

محددات العقل في القرآن وعلاقته بالعجيب المدهش عند أركون The determinants of Reason in Quran and its relation to the Marvellous according to Arkoun

أ. مسعود مكيد ♥

DOI 10.33705/0114-028-001-018: المُعرّف الرّقميّ للمقال

تاريخ الإرسال: 2024 / 11 / 14 تاريخ القبول: 2025 / 07 / 21 تاريخ النشر: 2026 / 03 / 15

الملخص: يسعى هذا البحث إلى التحقيق في جدلية العقل والعقل "اللاغي" في القرآن عند المفكر محمد أركون كواحدة من أهم استشكالاته في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، الذي ينتهج فيه أركون مقاربة معرفية تقوم بالدرجة الأولى على قراءة هيرمينوطيقية خالصة تمتد إلى عمق النص القرآني وفق منهج ألسني يحاكي المنهج المعرفي الغربي في دراسة النصوص المقدسة الإشكالية الأساسية لهذا البحث تتحدد في حيثية العقل الخالص والعقل المفقود داخل النص القرآني عند أركون وتأثيرات اللوغس اليوناني عليه وما نتج عنه من تفسيرات متراكمة عمقت من أزمة المعنى داخل نصه. كما يناقش هذا البحث أيضا عملية التوازي بين البعد العجائبي الأسطوري في القرآن ومدى التنازلية العقلية فيه لصالح الإيمان الحتمية كما يصطلح عليها محمد أركون. **كلمات مفتاحية:** عقل، قرآن، أركون، عجيب مدهش.

Abstract: This study discusses the extent of existing and non-existent of Reason in Quran by Mohammed Arkoun as a fundamental part from his critical project on Islamic

♥ جامعة البليدة 2 الجزائر.

البريد الإلكتروني: mekid_messaoud@hotmail.com (المؤلف المرسل).

thought in the light of hermeneutical principles that governed Arkoun's approach to the Qur'ān as well as their implications for the study of Islamic thoughts.

The main question here is about the hegemonic reason and the validity of reason in Quran and the impact of Greek thought on the Quran's interpretations and exegetical methods. The study focuses also on the relationship between the reason and the mythical side in Qur'an as a Marvellous concept that can lead to inevitability faith.

Keywords: Arkoun, Reason, Quran, Marvellous.

1- مقدمة: يمكننا أن نفتح القول بأن مشروع أركون الأكبر يتمثل في محاولة تأسيسية حديثة لعقل إسلامي علموي وضعي، كمقدمة يراها ضرورية لهدم العقل الكلاسيكي الأرسطو طاليسي الذي انصاع له الفكر الإسلامي طويلا منذ لحظة التزاوج اليوناني العربي، متماهيا في ذلك مع المنهجية الحفرية التفكيكية الغربية التي سعت إلى القطيعة التامة مع التراث الأنطولوجي ولكن بمقاربة عقلانية تكاد تحاكي حداثة عصر الأنوار وما بعده والتي ما يزال يراها أركون معيارا حاسما لحداثة إسلامية متوخاة رغم أن هذه الحداثة بجميع مراحلها قد تجاوزت اليوم نسبيا مصطلحها بشكل ثوري إلى عالم (الإنسان المجهول) والذي يجعل من المحاولة الحثيثة لأركون على مدار عمره تقريبا محاولة تشبه (المهمة المستحيلة)، خاصة وأن منظومة هذه الحداثة بجميع أنساقها قد قامت في أساسها على نقض المقدس بمقدس آخر (العقل) الذي جعل من العقلانية الخالصة دينا متساوقا مع كل جديد، ولكن النتائج العكسية لها أوصلتنا إلى ما يعرف اليوم (بأزمة الراهن العالمي) المتعمقة نتيجة طغيان العقلانية الأداتية التي لم تكثف بسحق منظومة القيم المكتسبة والمقدس منه -بشكل أحروي- والتي نخرت في إنسانية ذات هذا العاقل المهووس بعقله، مما أنتج ثورة مضادة لهذه (الحداثة المفرطة) التي أصبحت تتعارض مع جميع أطروحات (فلسفة

(العقل) التي تأسست عند رواد التنوير الأوائل بقيادة ديكارت وكانط وهيجل والذين استشفروا إلى حد بعيد مآلات هذا (العقل المفرط).

