرى حافظ قاسم، مقام العقل عند العرب، (المرجع السابق) ص 127.

2- انظر: إبراهيم الوجرة، نظرية الفيض.....

3- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، (المرجع السابق) ص 212.

4- قدرى حافظ قاسم، مقام العقل عند العرب، (المرجع السابق) ص 162.

والمفارقة أذخ مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره: "العقل الفعال بالروح الأمين، وسمي العقل بالملائكة، وسمي الأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى، ويعقل الله تعالى بالعقل، فالعقل صادر عنه فائض من وجوده، وهذا العقل الأول الذي يحرك الفلك الأكبر وتأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر يعقد بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية".¹

• العقل عند ابن سينا:

ظهر ابن سينا في عصر كثرت فيه مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف، ونشأ في بيت عريق في خدمة الدولة، وهو دعامة من دعائم الإسماعيلية ومركز من مراكز دعوتهم ومباحثهم فلسفية، فتفتح عقله على المناقشة الفلسفية والبحوث الدينية في النفس والعقل وأسرار الربوبية والنبوة.

وتعهد أبوه بالتعليم والتثقيف، وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمون ولده ابن سينا معارف زمانهم، وشروح العلماء في الفلسفة والمنطق والإلهيات والهندسة والطبيعات. فخرج من ذلك وافقاً على دقائق الهندسة، بارعاً في الهيئة، محكماً علم المنطق، مميّزاً في الطبيعات والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة. لم يقف عند هذه الحدود بل دفعه طموحه ورغبته في العلم والمعارف إلى الاستزادة فعكف على دراسة الطب وقراءة الكتب المصنفة فيه.²

كان ابن سينا يقدر العقل ويرى فيه أعلى قوى النفس، وفي الإنسان عقل عملي. "... وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً. والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها بل يرتقي بها...".

والعقل يقاوم الوقوف ويعمل على الارتقاء ويقوى النفس، ولهذا قال ابن سينا بسلطان العقل. وقد تغلب هذا السلطان على سلطان الروح، حتى إنه يرى في العقل سبيلاً إلى الوصول إلى الملكوت.

وخالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والآراء فلم يتقيد بها، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه، وقال: إن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس، وهم ليسوا معضومين عن الزلل والوقوع في الخطأ. وهذا ما لم يجرؤ على التصريح به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان والأزمان التي سبقت أو تلت إلا النادر من الذين يملكون عقلاً راجحاً وبصيرة نافذة واستقلالاً في التفكير. ولا شك بأن موقف ابن سينا هذا يدل على شجاعته ونزاعته إلى الاستدلال في الرأي ورغبته في التحرر العقلي، فهو لا يتقيد بآراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعمل فيها العقل والمنطق والخبرات التي اكتسبها.

1- هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق) ص 31.

2- قدرني حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، (المرجع السابق) ص 123.

من هنا فالإنسان جوهر مؤلف من مادة وصورة، المادة هي الجسم، والنفس هي الصورة، والفارابي يوافق أرسطو لأن النفس ليست جوهرًا مستقلاً عن الجسم لدى أرسطو، كما أن الفارابي رغم انتسابه إلى فلسفة أرسطو إلا أنه يرى بأن الإنسان مؤلف من عنصرين أحدهما الحس والآخر من عالم الأمر.

والعقل من أهم القضايا التي حاول الفارابي معالجتها، فهو يمثل حجر الزاوية في نظامه كله. والفارابي أولى اهتماماً كبيراً بالعقل النظري، وهو يرى بأنه على مراتب، 1 - العقل الهولاني، 2 - والعقل بالملكة، 3 - والعقل المستفاد، 4 - والعقل الفعال.

1- العقل الهولاني: ويسميه أيضاً عقلاً بالقوة ويحده بقوله: "هو نفس ما أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صور لها". ويقول في موضع آخر: "وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هولاني".

وهكذا نرى بأن الفارابي لا يثبت على رأيه في تحديد طبيعة هذا العقل، فهو تارة نفس، وتارة أخرى قوة، وتارة هيئة، وأخرى جوهر بسيط ليس بجسم.

2- العقل بالفعل أو العقل بالملكة: فإذا حصلت هذه المعقولات بالفعل للعقل أصبحت له ملكة، وأصبح هو بالنسبة إليها عقلاً بالفعل. فللمعقولات إذن وجودان؛ وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، ووجود آخر في العقل. فإذا عقل العقل هذه المعقولات المجردة عن موادها والتي حصلت له، لم يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته، وانتقل بها من مرتبة العقل بالفعل إلى مرتبة العقل المستفاد.

3- العقل المستفاد: وهو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة والصور المفارقة؛ أن الأولى كانت في مواد انتزعت منها، أما الثانية فهي مفارقة وليست في مواد ولم تكن فيها أصلاً كالعقول السماوية مثلاً".

فنرى من هنا أن العقل عند الفارابي على ثلاث درجات، أدناها درجة العقل المادي أو الهولاني أو العقل بالقوة، وهو كالمادة بالنسبة إلى العقل بالفعل، والثانية درجة العقل بالفعل وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل الهولاني وكالمادة بالنسبة إلى العقل المستفاد، وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل بالفعل وكالمادة بالنسبة إلى عقل آخر ليس بإنساني وهو العقل الفعال.

4- العقل الفعال: ويسميه الفارابي الروح الأمين، روح القدس، وهو "آخر العقول السماوية المفارقة لم يكن في مادة ولا يكون أصلاً وهو دائماً بالفعل".

3.2. المبحث الثالث: العقل عند فلاسفة الإسلام:

لقد بلغ تمجيد العرب للعقل حداً دفعهم إلى القول: إن الله عقل وهو المصدر لجميع العقول. وفي نظرية الفيض¹ لابن سينا يتجلى لنا مقام العقل في شرح " ... إن الله عقل... ولما كان الله عقلاً فالذي يصدر عنه عقل...".²

• العقل عند الفارابي:

اهتم الفارابي بالمنطق حتى سمي المعلم الثاني بعد أرسطو، وهو يقول فيه: "صناعة المنطق تعطي جملة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقول، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالب. وذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها، وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر على معرفتها واليقين بها مثل: أن الكل أعظم من جزئه... وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو، ذلك أن بسطة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ".³

فقد اتبع الفارابي أرسطو في تحديد العقل فقال: "استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وقد عدها مع أرسطو في موضع آخر صورة للجسد إلا أنه لا يلزم المعلم اليوناني إلى النهاية ففيم نراه يعد النفس صورة للجسد نراه من ناحية أخرى يثبت أنها جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وله على ذلك براهين كثيرة الأول: منها أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض والسواد، ولو حصلت المعقولات في الجسم لكان يحصل لها مقادير وأشكال وأوضاع خرجت عن كونها معقولة. والثاني: أنها تشعر بذاتها، ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة يتسلل (إلى مالا نهاية). وما يدرك في ذاته فذاته له وكل موجود في آلة فذاته لغيره. والثالث: أنها لا تدرك الأضداد معاً بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة. والرابع: إقناعي أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة وإذا كانت النفس لم يجب أن تفسد بمفاسد المادة الموجبة لحدوثها المتكررة بعدها المعينة لوجود نفس من دون أخرى مثلاً".⁴

1- نظرية الفيض في المدلول الفلسفي: يطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفيض والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً.

والفيض بهذا المعنى مرادف للصدر، تقول: فاض الشيء عن الشيء، أي صدر عنه على مراتب متدرجة. إبراهيم محمد حسين الوجرة، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة صنعاء 2013م، ص 10.

2- قدرتي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، (المرجع السابق) ص 11.

3- هبة قرمات، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق) ص 25.

4- المرجع السابق، ص 27.

العقل قوانين الطبيعة التي عن طريقها ندرك الصورة الكلية للطبيعة معرفة أولية لابد منها لإتمام عملية المعرفة التجريبية أي البعدية".¹



¹ - هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق) ص 22.

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلاً: لكن لماذا تكون هذه الحقيقة: "أنا أفكر إذن فأنا موجود" بهذا اليقين كله؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة، فأخذ هذا الجواب وجعله قاعدة عامة هي: "كل شيء ندركه بعقولنا إدراكاً غاية في الوضوح وغاية في التميز، فهو صواب" ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدي إلى أي الأشياء التي يكون إدراكها واضحاً ومتميزاً.¹

• العقل عند كانط:

يرى كانط أن الناس جميعاً يتفقون أمام حكم العقل، وقانونه العام الكلي، لأن العقل هو الملكة المشتركة بينهم. أما في فلسفته النقدية فقد جمع بين الإحساسات والعقل، حيث نعتمد معرفة الأشياء على العقل لما له من معانٍ بديهية مستقلة عن التجربة بعيدة عن إدراكاتنا الحسية، فالعقل عنده "يؤلف من مجموعة التجارب الحسية التي تصل إليه من الشيء، فبعض العناصر مستمدة من التجربة وبعضها من المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعة". وكذلك فالعقل عند كانط أداة تشكل الإحساسات وتخلق منها أفكاراً.²

"يضع كانط للعقل ثلاث ملكات هي: أ - الحساسة، ب - ملكة الفهم، ج - وملكة العقل.

أ- الحساسة: الزمان والمكان صورتان تابعتان من العقل، لأن الإحساسات العادية لا تزودنا بالمكان والزمان، والذهن لديه القدرة على تزويد التجارب بهاتين الصورتين، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ أو صيغ أولية لا تستطيع أي تجربة أن تقدمها، ومع ذلك فهي شروط أساسية لصحة التجربة؛ فالتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة فتسمح بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية. وبهذا ترتبط التجربة الحسية بملكة الحساسة لدى كانط فتعني لديه القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكاً زمنياً ومكانياً.

ب- ملكة الفهم: من مقولات كانط القائمة في الذهن، الكيف، الكم، العلاقة، الجوهر، الأفكار، والعلية، فنحن لا نفكر في شيء لا ونفكر في علاقته أو عدم علاقته، ارتباطه أو عدم ارتباطه بشيء آخر فإذا فكرنا في شقة ما مثلاً فإنها ترتبط بالمبنى ككل، مكانها منه، ماذا تحته، وماذا فوقها وعند حجراتها. والعقل يستطيع أن يحكم بالمقولات، والمقولات هي خصائص لا يمكن بدونها أن يتم إدراك الموضوعات في التجربة. وليس في وسع العقل أن يعرف إلا إذا أصدر حكماً على الموضوعات الحسية في إطار هذه المقولات.

ج- ملكة العقل: وتتمثل أهمية هذه الملكة الضرورية في أنها تفسر لنا أفكاراً ثلاث في العقل هي: فكرة الله، فكرة النفس، وفكرة العالم، وتجمع ملكة العقل عدداً ما من التصورات كما تكون تجربة ما. فالعقل يستلزم المبدأ الذاتي المجد للتجربة، والتجربة تتطلب مبدأ موضوعياً موحداً هو العالم، يختلف عالم الموضوعات عن عالم الأنا أي يختلف عن الذات العارفة كما يضع

1- المرجع السابق، ص 69.

2- هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق) ص 20.

وفوقها تقوم البديهيات الأخيرة، وهي تلك البديهيات الأعم حقاً، ومثل هذه البديهيات التي اعنيها ليست مجردة بل تكون البديهيات المتوسطة محدودة بالنسبة لها. وعلى ذلك لا ينبغي أن نزود العقل بأجنحة بل بأثقال حتى نحفظه من القفز والطيران، وهذا في نظر بيكون ما لم يتم فعله قط، وعندما يتم ذلك فإننا نستطيع أن نعلل النفس بأن نأمل من العلوم آمالاً أفضل".¹

• العقل عند ديكارت:

ينهج "ديكارت" منهجاً من الشك عرف بعد ذلك باسمه فيقال عنه "الشك الديكارتى"، فلكي يبني فلسفته على أساس متين، قرّر أن يشك في صدق معلوماته التي كان قد حصلها ما دام الشك فيها له ما يبرره. ويبدأ بالشك في الحواس وما تجئ به، ويسأل نفسه ساعتئذ: أفي مستطاعي أن أشك بأنني الآن جالس إلى جانب النار ومدثراً بعطافي؟ ثم يجيب نفسه قائلاً: نعم، لأنه قد حدث لي أحياناً أن رأيتني في الحلم جالساً هكذا إلى جوار النار مندثراً، مع أنني في حقيقة الأمر الواقع كنت عندئذ عارياً في مخدعي؛ فضلاً عن أن حالات الجنون تصحبها الأوهام أحياناً، ومن الجائز أن أكون الآن في حالة من هذه الحالات.²

وعلى الرغم من أن علوماً كالحساب والهندسة أكثر يقيناً من العلوم الطبيعية، إلا أن الشك فيها ممكن، فقد يكون الله قد أراد لي أن أخطئ، كلما حاولت أن أعد أضلاع المربع أو أن أجمع اثنين إلى ثلاثة، فإذا قيل إن مثل هذه الإرادة المضللة مستحيلة على الله، أفلا يجوز أن يكون هناك شيطاناً شرير قادر على الخداع والتضليل، فيضلني عن طريق الصواب؟ فإن فرضنا وجود شيطان كهذا، كان من الجائز أن يكون كل ما أراه أو هاماً باطلاً.