من هنا فإن حادثة أركون المستحثة جدا تحاول أن تتطور وفق هذا المعطى (ما بعد الحداثي) والذي بات حاسما في نتائجه، بل إننا نجده أكثر تسارعا إذ هو يقفز رأسا إلى طفرات ما بعد الحادثة والتي جاءت نتيجة الاتهامات والمساءلات التي خضع لها مشروع الحادثة نفسه، ضمن الثورة على (الأنساق الفكرية المغلقة) التي حُصرَ داخلها الدين والفلسفة ليتجاوز مسار (السرديات الكبرى) التي قام عليها عصر الأنوار كلها، وهو ما تزعمه بشكل كبير جون فرانسوا ليوتار (JEAN-FRANÇOIS LYOTARD)¹، الذي "يرفض بعض مصادرات الحادثة المتعلقة بفلسفة التنوير والأفكار الخاصة بالتقدم، بل وحتى أن ثمة معنى للتاريخ، كما يرفض تقدم العقل والعلم والنزعة الإنسانية والنزعة الكونية وغيرها..." (مجدي، ص 141)².

لقد حاول أركون بنهجه الثوري أن يقود المعرفة الإسلامية باتجاه منهجي مشابه لمنهج سبينوزا في دراسة النصوص المقدسة باعتباره المؤسس الحقيقي لنظرية معرفية في نقد النصوص، رغم أن أركون لم يقدر على مسايرة هذا المنهج الكلاسيكي الذي جعله متجذرا ومنخرطا في تراث عصر الأنوار الذي سحقت الحادثة اللاحقة أسسه بما أعاد مشروع أركون كله إلى ما يشبه مرحلة الحبو.

في ظل هذا السياق وهذه التمزقات المعرفية الحادة بين مناهج غربية حديثة صارمة باتجاه (القطيعة)، وبين نظريات معرفية كلاسيكية هدمتها ثنائية الحفر والتفكيك (فوكو-ديريدا) حاول أركون أن يسلك طريقا معرفيا توفيقيا جمع فيه بين المنهج السوسيولوجي النقدي والمنهج الألسني السيميائي ليتحرر من مبادئ العلم الحديث ومبادئ عصر الأنوار الكلاسيكية، ويندمج أكثر في الأطر المعاصرة، لهذا نجده دائما مستغرقا في نقاش الأسئلة المنهجية وطبيعة المنهج

كله، وهذا ربما لأنه يواجه نسا شديد التطويق، محكوم بهالة مغلقة يقودها فكر رفضي محروس شديد التمتع، وهو الأمر الذي جعل أفكاره تتسم في كثير من الأحيان بالغموض والمواربة القائمة على المهادنة وأحيانا على المداهنة،³ بعد أن وجد نفسه في عين العاصفة والتهديدات المستمرة، وهذا هو السر في أن أركون نفسه يكاد يمثل (النموذج الخالص) للمفكر الحائر والمشتت بين عالمين، "فلقد أتهم في الشرق بالهرطقة وفي الغرب بالأصولية" (هالبير ص11)⁴. ربما قد يتفهم الكثير طبيعة الاتهامات الشرقية لأركون خاصة من قبل المعسكر الدوغمائي، لكن الأمر قد يبدو محيرا عندما تتوسع دائرة الاتهامات إلى درجة أن ينظر الغربيون إلى أركون على أنه أصولي، حتى وصل الأمر أن اتهمه أحد المفكرين أنه يشترك في مؤامرة لتقويض العلمانية في فرنسا بتواطئه مع كردينال باريس لإعادة إدخال التعليم الديني إلى المدارس العامة.⁵ لم تقتصر هذه الاتهامات على المستوى السياسي العام فقط، بل تم تقييم مشروع أركون أيضا على المستوى الفكري، والذي حدا بالكثير من الدارسين الغربيين إلى تصنيف أركون على أنه يسعى إلى (أصالة إسلامية) حقيقية من خلال استعادة مكانة الخطاب القرآني وهو الأمر الذي يجعله في نظرهم يتقاطع فكريا مع رواد من أمثال سيد قطب وعلى شريعتي وفريد إيزاك رغم التباينات الحادة بينهم، حيث يرى مفسر النصوص أرماندو سالفاتوري عمل أركون على أنه جهد لإعادة بناء التراث، أما (أوليفيه كاريه) فقد ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه (الصوفية والسياسة: قراءة ثورية للقرآن حسب سيد قطب) فكتب ما يلي: "أركون أصولي بمعنى أنه لا يريد في البدء إلا النص الديني. وهو يعترف على الفور بإحدى خصائص الخطاب الديني النبوي، وهي السمة التفعيلية: القرآن يقول ما يفعله النبي. وعلى غرار قطب، يضع أركون إعجاز القرآن في هذه السمة التفعيلية"⁶. (هالبير، ص 163).