ولكني مهما مضيت في شكي على هذا النحو، فسيبقى لي شيء لا أستطيع ان أشك فيه؛ فلو لم أكن موجوداً لما استطاع شيطان أن يضلني؛ ووجودي هذا قد لا يعني وجود بدني، لأن إدراكي لوجود بدني قد يكون من قبيل الأوهام، أما الفكر فشأنه غير هذا، لأنني إذ أدت أن أحكم بفكري على كل شيء بالبطلان، قد اعترفت ضمناً بأنني موجود بفكري، إذ كيف أحكم بفكري على شيء بالبطلان والفكر غير موجود؟ وما دام فكري موجوداً فأنا موجود؛ ونضع هذا المعنى في العبارة المشهورة التي قالها ديكارت في هذا الصدد فنقول: "أنا أفكر فأنا - إذن - موجود"؛ وهي حقيقة لها في رأي ديكارت من اليقين ما يستحيل على أي شكاك أن ينفذ إليها بشكه، ولذلك فهو يقول عنها: "لقد حكمت بأن في مستطاعي أن أتقبل هذه الحقيقة تقبلاً خالياً من الريية، فأجعلها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أنشدها" - هكذا انتهى ديكارت من شكه إلى حقيقة يثق في صدقها ويتخذها أساساً لاستدلالاته؛ ومثل هذا الشك الذي ينتهي إلى أساس وطريق معرفته أيسر جداً من الطريق إلى معرفة الجسم، وسيظل الروح محتفظاً بخصائصه حتى ولو لم يكن جسد يستقر فيه.³

1- هبة قرمط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق)، ص 19.

2- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مطبع وزارة الإرشاد القومي 1956، القاهرة، ص 67.

3- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، (المرجع السابق)، ص 69.

ب- الظن أو الرأي: "كذلك الظن لا يصلح وسيلة للمعرفة الحقيقية، ذلك أن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة، فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها، بل يحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها". فالمعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة، أي معرفة الأمور بعقلها وأسبابها.

ج- الاستدلال: وهو أرقى من الظن وأقل من العلم أو (التعقل)، أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي، وأقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه.

د- التعقل أو العلم: وهو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية كالعدالة والجمال والخير، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، دون الاستعانة بالحواس والرجوع إليها؛ إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على الحياة، التأمل والنظر فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى¹.

• العقل عند بيكون:

يقترح بيكو وضع مراحل تدريجية لليقين، والاحتفاظ بشهادة الحس مع مساعدتها وصيانتها عن طريق عملية التصحيح، يقول: "ارفض معظم العملية النقدية التي تعقب فعل الإحساس، وافتح بدلاً منها طريق للعقل لأن يتابع العمل بادئاً بالإدراك الحسي البسيط المباشر. ولا شك أنم هذا قد شعر بضرورته أولئك الذين يولون المنطق أهمية كبيرة وبذلك يظهرون أنهم يسعون وراء ما يساعد العقل وأنهم لا يثقون بعمليات العقل الفطرية والعفوية ولكن هذا العلاج قد جاء متأخراً جداً بحيث لم يعد قادراً على النفع، وذلك عندما يمتلئ العقل، من خلال التعامل والمحادثات في الحياة اليومية بنظريات مغلوطة ويرصع بالتخيلات العقيمة"².

هذا ويرى بأنه ينبغي أن يسمح للعقل أن يقفز من الجزئيات ويطير إلى أسمى العموميات (كالمبادئ الأولية، كما يسمونها للفنون والأشياء)، فإذا استندنا إليها كحقائق لا يمكن زعزعتها، فإننا نثبت البديهيات المتوسطة، ونحدها بالاستناد إليها، وهذا ما كان متبعاً حتى اليوم، نظراً لأن العقل لا يتجه كذلك باندفاع طبيعية، بل باستخدام البرهان القياسي الذي تدرّب عليه وتمرس فيه. إذ يقول: "يمكن أن نأمل بالعلوم وذلك عندما نصعد بسلم ارتقاء وبخطوات متتابعة غير متقطعة، ومن الجزئيات إلى بديهيات أصغر ثم إلى بديهيات متوسطة واحدة فوق أخرى حتى تبلغ أعمها جميعاً في نهاية المطاف؛ لأن البديهيات الدنيا لا تختلف إلا قليلاً عن الخبرة المجردة في حين أن البديهيات العليا أو الأعم التي نملكها الآن هي بديهيات مفهومية مجردة واهية. غير أن البديهيات المتوسطة هي البديهيات الصحيحة والمنبثة، والحياة التي تتوقف عليها شؤون الناس ومصائرهم،

1- محمد عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلام، (المرجع السابق) ص 125.
2- هبة قرمات، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث، (المرجع السابق) ص 18.

ج- التصور اللازم، وهو مبحث الاستدلال.¹

هذا وقد تحدث أرسطو عن النفس الإنسانية أو النفس الناطقة، التي يختص بها الإنسان وحده دون الحيوان، "لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، وهو القوة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فالحواس إنما تدرك الجزئيات أي الأعيان المحسوسة في علاقتها الزمنية والمكانية، فتشير إلينا وتصفها بصفة: هذا إنسان أبيض، وهذه امرأة زنجية: وأما العقل فيدر الكلي، فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذلك، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان".

فأرسطو لا يفرق بين النفوس، فهو يرى أن النفس واحدة، لها وظائف مختلفة. كما أنه يرى بأن العقل نظري وعملي؛ "فهو من حيث يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها، أو شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً".²

• العقل عند أفلاطون:

بعد أن جاء سقراط بفكرة أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، ونفى نظرية السفسطائيين الذين نادوا بنظرية أن المعرفة "إنسانية" أي لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة للإنسان، وأن الحقيقة إنما تدرك بالإحساس المباشر، أي أن الإحساس هو معيار الحقيقة.

يأتي أفلاطون ويذهب في نظرية المعرفة مذهب أستاذه، ويرى فيها رأيه، فقد وضع في نظرية المعرفة درجات إذ يفرق بين " أ - الحس، ب - الظن، ج - الاستدلال، د - التعقل.

أ- فأما الحس: فلا يصلح في نظرية أفلاطون أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها، "ذلك أن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتعبير المستمر، يقدم فيضاً من التعبيرات الفردية المؤقتة، فهو يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصلح أبداً إلى إدراك حقيقتها. فهو أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها؛ لأن العقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضاً إلى بعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنة وإدراك العلاقات أو إصدار الأحكام ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل".³ وهكذا فالحس أداة للعقل، وليس هو العقل، فالمعرفة ليس هي الإحساس، وإنما هي حكم العقل على الإحساس.

¹- محمّد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلام، دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس، مجلد 1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط2007م، ص 164.

²- المرجع السابق، ص 182.

³- المرجع السابق ص 124.

كان أرسطو يرى أن الجسم الواحد لا يحتوي على أكثر من نفس واحدة، وأن هناك تدرجاً بين وظائفها المختلفة. ومع ذلك فإن وحدة النفس لم تكن شديدة الوضوح في مذهبه، كما قد يبدو لأول وهلة. فإن تعريف النفس بأنها صورة لجسم عضوي آلي ليس كافياً في تقرير هذه الوحدة؛ إذ يخرج العقل من نطاقها لأن العقل يختلف عن الوظائف النفسية الأخرى في أنه لا يحتاج إلى استخدام أي عضو من أعضاء الجسم.¹

• العقل عند أرسطو:

لقد انطلق أرسطو في دراسته للعقل من ملاحظة مواقف الأقدمين الذين كانوا يرون أن العقل نوع من الحس، أي أنه قوة جسمية باعتباره يدرك الجسميات وأن الشبيه يدرك الشبيه حسب رأيهم.

"اشتغل أرسطو انشغالاً شديداً بالبحث في وسائل المعرفة الإنسانية ومدى ما يمكن أن تصل إليه من خلال هذه الوسائل، ولما وجد أن غالبية الناس يعتقدون أن حواسهم هي وسيلتهم في المعرفة بدأ بحثه في طبيعة الحواس، ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس، ويبنى منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساساً، وليس هو فقد ما يستقرئ، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والإفادة منها في تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة".²

ولعل هذا ما جعل أرسطو يركز اهتمامه على دراسة العقل وإمكاناته المعرفية من جانب، ومحاولته من جانب آخر ووضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقلي حتى لا يشتط العقل ولا يبتعد عن المجال المعرفي الصحيح. وكثيراً ما يقال أن أرسطو، أول من اهتدى إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط، وبالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحد قواعده ورتب أجزائه، كما أنه قدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشيده إلى الصواب وبما أن: "المنطق هو علم القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ في التفكير وترشيده إلى الصواب فموضوع أفعال العقل ثلاثة:

أ- التصور الساذج، وهو أبسطها، ويدخل في مبحث المقولات.

ب- التصور المركب، وهو مبحث القضايا.

1- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام، ط2، المكتبة الأبحاث المصرية، ص 193.
2- هبة قرماط، نقد العقل عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث - أنموذجاً -، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة والأدب العربي مسار: نقد أدبي حديث ومناهجه، 1437هـ - 2016م، ص 16.

ومن أبرز ما جاء هنا: صيغة الاستفهام الإنكاري الدالة على التحريض والإلهاب، تلك الصيغة المنكرة الملهبة المحرّضة (أفلا تعقلون)؟! وقد ذكرت في القرآن ثلاث وعشرة مرة.

منها: قوله في خطاب بني إسرائيل وتقرّيعهم: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" سورة البقرة (44).

فإن عمل الإنسان بصد ما يعلم، وصد ما يأمر به غيره، لا يصدر عن إنسان سوي في عقله، ناضج في فكره، إنما هو ضرب من الجنون.

ومنها: قوله في محاجة أهل الكتاب في شأن إبراهيم، ومحاولة ضمه إليهم بوصفه يهودياً أو نصرانياً!:" أفلا تعقلون" سورة آل عمران (65).

فكيف يُنسب السابق إلى اللاحق، والمتقدم إلى المتأخر؟ إلا عند من فقد عقله!!¹

2.1.2. المطلب الثاني: العقل عند الرسول:

كان الرسول ينظر إلى العقل نظرة كلها تعظيم وإجلال. فقد رأى فيه أنه أصل الدين وأساسه، وأن لا دين لمن لا عقل له. قال عليه السلام حين سأله عليّ عن سنته: "... والعقل أصل ديني...".

وأمر بالتواصي بالعقل والرجوع إليه، ففيه النجاة وفيه الأمان. قال الرسول الكريم: "يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه. واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم...".²

وبيّن أن الله يأخذ بالعقل ويعطي به ويثيب ويعاقب على أساسه فقال: "... أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل؛ فأقبل. ثم قال له أدبر؛ فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم عليّ منك. بك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب...".³

وقال أيضاً: "الناس يعلمون الخيرات، وأنهم يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم".

ما تم دين أحد إلا بالعقل. وما عبد الله بشيء أحبّ إليه من العقل وبمثل العقل. فهو دعامة الإنسان، وعلى قدر عقله تحسن سيرته وتكون عبادته ويكون الاقتراب من الكمال ويكون الجزاء.⁴

2.2. المبحث الثاني: العقل عند فلاسفة الغرب:

1- يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن، (المرجع السابق) ص 13.

2- الزبيدي، مرتضى، كتاب تخريج إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم، رقم الحديث: 218، الناشر: دار العاصمة للنشر والرياض ط1، 1408هـ، 1987م، ج1، ص 230.

3- المرجع السابق، رقم الحديث: 219، ص 231.

4- قدرتي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، (المرجع السابق) 2002، ص 30.

وهكذا فإن العقل يفيد معاني عدة، منها أنه قوة مهياة لقبول العلم، وأنه غريزة الإنسان، وأنه العلم، وأنه نور يقذفه الله في القلب، وهو التمييز بين الإنسان وسائر المخلوقات.

- وللعقل إطلاقات متعددة: منها العقل الفلسفي والعقل العرفي، والعقل التراثي، والعقل المعرفي.

ويراد بالعقل الفلسفي: (الجوهر المجردة ذاتاً وفعلاً المعبر عنها بالعقول بلسان الفلاسفة أو الملائكة بلسان الشرع).

أما العقل العرفي هو: (العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادة، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة).

وأما العقل التراثي فالمقصود به: (التراث، الذي كثيراً ما يوجد في كلمات المفكرين، من عرب وغيرهم، حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي) والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مر العصور.

وأما العقل المتخذ كأداة من أدوات المعرفة إنما هو العقل القياسي الأرسطي، وهو عبارة عن: (القوة المدركة للكليات في الإنسان وهو معنى التعقل الذي يمثل مرتبة من مراتب الإدراك وراء الحس والخيال والوهم، وبه يتميز عن بقية الحيوانات).

وللعقل بهذا المعنى دور أساسي في التصورات والتصديقات، وبواسطته يتم تكليف الإنسان ويخرج من القوة إلى الفعل، في حركة تدريجية استكمالية، فيميز أولاً الحق والباطل، والصواب من الخطأ والخير والشر، ثم يسير على جادة التكامل بأفعاله الاختيارية.¹

1.1.2. المطلب الأول: العقل في القرآن

نجد في القرآن الكريم كلمة العقل قد وردت في مواضع عديدة، وبصيغة مختلفة، فقد جاءت مادة (ع ق ل) في القرآن الكريم 49 (تسعاً وأربعين مرة). كلها – إلا واحدة – جاءت بصيغة الفعل المضارع، وخصوصاً ما اتصل به واو الجماعة: "تعقلون" و "يعقلون".

ف فعل "تعقلون" تكرر 24 مرة، وفعل "يعقلون" تكرر 22 مرة. وفعل "عقل" و "نعقل" و "يعقل" جاء كل منها مرة واحدة.²

وكذلك صيغة "أفلا تعقلون؟":

1- الشيخ د. أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ص 64.
2- يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، ط1، 1416هـ - 1996م، ص 13.

2. الفصل الثاني:

مفهوم العقل في الفكر الإسلامي وفيه سبع مباحث

1.2. المبحث الأول: العقل في اللغة

عقل: العقل: الحجر والنهي ضد الحُقم، والجمع عقول. وفي حديث عمرو بن العاص: تلك عقول كادها بارئها أي أرادها بسوء، عقل يعقل عقلاً ومعقولاً، وهو مصدر؛ قال سيبويه: هو صفة، وكان يقول إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة، ويتأول المعقول فيقول: كأنه عَقِلَ له شيء، أي حبس عليه عقله وأيدَّ وشُدِّد، قال: ويُستغنى بهذا عن المَفْعَل الذي يكون مصدرًا.

وعَقَلَ، فهو عاقل وعَقول من قول عُقلاء. ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسأته إذا حبس ومنع الكلام.

والعقل: التنبُّت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب: العقل، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يميِّز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول فهم؛ وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه.¹

وجاء أيضاً: "العقل: جوهر² مجرد عن المادة في ذاته مقارن في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله: أنا، وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل: نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل أيضاً: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وأيضاً العقل قوة للنفس الناطقة وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة للقاطع، وقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفاً، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك، كما جاء ان "العقل ما يعقل به حقائق الأشياء".³

1- ابن منظور، لسان العرب، المادة (عقل)، مجلد 11، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، 1430 هـ - 2009م، ص، 547.
2- الجوهر: والكلام عن الجوهر واسع ومختلف فيه وقد تكلم عليه فلاسفة اليوناني والإسلام ولا داعي لي أن أذكر الكل ولكن أكتفي بما قاله ابن مسكويه في رسالته المسموم ب (رسالة في الخوف من الموت): "... فإن الجوهر لا يفنى من حيث جوهره ولا تبطل ذاته إنما تبطل الأعراض والخواص والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها، فأم الجوهر فلا ضد له وكل شيء يفسد فإنما يفسد من ضده، وأنت إن تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أحسن من ذلك الجوهر الكريم واستقرأت حاله وجدته غير فان ولا يتلاشى من حيث هو جوهر، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض فيبطل خواص شيء منه أعراضه، فأما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه، أما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل استحالة ولا تغييراً في ذاته وإنما يقبل كمالاته وتام صورته؛ فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشي. للمزيد، انظر: د. إبراهيم محمد الوجرة، فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا "نموذجاً".

3- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط3، 2002، ص 154.

الفصل الثاني:

مفهوم العقل في الفكر الإسلامي

المبحث الأول: العقل في اللغة

المطلب الأول: العقل في القرآن

المطلب الثاني: العقل عند الرسول

المبحث الثاني: العقل عند فلاسفة الغرب: (أرسطو، أفلاطون، بيكو، ديكارت، كانط)

المبحث الثالث: العقل عند فلاسفة الإسلام: (الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد)

المبحث الرابع: العقل في الفكر الإسلامي عند محمد أركون

المبحث الخامس: العقل التنوير عند محمد أركون

المبحث السادس: المخيال الديني والخيال عند محمد أركون

المبحث السابع: الجهل المقدس والجهل المؤسس عند محمد أركون

2.5. المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا كأصل للمشروع الأركوني:

إن محمد أركون أراد أن استنهض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وخموله وذلك باتباع المناهج الغربية لمحو الدوغماتيات¹ اللاهوتية المسيطرة على هذا الفكر، فأركون من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي وجعله وسيلة منتجة للنصوص والتقدم، وذلك باستعمال مصطلحاته وتفسيرها داخل التراث العربي الإسلامي.²

إلا أن تأويل النص الديني الإسلامي ونقصه به هنا النص القرآني مع ما يشوبه من محاذير شرعية وأخرى منهجية، فهو باعتباره عملية عقلية غالباً ما يصطدم بحرفية النص وقدسيتها فيكون المحافظة على النص أو الإمعان في تأويله ضرورة تقتضي الرجوع إلى أصول اللغة واللسان العربي بعد مراعاة ظروف النص، ففي التأويل "لا بد من تقديم العقل، ومراعاة ظروف النص عند التأويل في المقام الأول، ثم النظر إلى اللسان العربي بعد ذلك وإن كانت الأخطاء الواردة في التأويل، بصفة عامة ترجع المتناول للنص وليس في النص نفسه".³

سعى محمد أركون لإيصال عمله بشتى الطرق دون مراعاة للانتقادات التي كانت تواجهه، فقولته يبرز لنا ذلك: "لطالما سمعت انتقادات في العواصم الأوروبية أو الغربية المختلفة لطالما واجهتني في باريس، واستراسبورغ، وبرلين...".⁴

ومن خلال هذا القول نرى أن هاجس أركون هو إيصال وبعث مشروعه من أجل النهوض بالواقع والعقل الإسلامي رافضاً تغييب التراث الإسلامي "كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطابات واحد: الخطاب العلمي والتاريخي والفلسفي والأنثروبولوجي عن التراث الإسلامي، هذا هو الخطاب الغائب وغيابه موجه". ولهذا كان أركون يرفض تغييب الخطاب العلمي وما توصلت إليه العلوم الاجتماعية والإنسانية من مناهج ويحرص على استثمارها في فهم التراث الإسلامي.⁵

1- الدغماتية (الوثوقية) Le dogmatisme – هي مذهب من يتق بالعقل وبقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي بهذا المعنى مقابلة للريبية (Scepticism).

والدغماتية عموماً هي صفة من يتق بعقله وبنظرياته ويعترف لها بسلطان عظيم دون التفكير في إمكان اشتغالها على الخطأ والطلال. والدغماتية في نظر كانط Kant هي الميل إلى التسليم بالمبادئ التي يعتمدها العقل منذ قديم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ وشرعيتها وقيمتها، أي دون القيام المحض؛ وهي بهذا المعنى مقابلة للنقدية (Le criticisme) الكانطية.

وتطلق عبارة "الوثوقية الأخلاقية" على المذهب الذي يفسر اليقين بالفعل والعمل معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص 191.

2- حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، (مرجع سابق) ص 53.

3- المرجع السابق، ص 53.

4- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ (المصدر السابق) ص 24.

5- حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، (المرجع السابق) ص 54.

الترجمة: تعني النقل إلى لغة أخرى، ومن لغة قومية إلى لغة أجنبية، أو من لغة عامية داخل اللغة القومية إلى اللغة الأجنبية، ونعني أيضاً الشكل الأخرى من الترجمة وهو الترجمة الشفهية بالمعنيين السابقين.

والملاحظة: أن هذه الكلمات كلها متقاربة المعنى سواء تعلّق الأمر باللغة العربية أو بإحدى اللغات الأجنبية.¹

لقد نشأت "نظرية التأويل الكلاسيكية" عن "علم اللاهوت" و "علم الحقوق"، وكذلك عن دراسة الفلسفة والشعر والبلاغة وكتابة والتاريخ القديمة.

والفهم النحوي كان بمثابة درجة سابقة قبل تفسير المعاني الدينية والفلسفية والبلاغية والشعرية وغيرها. وهذا يعني أن المسائل اليومية المتعلقة بالفهم لا علاقة لها بالتأويل، ولا يمكن الحديث عن التأويل إلا حين تكون هناك مشاكل ليس من السهل حلّها، فهذه المسائل هي التي تحملنا على تأويل الأقوال والعبارات.

ومن الطبيعي أيضاً أن نعرف علم التأويل على هذا الأساس على أنها "علم الفهم" أو "فن الفهم" وما العامي والتتافه والواضح كلّ الوضوح لا صلة له بالفهم.²

¹ - مليكة دحمانيه، فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية المعاصرة، (المرجع السابق) ص 46.

² - المرجع السابق، ص 46.

5. المبحث الخامس: الهرمنيوطيقا والمشروع الأركوني.

1.5. المطلب الأول: تعريف الهرمنيوطيقا (علم التّأويل):

لا يمكن أن نفهم كلمة (Hermeneutik) لأول وهلة، لذلك يمكن القول أولاً إنما تعني "علم الفهم" أو "علم التّأويل".

وتدل على كلمات متقاربة المعنى منها: "الفهم"، "التفسير"، "الشرح"، "التّأويل" و "الترجمة". وقد تعني على نحو أقل: "التعبير"، "شرح الإنجيل".¹

ولنتأمل هذه الكلمات على التوالي:

كلمة هرمنيوطيقا (Hermeneutik): من الكلمة اليونانية (Hermeneuo)، القول (التعبير)، العرض، التّأويل (التفسير)، الترجمة (الترجمان).

ومن هذه الكلمات استمدت هذه الأسماء: (herméneutes)، (hermeneus) المعلن، المفسّر، الترجمان.

وكلمة (Hermeneutikos) تعني التّأويلي.

وكلمة (Hermeneutikè) تعني فن التّأويل، ولعلّ المعنى الأصلي هو "الكلام"، "القول".

وكلمة (Herméneia) تعني: القدرة على التعبير، القدرة على التفسير، القدرة على التّأويل.²

ولهذا فإن لكلمة (Hermeneuo) ثلاثة معانٍ رئيسية:

1- الكلام، القول، التعبير.

2- شرح ما قيل، وتفسيره، وتأويله، والتعبير عنه.

3- ترجمة ما قيل إلى لغة أخرى.

الفهم: يعني التوضيح، التبيين، والكشف عن المعنى.

التّأويل: يعني الكشف عن المعنى الخفي، وترجمة المعنى بعبارات أخرى غير العبارات الأصلية وبدلالات جديدة.

1- مليكة دحمانيه، فصول في القراءة والتّأويل من خلال نماذج غربية معاصرة، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي، 2010/2011. ص 45.

2- المرجع السابق، ص 46.

بداية من عصر الإصلاح الديني، وهو الصراع الذي تجلّى من خلال التعارض بين الرؤيا الدينية الميتافيزيقية للعالم والرؤية العقلية للعالم.¹

فمنذ القرن السادس عشر والفكر الديني في الغرب يمر بثورات دينية لكي يستطيع أن يساير حركة المجتمعات الصناعية وتقدم الفكر العلمي والفلسفي.

لأن "المسحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات والتفنيدات، والمعرفية العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر- التاسع عشر."²

ويشير أركون هنا إلى التقدم الهائل الذي حقّقه الفكر المسيحي في أوروبا خلال القرنين الماضيين. والسبب هو أنه اضطر إلى مواجهة تحديات الحداثة منذ القرن الثامن عشر. ولذلك قام الفكر المسيحي (الأوروبي وليس الشرقي) بعدة ثورات لاهوتية لكي يستطيع أن يتماشى مع حركة المجتمعات الحديثة وتقدم الفكر العلمي والفلسفي. فلاهوت التنوير، أو اللاهوت الليبرالي الذي نشأ في القرن التاسع عشر كان يُعتبر رداً على تحديات الحداثة. ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت Carl Barth (1886-1968)، وردولف بولتمان Rudolf Bultmann (1884-1976)، صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة، وكلاهما ألماني بروتستانتني. إنما هناك أيضاً لاهوتيون كاثوليك كبار حاولوا عقلنة الإيمان المسيحي لكي يتماشى مع روح الحداثة.³

1- علي حرب، نقد النص، (المرجع السابق)، ص 33.
2- محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، ط1، 2001، ص2،
2005، ص 16.
3- المصدر السابق، ص 16.

تحرك الحياة والوجود. هنا لا يقف ناقد العقل الإسلامي واللوغوس القرآني موقف الإعجاب من ظاهرة الوحي وأعجوبة التنزيل. بل يقوم بعمل الحفر والتفكيك، فيكشف عن المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك. لا شك أن مثل هذه القراءة للقرآن هي أجدى وأخصب من القراءات الأيديولوجية التبجيلية التي تتعامل مع النص بوصفه معرفة ميتة أي جاهزة نهائية. ولا تضيف من ثم جديداً إلى الفكر والمعرفة. وبالفعل فإن القراءة النقدية التفكيكية تسهم في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره، بقدر ما تتعامل مع النص بوصفه موضوعاً للبحث وإمكاناً للتفكير، أي بقدر ما تنجح في تفكيكه وتحويله بغية صرفة واستثماره على نحو منتج خلاق.¹

وهذا التوجه في البحث هو الذي جعل أركون ينتقد الدراسات الإسلامية السائدة حتى الآن لدى المستشرقين والإسلاميين على اختلاف مناهجهم وتوجهاتهم. فهو يأخذ عليهم، انغلاقهم على المنهجيات الحديثة في المقاربة التي توفرها علوم وفروع معرفية كالألسنية والأناسة والتاريخ وعلم الاجتماع، فضلاً عن الاستمولوجيا والأركيولوجيا والجنالوجيا وهي ميادين تبحث في أصول المعرفة وطبقات الفكر، كما تبحث في كيفية انبناء المعنى وطرق إنتاج الحقيقة. وهو ينتقدهم بالتحديد لأنهم "ينكرون تاريخية النص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن"، ولأنهم "مستمرون في رفض نسبية العقل والحقيقية المثالية وخصوصاً نسبية كلام الله".

إذن ينتقدهم لأنه لا يتعاملون بعقل نقدي تاريخي، منفتح على مكتسبات الفكر المعاصر، مع معطيات الوحي وظاهرات التقديس والتعالى. هذه هي استراتيجىة أركون الفكرىة وهذا هو برنامج عمله: "تشكيل معرفة معادية للخداع والأسطرة والأدلجة والتقديس".²

بدأ مشروع محمّد أركون يتبلور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، حيث بحث في أطروحته للدكتوراه نزعة الأنسنة في الفكر العربي في القرن الخامس الهجري، وفي سنة 1973 صدر له كتاب "محاولات في الفكر الإسلامى" واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامى الكلاسىكى، ثم كتاب "قراءات في القرآن سنة 1982، وانضحت ملامح المشروع 1984 عندما أصدر كتابه الرابع وهو "نقد العقل الإسلامى".