وعلى الرغم من كل ما قد ينتج من بعض الأحكام المسبقة أو المفاهيم المغلوطة عن أطروحات أركون المعقدة التي وضعته بين قوسين حادين، إلا أنه قد يكون ربما -بوعي مستتر- قد أسهم في تأسيس حيثة جديدة للعقل الثيولوجي المسلم من حيث هو كان يستحث تحريره من ربة المفهوم الأرستوطاليسي المهيم عليه منذ لحظة التقائه بالعقل اليوناني، وكل هذا طبعا بغرض تحرير النص القرآني من كل أنواع الاستقراءات التقليدية المهيمنة التي حصرته ضمن أنساق هي أقرب إلى الماضوية من الآنية، وهو ما بات يحتاجه العقل المسلم الحديث طوعا أو كرها كقطيعة أساسية مع كل ذلك الركam التاريخي الذي باعد عن رؤية معاصرة واعية وقراءة مستنيرة لنص إلهي يتواتر في خطابه دوما التأكيد على أزليته وصلاحه الأبدى بما يجعل أطروحات أركون خطوة تقدمية لتأكيد روح المواكبة والصلاحية لهذا النص.

إن أكثر ما يلفتنا في جهود أركون هو أنه قد وضع للفكر الإسلامي رؤية مستجدة قائمة على مجموعة من الاستشكالات العميقة، بهدف زحزحة نمطية معالجاته التقليدية، والتي نجد أنها في جوهرها لا تتعلق بالنص القرآني رأسا بقدر ما تتعلق بطبيعة المتلقي ذاته لهذا النص وآليات تعامله معه، ولهذا تركز مشروعه النقدي حول العقل الإسلامي نفسه ومدى فاعليته وحضوره داخل النص القرآني والدور الذي أحدثه الفكر اليوناني في تخصيب هذا العقل بما قد لا تحتمله ربما أصالة هذا النص كما يعتقد أركون، الذي يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يرى بأن هذا النص لا يقوم من حيث أثره وتأثيره على عقلانية خالصة بل هو نص تتحقق فيه ثنائية العقل والخيال، أي ثنائية الجمع بين العقلنة والعجائية التي تقود صاحبها إلى إيمان محتوم، أي أن القرآن تعتمد نصوصه على بعد أسطوري معقلن كعامل تأثير وإبهار والذي بدوره يقود أي متلقى إلى إيمان محتوم.