وبعد ذلك توالى الأعمال في الصدور لتكتمل ملامح مشروع أركون الفكرى والفلسفى، ويمكن أن نصنع مشروعاً بالنسبة للسباق الغربى فى كون هدف أركون هو جعل الفكر الإسلامى يسلك نفس المسالك وينتهى إلى نفس المصائر التى انتهت إليها الظاهرة الدينية عموماً فى أوروبا بتجلياتها المسىحية أو اليهودية، بعد الصراع الذى عرفته الظاهرة الدينية

1- على حرب، نقد النص، (المرجع السابق) ص 67.

2- المرجع السابق، ص 67.

وعلى كل فإن تعبير الحدث القرآني ينطوي بذاته على قراءة معينة للوحي الإسلامي الذي يسميه أركون أيضاً معطى الوحي تخفيفاً لغيبه وذاتيته وتوكيداً لظهوريته وموضوعيته. وأنا أؤثر تعبير الحدث القرآني على غيره من التعبيرات، كالوحي والدعوة والرسالة والعقيدة، لأن مثل هذه المصطلحات ذات مضامين أيديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية، وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشيء الذي تسميه وتصفه. في حين أن مصطلح "الحدث القرآني" هو ذو مدلول انطولوجي، ويشكل اضاءة لما هو كائن، لأن من صفات الكون الحدوث. لا شك أن الخطاب القرآني يشكل "انطولوجيا متعالية"، على حد ما يقول أركون، لأن الكائن المتعالي هو المبتدى والمنتهى بحسب تعاليم هذا الخطاب، وإليه يتوجه الكائن الفاني بحياته ومسعاها. ولكن انبجاس الحدث القرآني يتعدى كونه تأسيساً لعقيدة دينية أو شريعة إلهية، أي يتعدى كونه مجرد إيمان بالغيب، لكي يُقرأ بوصفه شكلاً من أشكال الحدائث افتتحها العرب وتمكنوا بفضلها من السيطرة على العالم وتعريبه، أي بوصفه منطلقاً لمشروع تاريخي ثقافي حضر به أصحابه على مسرح الوجود، فانقلوا من حال العزلة والضعف والقصور إلى حال القوة والانتشار والازدهار، وتصدروا واجهة العمل الحضاري والإنتاج المعرفي على مدى قرون طوال.¹

وأركون يصرح في حديث جرى بينه وبين أدونيس أن مشروعه الفكري يقوم على تحرير النص الأول أي الوحي القرآني، من النص الثاني أي تأويله وشروحاته، لأن هذا الأخير حجب النص الأول وأسرته، مشكلاً بذلك حجاباً كثيفاً حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى التي هي "الظاهرة المعجزة" على حد تعبير أركون (موافق عدد 54). ولكن ليس المهم ما يصرح به هذا الباحث الناقد، وإنما المهم منطوق بحثه وبنية تفكيره. ليس المهم ما يقوله عن نفسه أو ما يعترف به، بل المهم معنى أقواله، والأهم ما يحجبه ويسكت عنه. وعلى كل فإن أركون يتعامل مع الخطاب القرآني على هذا النحو، أي ليس بحسب منطوقه الصريح، بل هو يبحث عن منطوقه الضمني ويهتم بما يحجبه أو يسكت عنه. ولهذا فإني أعتبر أن اعتراف أركون في حديثه إلى أدونيس عن صلته الحميمة بظاهرة الوحي، هو موقف إيماني عقائدي أو عشقي لا موقف ناقد محلل. وأنا لا أنكر عليه مثل هذا الموقف. فقد يكون هذا موقف كثيرين منا في نظرهم إلى تلك الظاهرة المعجزة التي جسدها الوحي القرآني. ومن يعجب بشيء يستحوذ عليه ويأخذ بمجامع عقله ووجدانه، يتوحد به ويتماهى معه ويعامله بحب وقداسة.²

ولكن للمسألة وجهها الآخر وهو الأهم، وأعني به موقف أركون الباحث المحلل، وهو مدار الكلام والمعول عليه. هنا نجد أركون يتعامل مع ظاهرة الوحي بعين الناقد، فيقوم بتفكيك بنية النص المفهومية والمصطلحية من أجل الكشف عن قواعد انبثائه وآليات انشغاله، بوصفه نصاً له بنيته الأسطورية وله فعاليته الرمزية وطاقته البيانية الجمالية، فضلاً عن كونه انطولوجيا

1- علي حرب، نقد النص، (المرجع السابق) 63.

2- المرجع السابق، ص 66.

وقد عمد أركون إلى هذا التغيير تخفيفاً لوطأة المصطلح النقدي على القارئ المسلم الذي لا يتقبل عقله بعد نقد ما يندرج تحت اسم الإسلام من الصفات والمحمولات، أي فعل ذلك بدافع التقية خاصة وأنه تعرّض لهجمات بعض العلماء من جراء انتقاداته للفكر الديني الإسلامي. ولكن يبدو أن خشية أركون قد زالت الآن، فأقدم على تسمية ما كان يخشى تسميته، كما تشير إلى ذلك دراسة جديدة له صدرت بالعربية عن دار الساقى ضمن سلسلة بحوث اجتماعية في كتيب بعنوان: "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي". ولا ريب أن هذا من صميم العمل النقدي، إذ النقد هو بوجه من وجوهه تسمية ما لم يُسمَّ أو ما لا تجوز تسميته.

ونقد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار، أي ليس هو مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب، كما هو شأن المناهج القديمة والتقليدية في النقد، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب.¹

من هنا فإن النقد الأركوني يتجاوز المستوى الاستمولوجي للمعالجة إلى مستوى آخر أكثر إيغالاً وكشفاً هو المستوى الأركيولوجي. فعلى المستوى الأول تقرأ النصوص ويُفحص النتائج المعرفي ويمارس تاريخ الفكر انطلاقاً من معايير الفصل بين الحقيقي والخاطي أو بين العلمي والأسطوري أو بين المعقول واللامعقول. أما النقد الأركوني فإنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله وإلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداياته المحتجبة. وهذا هو النقد كما يمارسه أهل المعاصرة اليوم: إنه استغلال تعمق على النصوص بما فيها نصوص الفلاسفة بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع...²

وإذا كان أركون يتناول في نقده للعقل الإسلامي الفكر الديني التيولوجي بنوع خاص، فإنه لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول والبدايات منقياً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء. وبكلام آخر إنه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان كيفية تشكله وتجذره تاريخياً سواء في الممارسات اليومية الدنيوية، أو في الخطابات والنصوص، أو في العلاقات السياسية والمؤسسات الاجتماعية. ومن هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحياناً، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات والعقائيات في المقاربة والتحليل، مُعيداً النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ.

1- علي حرب، نقد النص، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط4، 2005، ص 61.

2- المرجع السابق ص 62.

اللغوية والأنثروبولوجية للخطاب الديني حول "الوحي". لذلك على الدراسات العلمية المكرسة الخطاب الوحي في الغرب ألا تستبعد القرآن من ساحتها، بل عليها بتطبيق الدراسة التاريخية، على القرآن، مثلما هو مطبق على الوحيين اليهودي والمسيحي".¹

هـ - أهدافه: فمشروع "نقد العقل الإسلامي" يتمايز عن كل ما عداه في أنه يهدف إلى نقد العقل الإسلامي بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية تجريدية سكولاستكية²، وهنا فإن مشروع "محمد أركون" (ينخرط إبستومولوجيا في العمق، بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع تاريخ الفكر التي لا تشمل هذه النقطة الأخيرة). فهو مشروع يطبق المنهجية التاريخية والتفكيك المنهجي لموضوعاته وبعبارة كأخرى إنه مشروع يجسد مفهوم ومنهجية العقل المنبثق الاستطلاعي.

ويهدف من جهة إلى تفكيك مناخين من الفكر "فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك وإنما المناخ الفكري الغربي أيضا"، ومن جهة ثانية يسلط أضواء المنهجية النقدية التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية كما في الجهة الأوروبية المسيحية أولاً ثم العلمانية ثانياً، ويسعى من جهة ثالثة إلى تقوية الوظيفة النقدية لعلوم الإنسان والمجتمع وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال الأوروبي. ولذا فإن "المنهجيات الحديثة وقوانين النقد الحديث تُكوّن جوهر مشروع نقد العقل الإسلامي".³

وهكذا يساهم مشروع نقد العقل الإسلامي في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل ثقافة وتراث البشرية. وهو ما يُجسّد إمكانية مشروع نقد العقل الإسلامي. وعليه فإن رفضه يعني الإبقاء على العقل المقلد كما يعني عدم إمكانية التمييز بين العقلنة المنيرة والمنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري، وبين العقلنة المزيفة للحق والمؤيدة للوعي الخاطئ والمؤسسة للمعارف الباطنة، والتي تؤدي في نهاية الأمر إلى نفي الذات وإنكار كرامة الإنسان.⁴

ويرى علي حرب - فيلسوف لبناني - أن مشروع أركون الفكري هو مشروع نقدي في أصله وفصله. وما يستهدفه بالنقد هو العقل الديني ممثلاً بالعقل الإسلامي، كما ينبئنا بذلك عنوان كتاب له صدر عام 1984 بالفرنسية هو: "من أجل نقد العقل الإسلامي". وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية عام 1986 تحت عنوان مغاير هو: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي".

1- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 46.
2- المدرسية أو المكتبية أو السكولاستية: La scolastique - هي التعليم المدرسي الذي نشأ ونما في المدارس الكنسية والجامعات الأوروبية بين القرن التاسع والقرن السابع عشر للميلاد.
وأهم ما يمتاز به هذا التعليم ارتباطه بعلم اللاهوت، ورفضه التشكيك في العقيدة الدينية، وتوفيقه بين الوعي والعقل، واعتماده في البحث طرق القياس البرهاني وتفسير النصوص القديمة لا سيما نصوص أرسطو. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 418.
3- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 47.
4- المرجع السابق، ص 47.

بشرحه لا شك هي مهمة عويصة بل حساسة، وإن "محمد أركون" إذ يتصدى لها يُدرك بأن عليه أن يخوض معركة على أكثر من جبهة، ذلك أنه يُلامس بنقده مناطق محرمة ويطرق أبواباً يصعب طرقها. ولذا يعلن مراراً في معرض بحثه والحديث عن طبيعة مشروعه أنه يُقدِّم براهين قاطعة على المسائل التي يُعالجها ولا يعطي حلولاً أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى مجرد إثارة النقاش وشق طرق البحث، وتقديم فرضيات للعمل، وفتح ورشة عمل علمية وأن ما ينجزه فيها ليس إلا "معالم على طريق الصعب والطويل لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي"، فهو إذن "لا يُنجز قراءة معينة ولا يؤسس ميداناً علمياً ولا يتبنى منهجاً معيناً"، بل إنه "يختار (المنهجية التعددية) ذات الاختصاصات المتعددة والمتداخلة (La méthode Puri discipline)، يعني بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وأثنربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدوة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجزيره فيها". لأن هذه المنهجية هي الأكثر ملائمة لاستراتيجيته العلمية، ومن هنا "المرونة أو لنقل المنهجي الذي تتسم به كتاباته العلمية".¹

د - **مستلزماته:** تدور مجمل كتابات "محمد أركون" وأبحاثه حول موضوع أساسي، وذلك بقصد تحقيق هدف استراتيجي وهو توجيه الفكر العربي الإسلامي نحو الطرق المُستحدثة في التفكير من أجل تفهّم ما يجري في المجتمعات المعاصرة، وللوصول إلى هذا الهدف يرى أنه لا بد من تحقيق ثلاثة شروط هي:

أولاً: زحزحة الإشكالية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقاربة أنثربولوجية للأديان المدعوة "بأديان الوحي".

ثانياً: إجبار المُفكرين اليهود والمسيحيين على القيام بالزحزحة نفسها من أجل دمج المثال القرآني داخل بحث مُشترك يتناول المكان اللغوية والأنثربولوجية للخطاب الديني الحامل "للوحي".

ثالثاً: تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلماني والوضعي عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى مجرد صيغ عابرة وزائدة واستيلابية وباطنة.²

ويحلّل "محمد أركون" في كتاباته موضوع الاستخدام الأيديولوجي للدين من قبل الحركات الإسلامية فيعتبر أن هذه الحركات هي سياسية أيديولوجية، استخدمت مناهج الغرب وأفكاره من أجل نشر أفكارها وشعاراتها. ولا يمكن التصدي لهذه الحركات إلا عن طريق زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن ولكن بشرط أن تتوافق مع "زحزحة في الفكرين، المسيحي واليهودي. فعندئذ، يمكن دمج المثال القرآني داخل بحث مُشترك يتناول المكانة

1- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 45.

2- المرجع السابق، ص 46.

فالمرجعية النقدية كما يرى "محمد أركون" للتصور الذي يملكه العرب والمسلمون عن علاقة الدين واللغة ضرورية في إطار تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي وذلك لأن "العلاقة بين الدين واللغة والدين معطى تاريخي ونفسي ثقافي متغير بالضرورة". ويستشهد بما حصل للمسيحية من انتقال من اللغة الأرمية مرورا باليونانية واللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة. والأمر على خلافه فيما يتعلق باللغة العربية والدين والإسلامي، والتي لم تزل مطوية في ساحة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه حتى الآن وذلك بسبب الضغط المزدوج الذي تمارسه المسلمات اللاهوتية المستنبطة في الاعتقاد الجماهيري من جهة وفي العقائد الأكثر نشاطا وفاعلية من جهة أخرى والمتعلقة بوحدة الأمة العربية.

– إن اختيار اللغة العربية والثقافية العربية كمقومات للهوية وكأدوات للبناء الوطني أدى إلى تقليص الساحة الثقافية للفكر العربي والإسلامي بسبب رمي الثقافات المحلية التي تستخدم اللهجات كأداة للتعبير في ساحة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. فينبغي على المؤرخين بذل أكبر جهد من أجل تخليص هذا الإرث المعرفي من ذلك الجهل والنسيان الذي عممته السياسة القسرية للحزب الواحد في مقابل البعث والإحياء التبجيلي للتراث.¹

ج - دعوته: فمشروع نقد العقل الإسلامي يدعو إلى مراجعة شاملة لمسألة الفكر العربي والثقافية العربية من أجل خلق الشرو الثقافية والعلمية لتأسيس فكر تعددي قادر على توسيع منطقة المفكر فيه لكي تشمل كل المجالات المحروسة والمراقبة حتى الآن من قبل إما الأرثوذكسية الدينية أو الأرثوذكسية السياسية وإما من الإثنين معاً، وهو السبب في القطيعة المزدوجة التي يعاني منها الفكر العربي والثقافة العربية:

– القطعة الأولى التي حصلت بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي والتي قطعت الفكر العربي والثقافة العربية عن تاريخهما الخاص بالذات أي عن فترة التأسيس والإبداع.

– والقطعة الثانية: التي حصلت بالقياس إلى فترة انبثاق الحداثة وتوسيعها في أوروبا المسيحية أولاً ثم أوروبا العلمانية ثانياً. وفي هذه القطعة يرمي "محمد أركون" في تاريخية الفكر العربي والإسلامي كل الفكر الممتد منذ ظهور الإسلام حتى القرن التاسع عشر الميلادي داخل دائرة الفضاء الفكري للقرون الوسطى.

ولكن هناك ما هو أخطر من تلك القطعتين كما يرى "محمد أركون" وهو مشكلة القطعة المعرفية الكبرى بين إبستميا الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي المنغلق كله داخل إطار الفضاء العقلي للقرون الوسطى وبين الحداثة الفكرية التي لم يهضمها ولم يستوعبها الفكر العربي الإسلامي حتى الآن. ولذلك فإن مشروع "نقد العقل الإسلامي" يجد نفسه في مواجهة مهام عديدة كانت قد أهملت أو أُجّلت وقتاً طويلاً. كما وأن مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام

¹- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 44.

- ينبغي إعادة تحديد مكانة الإسلام الحاصر بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي (التعددي) الذي يُجسد التاريخ الإسلامي من تاريخ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى تاريخ وفاة "ابن خلدون"، فالإسلام الكلاسيكي كان تعددي حيث تعايش فيه، المسيحي واليهودي، زغيره من ذوي الديانات الأخرى.

- ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحيّة إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من الدولة الحديثة.¹

وأما فيما يتعلق بموضوع اللغة والثقافة العربية فإن الفكرة المركزية فيه تتعلق بوظائف الهوية المخصصة للغة والثقافة العربية، والتي ينبغي طرح حولها التساؤلات التالية:

- هل ينبغي القبول بالأمر الواقع الحاصل تاريخياً وسياسياً والذي قلص اللغة والثقافة إلى مجرد بقايا هامشية حتى أنه ينبغي التخلص منها أم أنه ينبغي الاعتراف بالخصوصية الفكرية والثقافية للتعددية اللغوية مع الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه التعددية لن تؤثر إطلاقاً على الوحدة (الوطنية).

- أن الحديث عن مسألة اللغة يتضمن الحديث عن خسارة لغوية لأن اللهجات المحليّة (سواء اللهجات البربرية) مدعوة للانقراض على الرغم من أنها تشكل اللغة الحية المتكلمة في الحياة اليومية فيمكن القضاء على تلك اللهجات عن طريق تعميم اللغة العربية الفصحى ولكن سيصاحب ذلك عقبات معرفية بالإرث اللاهوتي الثقيل للغة القرآن أو ما يدعوه "ميشل فوكو" الموضوعات التاريخية - المتعالية" والذي يقصد به سيطرة المنهجية التقليدية في علم التاريخ العربي والتي كانت منهجية تاريخية وتتجاوز معطيات التاريخ المحسوسة في آن معا ولذلك وصفها بأنها تاريخية ولا تاريخية في ذات الوقت، الأمر نفسه يقال على الظاهرة اللغوية والدينية في الفكر العربي الإسلامي، فهي تاريخية لخضوعها الظروف التاريخ ولا تاريخية باعتبار البعد التأليهي والتقديسي لهما.

فاللغة العربية ستكون عائناً اتجاه المنظومة المعرفية التعددية للفكر العربي الإسلامي من جهة، واتجاه المعرفة الحديثة المعاصرة من جهة أخرى، باعتبارها لغة ميتافيزيقية لاهوتية لا تتميز بالدقة المنطقية للمعرفة العلمية. ولكن ينبغي التفريق في هذا الصدد بين اللغة العربية القديمة واللغة العربية الحديثة، والتي هي معلمة، متحررة من القيود اللاهوتية للغة القديمة، كلغة "زكي نجيب محفوظ" و "زكي نجيب محمود" ولغة كل المثقفين العرب المعاصرين الذين يعملون على بناء الحداثة عن طريقها وبواسطتها.

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة والتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ص 39-40.

ومشروع "نقد العقل الإسلامي" (لا ينحاز لمذهب ضد المذهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة حيال أخرى، إنه مشروع تاريخي وأثر بولوجي في آن معاً، إنه يُثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ). ولا يكتفي بالتاريخ السردي إنما يتساءل عن تاريخ المفاهيم الأساسية المؤسسة كالدين، والدولة، والمجتمع، والحلال والحرام، والمقدس والمدنس، والمعرفة القصصية، والمعرفة التاريخية، والمعرفة العلمية، والمعرفة الفلسفية، إلخ.

ولا يكتفي مشروع "نقد العقل الإسلامي" بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية وتاريخ ونموذج من نماذج الإنتاج التاريخي للإنسان والمجتمعات، وقد سبق وأن فرضت هذه النظرة الدراسات الاستشراقية. إنما مشروع "نقد العقل الإسلامي" يُريد التوسع لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب. ويزداد المشروع اتساعاً بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا.¹

ب - تنفيذه: ويتطلب تنفيذ مشروع نقد العقل الإسلامي، فتح مناقشة حدائث حول موضوعين كبيرين وأساسيين هما:

موضوع الإسلام وموضوع اللغة العربية، ومن خلالهما وضمنهما، يندرج طرح إشكاليات عديدة ومعالجة موضوعات متعددة، ولذلك فهو يحتاج إلى "جهود كثيرة ومتعددة، ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن "محمد أركون" حريص على الحفر في كل الاتجاهات والمجالات، فاتح الأبواب لجهود باحثين آخرين يمكن أن يجذبهم المشروع، وهناك دعوة مفتوحة للباحثين والدارسين إلى المشاركة في المشروع وإغنائه وإخصابه بالإضافة أو الحذف، أي بالنقد الحر الخلاق". إلا أن هناك بعض النقاط فيما يتعلق بكل من الموضوعين الكبيرين قد اقترحتها "محمد أركون" من أجل المعالجة.²

ففي ما يتعلق بموضوع الإسلام ينبغي أن تكون المناقشة حول محاولة معالجة جملة حقائق يمكن حصرها فيما يلي:

– الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية وليس كل التجليات وفي هذا الإطار ينبغي تحليل طبيعة الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها وتأويلها ضمن الأطر التاريخية والسوسولوجية والانثروبولوجية لها.

كما ينبغي إعادة تحديد مكانة الإسلام بالقياس إلى الظاهرة الدينية بشكل عام أي بالقياس إلى الظاهرة الدينية في العالم كيف تعيش الشعوب الأخرى الدين؟ كيف تفهمه؟ بمعنى إعادة التحديد وإضاءة كل ذلك عن طريق تاريخ الأديان المقارن والخروج من القوقعة والمركزية الأحادية.

1- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، (المرجع السابق) ص 41.

2- المرجع السابق ص 42.

4. المبحث الرابع: المشروع الفكري لـ "محمد أركون":

كانت دراسة "محمد أركون" للنزعة الإنسية أو العقلية في الفكر العربي الإسلامي هي ما جلب انتباهه إلى تأسيس مشروع نقد العقل الإسلامي، فما مفهومه؟ وما مقوماته؟ وما أهدافه؟ وهو ما يمكن توضيحه من خلال معالجة العناصر التالي:

أ - مفهومه: يعتمد مشروع "نقد العقل الإسلامي" أن ساحة الفكر الإسلامي ملائمة جدا من أجل أن تُطبَّق عليها منهجيات العقل الجديد الذي يريد أن ينبثق أو يتجسد من جهة، ومن أجل معرفة مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي.

وانطلاقا من فرضية العقل الاستطلاعي الجديد جاءت دعوى "محمد أركون" إلى "نقد العقل الإسلامي" بصفته "مشروعا شموليا جماعيا، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها، أنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة، الاسترجاعية المستقبلية أو التراجعية - التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي بالمعنى الذي أقصده"¹

هذا المشروع وُلد لأول مرة أثناء اشتغال "محمد أركون" على أطروحته لدكتوراه الدولة عن "مسكويه" (الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مكسويه فيلسوفا ومؤرخا)، وقد قدّمه لأول مرة (عام 1984م)، وعلى الرغم من أن بداياته غير المباشرة كانت من خلال إنجاز رسالة الدكتوراه ثم تأليف كتابه "محاولات في الفكر الإسلامي" وبعده كتاب "قراءات في القرآن"، وكان كتاب "نقد العقل الإسلامي" العمل الذي تحددت من خلاله ملامح المشروع بشكل مباشر، لتتوالى بحوث وأعمال "محمد أركون" الفكرية و المعرفية في النشر والصدور، وتصبو كلّها نحو تحقيق هدف جوهري وأساسي هو خدمة المشروع لتتضح مضامينه، وذلك لأنه "شديد الجِدّة وشديد التعقيد إلى حد أنه يتعذر إنجازُه تماما منذ المحاولات الأولى"، فهو في حقيقة الأمر "ليس مشروعا ناجزا بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي"².

فالمشروع يتفرع إلى مشاريع، منها السعي إلى بلورة لاهوت شامل للأديان التوحيدية عن طريق تفكيك أنظمتها اللاهوتية التقليدية والتوصل إلى نظام لاهوتي واسع جدا يتجاوز الجميع ويُرضي الجميع ويليق بالقرن الواحد والعشرون، وليس فقط بلورة لاهوت إسلامي جديد. كما وأن "محمد أركون" يشتغل منذ سنوات عديدة على برنامج طموح وواسع يتخذ هذا المشروع عنوان: العنف، التقديس، الحقيقة³.

1- الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، ص 40.

2- المرجع السابق، ص 41.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط3، 1998، الناشر مركز الأنام القومي رأس بيروت، المنارة بناية الفاخوري، ص 230.

إن أركون يعثر في هذه الدراسات من الأفكار والرؤى والتفسيرات للتاريخ الإسلامي ما لا يعثر عليه في الكتب الأصولية.

إلى جانب المصادر الاستشراقية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصة ما دشنته "مدرسة الحوليات Les annales" في فرنسا تحديداً من توجه جديد في فهم التاريخ وكتابته، وهي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل F. BRAUDEL، ولوسيان فيقر LUSAN FEBVRE، وجورج دوبي GERGES DUBY، وهي المدرسة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والاقتصادية وسير الزعماء والحكام وإنما تركز على البنى العميقة. لان البنى العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث.¹



¹ - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 25.

3. المبحث الثالث: المصادر العلمية لمحمد أركون.

إن المناهج التي يعتمد عليها أركون نجد أصولها الواضحة في الفكر الغربي الحديث، بل إنه لا يكاد يوجد غير الفرنسية، ولا يتردد أركون في ذكر أسماء الفلاسفة والمؤرخين والأنثروبولوجيين وعلماء الألسنيات وعلماء الاجتماع والنفس والسياسة... الخ إلى درجة أن النص الأركوني غني جداً بالمصطلحات المعجمية وقائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربيين.

وإذا أردنا أن نصف مصادر فكر أركون فيمكننا أن نبدأ بالمدونة الاستشرافية لأن اتصال أركون بالفكر الغربي كان في بدايته الأولى عبر الاستشراق عندما كان طالباً جامعياً بالجزائر وبالرغم من نقد أركون لحدود البحث الاستشراقي لأنه كان تابعاً للإدارة الاستعمارية من جهة ولأن منهج فقه اللغة، أي المنهج الفيلولوجي لم يستوعب آفاق الرؤية الاستمولوجية¹ الحديثة من جهة أخرى، إلا أن أركون يوظف أعمال ونتائج أبحاث الكثير من المستشرقين الغربيين ويشيد بقيمة أعمالهم،

فنجده يذكر بفضل ريجس بلاشير عليه REGIS BLACHERE، ويقول عنه أنه كان متخصصاً محترفاً في فقه اللغة (الفيلولوجيا)، وعلمه الدقة والصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيلولوجيا، ويستفيد أركون من ريجس بلاشير في دراسة هذا الأخير للقرآن الكريم ومحاولته ترتيب سورته حسب النزول خاصة في كتابيه "مدخل إلى القرآن والترجمة طبقاً لمحاولة إعادة ترتيب السور، كما يوظف ما انتهى إليه مستشرقون آخرون من مثل مونتغمري واط M. Watt و هو مستشرق انجليزي اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام خاصة في كتابيه "محمد في مكة" و "محمد في المدينة" ويتأسف كثيراً عن عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني جوزيف فان ايس JOSEF VAN ESS خاصة كتابه المهم "اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة"،

كما يحيل إلى أعمال نولدكه توفيل T. NOLDEKE في أبحاثه حول القرآن وخاصة كتابه "تاريخ القرآن" ونفس الأمر 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 أيضاً إلى ما انتهت إليه الباحثة جاكلين شابي J. CHABBIE في كتابها "رب القبائل - إسلام محمد"، وكتاب ويليام غراهام W. GRAHAM "الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي،... الخ من أعمال المستشرقين.