2- المزوجة بين آلية (الإدراك-الإحساس) وتطويع مصطلح "عقل"

إن منهج أركون الألسني في دراسة النص القرآني ربما يكون منهاجا غير مسبوق في مجال الدراسات الإسلامية والتطبيقية منها على وجه الخصوص فهو يسعى إلى تأصيل قراءته بما يراه قراءة حدثية ثورية، ليس من حيث نصه طبعاً ولكن من خلال طبيعة المتلقي نفسه وأهليته العقلية في استقبال هذا النص الموحى به عبر عمليات تنزل متعدد من الشفهي إلى المدون، والتي بدأها أركون بما اصطلح عليه "لحظة النزول الأولى" من خلال المرسل عبره (النبي) كمرحلة شفوية أولية ثم عملية "التنزل ثانياً" وهي المرحلة المبهمة في طرح أركون وصولاً إلى لحظة التلقي الشفهي الثاني وانتهاء بعملية التدوين وما صاحبها من زخم تفسيري متراكم نتيجة القراءة الإيمانية التبجيلية، التي يريد أركون استعاضتها بقراءة تزامنية (Synchronique) جديدة في مواجهة قراءة إسقاطية استنفذها عقل طوباوي قديم لم يسع فقط أركون لتحريره من المركزية الأرسطوطالسية ولكن شكك في فاعليته داخل النص القرآني، والذي يرى بأن آياته لا تتأسس وفق فهم عقلي منطقي بقدر ما تتأسس وفق فهم عاطفي يقود لإيمان حتمي من خلال ما يصطلح عليه أركون بظاهرة "العجيب المدهش في القرآن" (Le merveilleux) التي تقوم على علاقة تحسس-وعي لقبوله في مواجهة عقل لاغي وغير مُفَعَّل في القرآن، ومن هنا تبدأ حيثية أركون في تحييد أو تهميش دور العقل في القرآن، ضمن سلسلة من التحليلات الطويلة الشاقة التي يلتبس فيها المصطلح بالمعنى في أكثر من ناحية، فهو من جهة مثلاً يؤكد على غياب الجذر اللغوي لكلمة "عقل" في القرآن ولكنه في المقابل يثبت وظيفيته، حيث يؤكد في غير ما مرة بأن كلمة "عقل" على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن، إلا أنه يعود للقول بأن: "العقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي، عقل جياش يغلي كما الحياة، وليس عقلاً استدلالياً برهانياً... ولهذا السبب فإن علم التفسير المتأثر بالفلسفة الأرسطوطاليسية هو

من أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي⁷. (أركون: نقد العقل، ص 284).

في هذا السياق يمكن القول بأن أركون قد وجد صيغة مغايرة لما يمكن أن يكون أطروحة تكليلية لمجمل تفسيراته وتحليلاته حول القرآن وارتكازه على ثنائية العقل والخيال والبعد الأسطوري بينهما وذلك من خلال أطروحته عن "العجيب المدهش في القرآن" رغم أنه يعترف بأنها لم تتبلور لديه بالشكل الكامل لمعوقات عدة أهمها غياب علم ألسني خاص باللغة الدينية، ليس على مستوى إسلامي فحسب ولكن ضمن الحقل الديني عامة، وهو الطرح الذي ربما أراد أركون أن يصنع به مفارقة فكرية جديدة داخل حقل الصراع التقليدي الإسلامي فيما بين "العقل والدين" أو "العقل والشرعية" أو "العقل والنقل" أو "العقل والقرآن نفسه"، فنسف البنيان من أساسه إذ جعل من الخطاب القرآني خطاباً محله الإحساس والإدراك والعاطفة والقلب والروح وليس العقل رأساً، فنفي بشكل أكيد ومكرر فعاليته أو آليته داخل النص القرآني، ونفي حتى فعاليته عند المتلقي العربي الأول، الذي استقبل هذا النص ليس بمفهوم عقلي حاجي خالص ولكن بحسية إدراكية شكلت لديه علماً أنيا قاده إلى الموافقة والخضوع لكلام الله بتأثير من عجائبيته الخلابة كما يفترض، ولهذا حاول أركون أن يستقرأ عدداً من الآيات التي تؤسس لمفهوم كلمة العقل بمعنى شمولي للروح وكأنها تقابل (القلب) في القرآن بحسب ما يراه أركون والتي "ستوافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رآته أو عرفت أو تعرفت عليه"⁸. (أركون، الفكر الإسلامي، ص 194) وإن كان هذا المعنى نفسه قد حام حوله كثير من فلاسفة الإسلام، ففي هذا السياق ينقل بدوي كلاماً دقيقاً لابن مسكويه عن علاقة العقل بالروح، فيقول: "إننا لا ننسب العقل للروح، بل ننسب الروح للعقل"⁹. (بدوي، دراسات في الفلسفة، ص 95).