¹ - الاستمولوجيا L'épistémologie - لفظ مركب من لفظين يونانيين هما "ابستمي" أي المعرفة والعلم، و"لوغوس" أي النظرية والدراسة. فمعنى الاستمولوجيا إذن نظرية العلوم وفلسفة العلوم. ويعزى ادخال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي ج. ف. فيريير (سنن الميتافيزيقا - 1854) إذ قسم الفلسفة إلى مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا) وتعني الاستمولوجيا بدراسة مبادئ العلوم وفرصياتها ومناهجها ونتائجها دراسة نقدية ترمي إلى ابراز بناها ومنطقها وقيمتها الموضوعية. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص 13.

دورها ضمن البنية العامة للفكر. دورها في التغطية على بعض جوانب التاريخ، والكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي. فيظهر شيئاً ويغيب شيئاً آخر.¹



¹ - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 24.

ويضاف إلى المنهجية الألسنية، المنهجية الأنثروبولوجية لتحليل الكثير من الظواهر من مثل ظاهرة التقديس... إلخ. وغيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب.¹

وأخيراً تأتي لحظة التقييم الفلسفي.. كما نجد أركاناً أيضاً يميز بين ما يسميه المنهجية التراجعية والمنهجية التقدمية *La méthode régressive, La méthode progressive*، أما المنهجية التراجعية فيقصد بها: "أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنما من أجل أن نتوصل الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة، وهذه هي المنهجية التراجعية (Régressive)".²

بمعنى أن المنهجية التراجعية لا تطلب الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد كما هو الأمر في الرؤية السلفية وإنما لمعرفة السياقات المجتمعية والتاريخية التي ظهرت فيها هذه النصوص والحاجات التي جاءت لتلبيتها".³

أما المنهجية التقدمية: *La méthode Progressive* فإنها تنص على أنه ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة التي لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفقتها نظاماً إيديولوجياً خاصاً 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".

أي أن المنهجية التقدمية تمكن من تجديد أنماط التحيين الجديدة لمضامين النصوص والتأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي ومن بين المنهجيات الأخرى التي يعتمد عليها أركان في تأويله فكر الإسلامي "ما يسميه المنهجية السلبية فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي ورسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس، أي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة" وهذا ما تهتم الإسلاميات التطبيقية به لأنه من وجهة نظر البحث الإستمولوجي لا يوجد خطاب أو منهج بريء، ولذلك فإنها تهتم بنقد الخطاب لإبراز ما هو مضموس فيه، ومعرفة كيف تمارس الأجزاء المطموسة

1- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 22.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص 164.

3- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 23.

(ولكن ليس الوضعي) والمنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف " أي أن أركون يتوسل بكل المقاربات المنهجية الحديثة كالمقاربة الأنثروبولوجية والفلسفية واللسانية... الخ.¹

ويسندعى أركون من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع علوم عصره كعلوم اللسان وعلوم التاريخ والطب والفلسفة... ليكتب تفسيره "مفاتيح الغيب" ففي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي حسب أركون: "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه 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 والعلمية (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما نجد القراءة الثيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة). وهذا تماماً ما يفعله أركون في قراءته للفكر الإسلامي فهو يستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معاً.²

ومن أهم المنهجيات التي يعتمد عليها أركون في قراءته للتراث الإسلامي، وفي نقده للعقل الإسلامي المنهجية التاريخية التي حررت من المنهجية الفيلولوجية الاستشرافية، ويعود اكتشافه للمنهجية التاريخية إلى لوسيان فيقر LUCIEN FEBVE عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن "دين رابليه" RABLAIS بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، وبعد ذلك بدأ أركون يقرأ مجلة "الحواليات" ليعرف كيف أن مدرسة الحواليات هاجمت "التاريخ الوقائعي أو الحدائي الذي يسرد الوقائع وركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة، لأن الوقائع هي سطح التاريخ، وخلف هذه الوقائع هناك عوامل أخرى ولذلك يهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي التي تدرس تاريخ الوعي وعناصره كالخيال والأسطورة".³

وبعد ذلك جاء اهتمام أركون "بمنهجية الألسنيات" وهي المنهجية التي عرفت صعوداً في الستينات من القرن الماضي مع أعمال - دي سوسير D. SAUSSURE، وجاكبسون R. JAKOBSON، وبنفينيست EMILE BENVENISTE، فأركون باعباره مؤرخاً للفكر العربي الإسلامي مطالب بالاشتغال على النصوص القديمة، وبالتالي عليه أن يعرف كيف يقرأ النصوص ويفكك لغتها ألسنياً.

1- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (المرجع السابق) ص 21.

2- المرجع السابق، ص 21.

3- المرجع السابق ص 22.

كما لدى الفارابي، والعقل التأويلي كما لدى ابن رشد، والعقل الصوفي كما لدى ابن عربي، فضلا عن العقل الفقهي أو الكلامي الذي كانت له السيطرة في الثقافة العربية بقدر ما ينطلق من تقديس النص. وقد تجتمع هذه العقول في الذهن الواحد لدى صدر الدين الشيرازي.¹

يصرّح أركون في حوار مع رون هالبير بقوله: "إن فكري هو وبشكل مؤكد، تاريخي وأنتروبولوجي² وألسني مع تساؤلات فلسفية مستمرة حول مسألة المعنى: النشوء التاريخي والكوني والبيولوجي للمعنى، ومسألة تجليه الملائم في اللغة ومسألة التّواصل به في شتّى الأوساط الاجتماعية المختلفة والواقعية".³

أركون من النقاد الذين تميّزوا في السّاحة النقديّة بسعيه وراء تطبيق المناهج الغربية وعلومها المتعدّدة على الفكر والتراث العربي الإسلامي إذ حاول بلورة كافة الأنظمة الفكرية الغربية من جديد، ووضع الأنموذج العربي تحت منظار هذه الأنظمة وقراءتها تاريخيا حاضرا.

نجد أن الخلفيات والمكونات والمرجعيات لخطاب أركون تعود إلى فترة الستينيات التي طرأت فيها التغيرات الجذرية على كافة الأسس السياسية والاجتماعية والفكرية والشعورية في فرنسا، فكان مواكبا هذه الفترة، وبالتالي تأثر بها تأثرا جذريا وملحوظا، فقد كان في البداية بصفة باحث تحت رعاية مستشرقين وأساتذة فرنسيين، محاطا من قبلهم باهتمام مميز حيث أتاحوا له فرصا أوصلته إلى أكبر الجامعات الفرنسية.⁴

ولا يلتزم أركون بمنهج واحد، يخضع له موضع بحثه وإنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر، حسب طبيعة الموضوع، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملاءمته.

بمعنى آخر أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، وهو موقف المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات La méthode Pluridiscine ، وهذه الاختصاصات المتعددة ومختلفة اختلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

فعندما يصف مقارنته المتبعة في قراءة التراث يقول: "إنها تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيلولوجي⁵ للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع

1- علي حرب، تحية في ذكرى محمد أركون، (المرجع السابق) ص 8.

2- الأنثروبولوجيا L?anthropologie – هذه الكلمة من أصل يوناني، ويطلق لفظ "anthropos" على الإنسان ومن ثم فإن المعنى الحرفي لكلمة أنثروبولوجيا هو علم الإنسان والدراسة العامة للإنسان. ومجال الأنثروبولوجيا مجال واسع، إذ أنها تهتم بدراسة الإنسان من الناحيتين الفيزيائية (الأنثروبولوجيا الفيزيائية) والثقافية (الأنثروبولوجيا الثقافية)، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، إلخ)، سواء في ماضيه أو حاضره، والمقصود عموما بلفظ الأنثروبولوجيا هو دراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر- تونس 2004، ص 62.

3- ويسام حفظ الله- عائدة خموج، القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (المرجع السابق) ص 16.

4- المرجع السابق، ص 17.

5- الفيلولوجيا: دراسة النصوص اللغوية دراسة تاريخية مقارنة، لفهمها والاستعانة بها في دراسة الفروع الأخرى التي يبحث فيها علم اللغة. www.alfaeeh.com

شاخت، وبرنارد لويس، مع اختلاف وتفاوت المشارب والاتجاهات والآراء في الصدد، من المختصين بهذا العلم.¹

يقول علي حرب- فيلسوف لبناني- في تحية ذكرى أركون: "كلمتي هي تحية للراحل الأستاذ محمد أركون، واعترافاً بدين المعنى تجاهه. وأنا قرأت أعماله وأفدت منها، ولم يكن لي أن أنجز ما أنجزته، إذا صحّ أنني أنجزت شيئاً، لو لم أقرأه بشغف معرفي لا حدّ له. لقد شدني إلى نصوصه ما تنطوي عليه من الأصالة والابتكار والروعة والجدة، في الكشف والتعرية والفضح لما تصنع منه ثقافتنا أو يتشكل منه وعينا من الأوهام والأباطيل والخرافات والشعوذات والتعميمات.

ولذا، فمن يقرأ أركون يدخل إلى عالم فكري جديد، بقدر ما يخرج من قوقعته أو يستيقظ من غفلته. وهذا شأن الفيلسوف والمفكر المحترف، الذي يشتغل بصناعة الأفكار. إنه يوقظ قارئه من سباته. بقدر ما يذهب به إلى أماكن لم تكن منتظرة ولا متوقعة. إن نصوصه تخترق عقل قارئها، لتَهز قناعاته وتخريط عاداته الفكرية، فتكشف له عما كان يجعله من أمر ثقافته ومجتمعه، بقدر ما تحمله على إعادة النظر بمفردات وجوده كالحقيقة والمعنى والهوية والأصل والدين".²

وإذا كان لي أن أقول كلمتي، في هذا المقام، في مشروع أركون الثقافي والفكري، فإن هذا المشروع هو أولاً امتداد المشاريع عصر النهضة كونه يستهدف تغيير المجتمعات تحت ثلوث التنوير والتحرير والتحديث. وهو ثانياً مشروع نقدي. فأركون يندرج تحت ما أسماه "عصر النقدي" الذي ابتداءً بعد هزيمة 1967 وانهايار المشروع القومي. وهو ثالثاً يتعلق بنقد العقل، فلا يستهدف النتاجات المعرفية من مذاهب أو مدارس، بقدر ما يستهدف مؤسسة الإنتاج وأدواته وآلياته. ورابعاً والأهم إن أركون لم يندرج مشروع في الإطار العربي كما فعل الجابري، بل أثر العنوان الإسلامي، ليس لأنه أوسع وأسهل، بل لأنه لم يشأ تحييد المجال الديني من عمل الفحص العقلي والدرس العلمي. لأنه إذا كانت المرجعية الدينية الثقافية، بنصوصها ومعارفها ومؤسساتها وسلطاتها، قد لعبت الدور الأول في صناعة المجتمعات العربية، فالأولى إخضاعها للتحليل والتشريح، إذا شئنا معالجة الأزمت المتعلقة بالتأخر والتخلف عن الركب العالمي، أو بالعجز والتبعية للغير على المستوى الحضاري.

من هنا كان تركيز أركون على نقد العقل الديني اللاهوتي الذي يشكل، في نظره أصل العلة وجذر المشكلة، سواء تعلق الأمر بالأصول أو بالفروع، بخطاب الوحي أو بتفاسيره. ولو كنت مكانه لعنونت مشروعني: نقد العقل اللاهوتي: لأن العقل الإسلامي ليس واحداً، بل متعددة باختلاف المناهج والمداخل. هناك العقل التنويري كما لدى المعري، والعقل البرهاني

1- حفناوي رشيد علي، مساوات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، (المرجع السابق) ص 18.

2- علي حرب، تحية في ذكرى أركون، لوغوس مجلة فلسفة سنوية محكمة تصدر عن دار كنوز، العدد الأول جويلية 2012، ص 7.

2. المبحث الثاني: المنهجية العلمية والفلسفية لمحمد أركون.

يعد الناقد والمفكر الجزائري "محمد أركون"، من أبرز المثقفين العرب والفلاسفة الحدائيين في العالم العربي، هو مستشار للعديد من المؤسسات السياسية والأكاديمية والفكرية، وهو المعارض لأطروحة صدام الحضارات لصاموئيل هنتنغتون، ينطوي منهج أركون على التقارب بين الإسلام/العرب الغرب، بعيدا عن توسيع الخلافات والتسلط على الآخر. إن موقفه من الحوار بين الثقافات، تجعل منه "ابن رشد" العصر الحديث (حصل مؤخرا على جائزة ابن رشد للفكر الحر)، خصوصا أنه يدرس بتمعن التراث الماضي المشترك للحضارات، واستنكار كل منها للأخرى في الوقت الراهن، وهو برأيه نتيجة للجهل المؤسس، والذي يمتد حسب رأيه إلى درجة ليس لها نظيرا خلال خمسين عاما الماضية.

ارتبط فكر أركون أكثر من غيره بالنهضة المرتقبة التي يحلم بها العرب، وليس هناك مفكر عربي محدث يتجلى في فكره هذه المسألة بعمق كما هي عند أركون، فهو بحق يشكل لغزا فكريا في الفلسفة العربية، كما يشكل تحديا للباحث الفكري. إنه صاحب نزعة إنسانية واضحة، ظهرت مبكرا في رسالته للدكتوراه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، وصاحب مشروع نقدي باهر ونفيس بحاجة إلى الكشف عن آلياته.¹

يعد أركون أحد كبار مفكري عصرنا في مجال الفكر العربي والدراسات الإسلامية. يتميز بأبحاث ذات أهمية وصدى واسع في الأوساط العربية والإسلامية والدولية. يقوم مشروع أركون على مبدأ معرفي في قوامه هو نقد العقل للعقل. وهو فكر معد باستمرار لكل أشكال المراجعة والنقد والتصحيح، نظرا لتطور موافقه المعرفية، وهذه سمة العقل الإنساني القلق الذي يضع الفكر الإنساني بعامة في قدريّة صيرورة لا تتوقف عند حد للتطور. وبشكل عام فإن أركون أسهم مساهمة كبيرة في إغناء الفكر العربي المعاصر على مختلف الأفاق والأبعاد المعرفية. فالمشروع الأركوني في تفاصيله يختلف تماما عن منهج المستشرقين، وهو فكر في حقيقة الأمر ليس سهلا بطبيعته. انتقد أركون لفيفا عن المستشرقين وعلى رأسهم "غوستاف فون غرونباوم" لاتهامه الحضارة الإسلامية بالقصور والسلبية تجاه المشروع الإنساني العقلاني المعاصر.

يركز عالم الإسلاميات محمد أركون، في جميع كتاباته، القديمة والجديدة، والمكررة والمتعددة، على مسألة التحديث الديني، وغايته إدراج الدين في الحداثة، وإدراج الحداثة في الدين، وذلك باستخدام مكتسبات علوم الإنسان الفروعية المتعددة والمتشابهة. وأبحاث أركون تستوي في نطاق علم ظواهرية الأديان، وهو مثله مثل: مرسيا إليار، وأوليفه كاريه، وجوزيف

1- حفناوي رشيد بعلي، مساوات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النص وتقويض الخطاب، ط1 2011، جميع حقوق الطبع محفوظة، عمان، الأردن، ص 18.

2.1. المطلب الثاني: آثاره

كتب محمّد أركون جُلّ مؤلفاته باللغة الفرنسية، وترجم البعض منها إلى العربية، إضافة إلى بعض نصوص محاضراته التي نشرت في العديد من المجلّات العربية.¹

وقد كتب محمّد أركون كتبه بالفرنسية أو الإنجليزية وترجمت أعماله إلى عديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنكليزية والإندونيسية والتركية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية نذكر:

- 1- الفكر العربي.
- 2- الإسلام: أصالة وممارسة.
- 3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي".
- 4- الفكر الإسلامي: قراءة علمية.
- 5- الإسلام: الأخلاق والسياسة.
- 6- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.
- 7- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب.
- 8- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.
- 9- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
- 10- الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.
- 11- نزعة الأنسنة في الفكر العربي.
- 12- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟
- 13- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.
- 14- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.
- 15- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
- 16- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
- 17- تاريخ الجماعات السرية.²

¹- ويسام حفظ الله - عائدة خموج، القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" لمحمّد أركون- أنموذجاً- مذكرة مكتملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، تخصّص أدب معاصر، ص 13.

²- حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، (المرجع السابق) ص 23.

وكان أبوه هو أمين القرية، ويمثل الذاكرة الجماعية للقرية ويحظى بمكانة كبيرة في دوار بني يني".¹

ويذكر أركون حادثة سوسيو ثقافية كان هو بطلها عاشها في قريته بعد تخرجه سنة 1952 من جامعة الجزائر بشهادة ليسانس في اللغة والآداب العربية، حيث شعر أنه بالإمكان لأول مرة أن يعوض عن شعوره بالنقص أمام عائلة معمرى في قريته، لأن التمكن من اللغة العربية يسمح للفرد بفهم مصادر الدين الصحيح، وتتمثل هذه الحادثة في أنه ألقى محاضرة في "نادي ريفي" حول ظروف المرأة القبائلية ولكن الذي حدث أن أمين القرية "سلام معمرى" وهو والد "مولود معمرى" نهره بشكل عنيف لأنه لم يطلب منه الإذن بمخاطبة عرش بني يني، وأن أركون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائه للعائلات الدنيا، وهو بذلك خرق الهرمية القائمة والذي شفع لأركون هو كون والده معروف بسلوكه القويم".

لقد كان لهذه الحادثة أثرا عميقا في شخصية ومسار أركون، ويفسرها تفسيرا ثقافيا وسوسيلوجيا وانتروبولوجيا، فهي من جهة تدل على تجليات لميكانيزمات ضبط خطاب السلطة والمجتمع في منطقة القبائل، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية بين الصغار والكبير وأساليب تيسير الجماعة لنفسها في غياب الدولة.²

وهكذا رفض أركون كل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، ولم تكن رغبته إلا الذهاب إلى باريس ليكمل دراسته، وينتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا أولا وأستاذا ثانيا.

ففي سنة 1957 سجل أركون بحثا ميدانيا مع جاك بيرك "الدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل" ولكن اندلاع الثورة وعمليات "لاكوست" العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع، فنصحه "ريجيس بلاشير" REGIS BLACHERE بتسجيل مشروع بحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" وهو البحث الذي نال في نهاية الستينيات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه.

وبعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة، وأنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.³

توفي محمد أركون في 14 سبتمبر 2010م عن عمر ناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية ودفن بالمغرب.⁴

¹ -MOHAMMED AROUN, *Humanisme et Islam, combats et propositions*, Op, Cit, P 396

² -MOHAMMED ARKOUN, *Humanisme et Islam, combats et propositions*, Op, Cit, p 299

³ - رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، (المرجع السابق) ص 19،
⁴ - حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا" رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، ص 22.

اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية الحراش بالجزائر التي كانت تعرف باسم "ميزون كاريه" maison carrée.

ويبدو أن أركون لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقول: "لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، كانت الصحراء، لقد تعلمت على يد شخص هنري بيريس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا. مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وأن الحرب ستنتشب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة 1951".¹

لقد فرض هنري بيريس لعشرات السنين رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية ونمط من السلطة الأكاديمية المتميزة للممارسات الإدراكية للاستشراق والذي كان من الصعب التخلص منه إلا بعد ذهاب أركون إلى باريس واكتشافه لـ "مدرسة الحوليات" فلقد عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والكبت والصمت، لأنه لم يكن يقدر على قول رأيه ويصف الوضع قائلا: "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 إلى حد أكبر ممكن".²

ويسجل أركون أن ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر في منتصف القرن الماضي، كان سببا في رفضه ونقده للاستشراق بمناهجه وطرائقه.

ويقارن أركون نفسه في تلك الفترة بشخصيتين:

الأولى هي شخصية ابن خلدون الذي ولد في أوساط الارستقراطية العربية وعندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا. أما أنا – يقول أركون: "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات والخمسينيات، ولم أ حظ بمثل تلك المكتبة، لقد ترست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة، وكنت بعيدا عن كل مكتبة عربية، لقد اختلف الأمر، كان علي أن أقاتل وحدي وأروي ذلك في مقدمة أطروحتي".³

أما الشخصية الثانية هي شخصية "مولود معمري" ابن قريته، ولكن مولود معمري ينتمي إلى عائلة لها مكانة مرموقة في تاوريرت ميمون، ويذكر أركون "أن سباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري، الذي كان ما بين 1945-1952 المثقف اللامع والأنيق والمحبوب في القرية، وكان له الحظ أنه درس في باريس وتحصل على شهادة ليسانس في الآداب الكلاسيكية،

1- رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، (المرجع السابق) ص 167-168.
2- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، جميع الحقوق محفوظة، ط4 2007، ط6 2012، ص 262.
3- رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، (المرجع السابق) ص 168.

1. الفصل الأول:

المشروع الفكري لمحمد أركون وفيه خمس مباحث

1. المبحث الأول: محمد أركون، حياته وآثاره:

1.1. المطلب الأول: حياة محمد أركون

ولد محمد أركون¹ سنة 1928م بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل لكبرى، بالجزائر، وهو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، لأنّ موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانة العائلة، وتشير الذاكرة الشفهية لعائلته، أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني وتشكل قرية توريرت ميمون إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني، وهي نفسها قرية مولود معمري².

وفي هذه القرية قضى طفولته ومراهقته، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية ومنذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة المريرة بسبب تشريبه لتقافة أخرى غير ثقافة الأصلية.

ويذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري، ليعمل مساعداً لأبيه في التجارة، ثم يتابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران، حيث انتقل بعد ثانويتين وهما "أرديون" و"لاموسبير" وفيهما أمضى دراسته الثانوية.

وكان لهذا التحول أثره الكبير على شخصيته حيث يقول: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية كان عليّ أن أتعلم العربية وأكتشف المجتمع الناطق بالعربية وليس بالبربرية، ومن جهة ثانية كان عليّ أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر"³.

وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهان التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول "الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين" وكان ذلك أول اتصال له بالفكر العربي الحديث، كما

1- محمد أركون (1928-2010) هو واحد من أعظم شخصيات الإسلام المعاصر، نهجه العلمي، الذي يركز على "نقد العقل الإسلامي" جعله رائد كل أولئك الذين يريدون إنهاء الطرق المسدودة القائلة للحرفية القائمة على مساهمة العلوم الإنسانية، قراءات القرآن، التي نشرت أصلاً عام 1982، وهي عمل رئيسي في منهجه: فهو يحشد جميع موارد اللغويات والسيميائية وتاريخ العقلانيات وعلوم الاجتماع لتفكيك الخطاب الكلاسيكي حول القرآن. في القيام بذلك، يتناول الموضوعات الأكثر إثارة: وضع الكتاب ككلمة الله، ووضع المرأة، والجهاد، والإسلام، والسياسة... Mohammed Arkoun, Lectures du Coran.

2- مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم الفلسفة، ص 15.

3- رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جهاد شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، عام 2001، ص 167.

الفصل الأول:

المشروع الفكريّ لمحمد أركون

المبحث الأول: محمد أركون، حياته وآثاره

المطلب الأول: حياة محمد أركون

المطلب الثاني: آثاره

المبحث الثاني: المنهجية العلمية لمحمد أركون

المبحث الثالث: المصادر العلمية لمحمد أركون

المبحث الرابع: مشروع محمد أركون

المبحث الخامس: الهرمينوطيقا والمشروع الأركوني

المطلب الأول: تعريف الهرمينوطيقا (علم التأويل)

المطلب الثاني: الهرمينوطيقا كأصل للمشروع الأركوني

الفصل الثالث:

مفهوم العقل الإسلامي ونقده وفيه خمس مباحث:

المبحث الأول: العقل الإسلامي ونقده.

المطلب الأول: معنى العقل الإسلامي.

المطلب الثاني: معنى نقد العقل الإسلامي.

المبحث الثاني: قدسيّة العقل.

المبحث الثالث: العقل الإسلامي الكلاسيكي.

المبحث الرابع: العقل القرآني.

المبحث الخامس: مراحل وتاريخ العقل الإسلامي.

الخاتمة والنتائج.

هيكل البحث: يشتمل هذا البحث على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

الفصل الأول:

المشروع الفكري لمحمد أركون وفيه خمس مباحث:

المبحث الأول: محمد أركون، حياته وأثاره:

المطلب الأول: محمد أركون، حياته.

المطلب الثاني: أثاره.

المبحث الثاني: المنهجية العلمية لمحمد أركون.

المبحث الثالث: المصادر العلمية لمحمد أركون.

المبحث الرابع: مشروع محمد أركون.

المبحث الخامس: الهرمينوطيقا والمشروع الأركوني.

الفصل الثاني:

مفهوم العقل في الفكر الإسلامي وفيه سبع مباحث:

المبحث الأول: العقل في اللغة.

المطلب الأول: العقل في القرآن.

المطلب الثاني: العقل عند الرسول.

المبحث الثاني: العقل عند فلاسفة الغرب: (أرسطو، أفلاطون، بيكو، ديكارت، كانط).

المبحث الثالث: العقل عند فلاسفة الإسلام: (الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد).

المبحث الرابع: العقل في الفكر الإسلامي عند محمد أركون.

المبحث الخامس: العقل التنوير عند محمد أركون.

المبحث السادس: المخيال الديني في مشروع محمد أركون والخيال عند محمد أركون.

المبحث السابع: الجهل المقدس والجهل المؤسس عند محمد أركون.

الدراسات السابقة: مما لا شك فيه أن مثل هذا الموضوع قد تناوله الكثير من الباحثين والمفكرين، وهذا يدل على أهمية الموضوع، لكن بهذا الموضوع بعينه لم أجده سلفاً، فقط ما يقاربه ومن الدراسات العربية لموضوعنا:

1. رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جهاد شحيد.

2. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، الناشر دار الطليعة بيروت، 2005.

3. مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل مقدمة لنيل دكتوراه العلوم الفلسفة.

4. الطاوس اغضابنة، الخطاب الديني عند "محمد أركون" من خلال مشروعه الفكري، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم الفلسفة.

منهج البحث: لقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي الذي سمح لي بفهم متطلبات الفكر الإسلامي عبر تاريخها الطويل، وتجزئ المركب ولانتقال به إلى عناصره البسيطة من خلال فهم الآليات الفكرية لمشروع أركون، وكذلك في تحليل مواقف محمد أركون للتصدي للفكر الدوغمائي والأرثوذكسية المشددة.

أدوات البحث: كل ما يتيح لي من وسائل علمية من مصادر ومراجع، وكذلك الرسائل والمجلات.

مشكلة البحث: أثناء تناولي لهذا البحث لقد واجهتني عدة مشاكل، ومن أبرزها: هي أنني لم أجد بحثاً أو رسالة تتكلم عن موضوعي بالذات وهذا أشكل عليّ كثيراً. وخاصة أن فكر محمد أركون يتميز بالموسوعية، وهذا يحتاج إلى تعمق أكثر. فالله أسأل التوفيق والقبول والله ولي التوفيق.

مقدمة

أدرك عديد المفكرين العرب أن الحاجة اليوم أصبحت ملحة لإعادة النظر في المنظومة الفكرية الإسلامية على أسس مغايرة لما قامت عليها عند القدماء، لأن هذه الأخيرة أضحت غير مؤهلة للإجابة عن التساؤلات التي تطرحها الأوضاع الراهنة.

وهو ما دفع هؤلاء المفكرين إلى اعتناق ما توصلت إليه منجزات الحداثة العربية على مستوى المنهجية العلمية بغية تحديث الفكر الإسلامي وتحريره من الانغلاقات التراثية القديمة والسيجات العقيدية الدوغمانية التي اغرقته في التخلف وأعاقته عن الاندماج في المشهد الفكر العالمي.

وقد عمل محمد أركون - وهو من هؤلاء المفكرين- منذ مشروعه الأول: "نقد العقل الإسلامي" على تحرير عقل الإسلامي مما هو ميت في موروثه الثقافي، وقد تبنى أركون مشروعاً ضخماً أطلق عليه "مشروع نقد العقل الإسلامي" وقاد من أجل مشروعه معركة فكرية هدف منها تفكيك المقدس واللامفكر فيه في التراث العربي والإسلامي، وممارسات العقل العربي والإسلامي، في الماضي والعقل الأوروبي الحديث لتبيان التفاوت التاريخي فيما بينهما من خلال تطبيق جميع المناهج والمصطلحات والعلوم الحديثة، ويحاول أركون أن يبتعد في مشروعه عن الانحياز لمذهب أو عقيدة ضد أخرى؛ لأن مشروعه كما يراه هو مشروع تاريخي وأنتربولوجي في آن معاً، ومهمته إثارة الأسئلة لكل مرحلة من مراحل التاريخ، وعن علاقة مشروعه بالحداثة فإنه أراد أن ينشئ فكراً إسلامياً حديثاً له مرجعيته العلمية والتي تكشفها أهم المناهج التي اعتمدها، إضاءة على هذا المشروع، ومحاولة متواضعة للوقوف عند أبرز حيثياته.

أسباب اختيار الموضوع: إن اختيار الموضوع تحديداً لم يكن عبثاً ولا صدفة بل يرجع الفضل إلى مشرفي الذي أرشدني إلى هذا الموضوع وبعد دراستي للموضوع ووقفت على فوائد كبيرة من خلال معرفة فكر أركون، وكيف تجرأ على المقدس الإسلامي في ظل هيمنة هالة رجال الدين.

أهمية البحث: إن أهمية هذا البحث هو أولاً محمد أركون نفسه يكاد يكون مجهولاً بين أبناء قومه وأمته، هذا على الرغم مما حققه وأنجزه من أعمال وبحوث علمية وأكاديمية جعلته

يتبوأ مكانة علمية متميزة في العالم العربي والإسلامي، وحتى في العالم الغربي لأن جل أعماله وأبحاثه أنجزت بلغة أهلها. ولهذا فإن الحديث عن حياة هذا المفكر العربي الجزائري الأصل من شأنها أن تساعدنا على الوقوف على أهم المحطات البارزة في حياته والتي لعبت دوراً بارزاً في تكوين شخصيته ورسمت معالم فكره الفلسفي لاحقاً. ومن جهة أخرى رأيت أن البحث لا يستقيم من الناحية المنهجية ما لم نعرف فيه أيضاً بمشروعه الفكري القائم على "نقد العقل الإسلامي".

مقدمة

Özet

Bu araştırmanın amacı, bu araştırma, Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkun Örneği amaçlamaktadır ve “İslam Aklın Eleştirisi” adını verdiği projesinin kavramını ve bu araştırmada onu bir giriş ve bir sonuçtan sonra ve girişten önce teşekkür ve takdirle üçe ayırdım. Giriş bölümünde neden “Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl Tasavvuru: Muhammed Arkun Örneği” konusunu seçtiğimi, araştırma metodolojisini, araştırma zorluklarını ve dayandığım en önemli kaynak ve referasları açıkladım.

Birinci bölümle ilgili olarak: Muhammed Arku’un entelektüel projesinden bahsediyor ve ben de onun doğumundan eserlerine, bilimsel metodolojisine, Muhammed Arkun’un dayandığı bilimsel kaynak ve referasları açıkladım.

İkinci bölüme gelince: Adı İslam Düşüncesinde Akıl’dır ve içinde Kuran’da ve Peygamber’de ile dil’de Akıl tanımlıyorum ve Aristoteles, Platon, Beco, Descartes ve Kant gibi Batılı filozoflar arasında ve Farabi, İbni Sina, Gazali ve İbni Rüşd gibi İslam filozoflarının Aklını tanımlıyorum. Muhammed Arkun’a göre İslam Düşüncesindeki akıl, aydınlaşmanın akli, Arkun’a göre hayal ve Muhammed Arkun’un brojesinde dini hayal gücü ve ondaki kutsal cehalet.

Üçüncü ve son bölüme gelince: İslam Aklının kavramı ve Eleştirisi başlığı altında, İslam Aklının anlamını ve İslam Aklının eleştirisinin anlamını açıkladım, Ayrıca İslam aklının, klasik İslam aklının ve Kur’an aklının kutsallığından da bahsettim ve İslam aklının aşamaları ve tarihiyle sonlandırdım.

Anahtar Kelimeler :

Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Akıl, Muhammed Arkun’un entelektül projesi, İslam Düşüncesinde Akıl, Aklın aydanlanma, İslami Akıl, Klasik İslami Akıl, Aklın Eleştirisi ve Hermeutik.

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إيضاح مفهوم العقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر محمد أركون أنموذجاً، وإلى مفهوم مشروعه الذي أطلق عليه "نقد العقل الإسلامي" وهذا البحث ينقسم إلى ثلاثة فصول بعد مقدمة وخاتمة وقبل المقدمة الاهداء والشكر والتقدير، وبَيَّنْتُ في المقدمة سبب اختياري للموضوع ومنهج البحث وصعوبات البحث وأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

أما الفصل الأول: ففيه الحديث عن حياة محمد أركون ونشأته، وعن التعريف بمشروعه الفكرية ومنهجية العلمية، ومصادره التي اعتمد عليها، وكذلك الحديث عن مفهوم التأويلية (الهرمينوطيقا) لديه.

أما الفصل الثاني: يتحدث عن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي، وفيه أعرف العقل في اللغة وفي القرآن وعند الرسول، والعقل عند فلاسفة الغرب من أمثال أرسطو، أفلاطون، بيكو، ديكارث وكانط، وكذلك العقل عند فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي، ابن سينا، الغزالي وابن رشد، والعقل في الفكر الإسلامي عند محمد أركون، والعقل التنويري، والمخيل الديني والخيال في مشروع محمد أركون، والجهل المقدس عنده.

وأما الفصل الثالث والأخير: تحت عنوان مفهوم العقل الإسلامي ونقده، وبَيَّنْتُ فيه معنى العقل الإسلامي ومعنى نقد العقل الإسلامي، وكذلك تَحَدَّثْتُ فيه عن قدسية العقل والعقل الإسلامي الكلاسيكي والعقل القرآني وختَمْتُ بمراحل وتاريخ العقل الإسلامي.

الكلمات المفتاحية:

العقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، المشروع الفكري لمحمد أركون، العقل في الفكر الإسلامي، العقل التنويري، العقل الإسلامي الكلاسيكي، نقد العقل الإسلامي، والهرمينوطيقا.

الشكر والتقدير

الحمد لله القائل في محكم بيانه: (وَإِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) إبراهيم: آية 7. والصلاة والسلام على النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم القائل: (من لا يشكر الناس لا يشكر الله). فالحمد لله أولاً على نعمه عليّ حيث أعانني على إتمام هذا البحث.

ثم أن كان من شكر بعد شكر الله فهو لوالديّ الكريمين فجزاهما الله خير ما جزى والداً عن ولده.

كما لا أنسى أن أقدم الشكر إلى الدكتور ومشرفي إبراهيم محمد حسين الوجرة أهدي إليه عبارات الشكر والتقدير بما أشرف على هذا البحث وبارشاداته وتوجيهاته ونصائحه الخالصة، فאלله أسأل أن يجزيه خيراً.

كما لا أنسى دولة تركيا وجامعة النجم الدين أربكان عامة وأساتذتها خاصة الذين بذلوا قصارى جهدهم في تعلّمنا وتدرّيسنا، فجزاهم الله خيراً.

وكما لا أنسى أن أقدم شكري وعرفاني لأختي (سيلا سنّتا) التي بذلت جهداً كبيراً في مواصلة دراستي وزوجها (فوفانا فابو) فאלله أسأل أن يبارك في ذريتهما وأن يدوم صحبتهما الزوجية معاشرة جميلة، ويرزقهما أولاداً صالحين.

وأخيراً لا أنسى أقدم الشكر والعرفان لكل من وقف بجانبني مساهماً أو مرشداً أو داعياً في ظهر الغيب بالتّوفيق والسّداد فجزاهم الله خير الجزاء.

الإهداء

أهدي هذا البحث إلى والدي المتوفى (سيلا كموسى) الذي بسببه عرفت حياة الدنيا؛ فأسأل المولى الجليل أن يسكنه فسيح جناته مع الصّديقين والشّهداء والصّالحين، جزاءً لما قدّمه في حياته من أعمال جليّة في مجالات البرّ والإحسان.

وإلى أمي الحنون (سيلا منويين) التي أعجز عن الوفاء لها مهما فعلت، لأنها بذلت جهداً كبيراً في تربيّتي منذ أن ولدتني إلى وقتنا الحال، وفي تيسير حياتي الدّراسية؛ فلا أستطيع أن أقول غير: (ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصّالحين) النمل: آية 19. و: (ربّ ارحمهما كما ربياني صغيراً) الإسراء: آية 24.

66	1.1.3. المطلب الأول: معنى العقل الإسلامي
67	2.1.3. المطلب الثاني: معنى نقد العقل الإسلامي
68	2.3. المبحث الثاني: قدسيّة العقل
70	3.3. المبحث الثالث: العقل الإسلامي الكلاسيكي
75	4.3. المبحث الرابع: العقل القرآني
79	5.3. المبحث الخامس: مراحل وتاريخ العقل الإسلامي
79	أ. المرحلة الأولى
80	ب. المرحلة الثانية: العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية)
81	ج. المرحلة السكولاستيكية (المدرسية، التكرارية)
82	د. المرحلة الليبرالية (أو النهضة)
82	هـ. العقل المنبثق (الاستطلاعي) La raison émergente
86	الخاتمة
89	المصادر والمراجع

ج. دعوته	29
د. مستلزماته	30
هـ. أهدافه	31
5. المبحث الخامس: الهرمينوطيقا والمشروع الأركون	36
1.5. المطلب الأول: تعريف الهرمينوطيقا (علم التأويل)	36
2.5. المطلب الثاني: الهرمينوطيقا كأصل للمشروع الأركوني	38
2. الفصل الثاني: مفهوم العقل في الفكر الإسلامي	40
1.2. المبحث الأول: العقل في اللغة	40
1.1.2. المطلب الأول: العقل في القرآن	41
2.1.2. المطلب الثاني: العقل عند الرسول	42
2.2. المبحث الثاني: العقل عند فلاسفة الغرب (أرسطو، أفلاطون، بيكو، ديكارت، كانط)	43
3.2. المبحث الثالث: العقل عند فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد)	49
4.2. المبحث الرابع: العقل في الفكر العربي الإسلامي عند محمد أركون	57
5.2. المبحث الخامس: العقل التنوير عند محمد أركون	58
6.2. المبحث السادس: المخيال الديني والخيال عند محمد أركون	59
1.1.6. المطلب الأول: مفهوم المخيال والخيال في الثقافة العربية	59
2.1.6. المطلب الثاني: مفهوم الخيال في الثقافة الغربية (ديكارت، كانط، سارتر)	60
3.1.6. المطلب الثالث: المخيال الديني في مشروع محمد أركون	61
7.2. المبحث السابع: الجهل المقدس والجهل المؤسس عند محمد أركون	63
3. الفصل الثالث: مفهوم العقل الإسلامي ونقده	66
1.3. المبحث الأول: مفهوم العقل الإسلامي ونقده	66

الفهارس

البيان	رقم الصفحة
الفهارس	i
الإهداء	iv
الشكر والتقدير	v
الملخص	vi
Özet	vii
مقدمة	viii
أسباب اختيار الموضوع	ix
أهمية البحث	ix
الدراسات السابقة	x
منهج البحث	x
أدوات البحث	x
مشكلة البحث	x
هيكل البحث	xi
1. الفصل الأول: المشروع الفكري لمحمد أركون	14
1. المبحث الأول: محمد أركون حياته وأثاره	14
1.1. المطلب الأول: حياة محمد أركون	14
2.1. المطلب الثاني: أثاره	17
2. المبحث الثاني: المنهجية العلمية لمحمد أركون	18
3. المبحث الثالث: المصادر العلمية لمحمد أركون	24
4. المشروع الفكري لـ "محمد أركون"	26
أ. مفهومه	26
ب. تنفيذه	27