وبالتالي فإن عملية الإدراك أو التصور لدلالات متعالية عند أركون هي برأيه ناتجة عن وعي حسي لا يتجزأ، من هنا كان مفهوم "عقل" أي "ربط" و"حجز" وحتى "تذكر"¹⁰ هو مفهوم مرتبط بالإدراك والإحساس الصميمي بالمعنى (شعر) وفي فهم الخطاب (فقه) ثم هو يتمثل في العلم الآني والكلي (علم) يولد الموافقة والخضوع لكلام الله الخلاق.¹¹ (أركون: الفكر الإسلامي ص 194) وكل هذه الأفعال قد استخدمت كبدايل لكلمة عقل التي يرى أركون أنها غير متأسسة في القرآن بالمعنى الكامل للكلمة، يقول أركون: "إن كلمة العقل نفسها (أي على هيئة المصدر) غير موجودة في القرآن"، أي أن الشيء الموجود هي صيغ فعلية لا إسمية مثل أفلا يعقلون، أفلا تعقلون... إلخ، يقول أركون: "ولهذا السبب ألححت أيضا على مسألة أن مفهوم العقل غير موجود في القرآن كما سيحصل لاحقا بعد إدخال الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية-الإسلامية"¹². (أركون: الفكر الإسلامي، ص 211).

ومن هنا يرى أركون بأن مفهوم العقل بالشكل الوظيفي الخالص عند العرب هو أمر طارئ انتشر وتطور نتيجة إدخال العقل الأرسطو طاليسي،¹³ والذي تسبب في قراءة تراكمية للنص بما لا يحتمله أو يراد له وهو الشيء الذي يسعى أركون إلى التحرر منه مطلقا أو على الأقل أنيا، ليدخلنا في قراءة نصية تزامنية جديدة أيضا وفق مد عقلي حدائي آخر، ولكن قضية التأثير الفلسفي اليوناني التي تمثلت أساسا في تنصيب علم المنطق في الواقع العربي الجديد على يد الفارابي لم تأت نتيجة فقر عقلي وإنما كانت لحاجة توظيف البرهان حيث يرى الجابري أن هذا التشكيل الجديد للعقل العربي جاء وفق مفهوم (العقل الكوني)... الذي يؤسسه نظام معرفي يقوم على "البرهان"، وهو ما سيؤسس لوحدة الدين والفلسفة لاحقا، والتي جمعت في الأساس بين أفلاطون وأرسطو (أي بين الملة والحكمة) من أجل إقرار وحدة العقل.¹⁴ (الجابري: تكوين العقل، ص 284).

يقول أركون: "إن الدعوة لاستخدام العقل والذكاء المتكرر في القرآن كثيرا تمر في الواقع من خلال القلب، أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان. وليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم"¹⁵. (أركون: الفكر الإسلامي، ص 244).

ويرى أركون أن تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن ضعيفة ومحدودة قياسا على مفردات الإيمان، الذي يعتمد على مفردات الحواس كأعضاء للإدراك والإحساس (عين، أذن، عى، صمم.... إلخ) والتي نجد أنها متكررة جدا في القرآن لأنها ضرورية جدا لتشكيل وعي المؤمن لما تتطلبه هذه المفردات من الأهمية السيكلوجية اللغوية في تحديد أنواع السلوك الإنساني¹⁶.

أما المرادفات المناقضة للإيمان التي تعبر عنها مرادفات الاحتجاج والرفض كالكفر فيفسرها أركون بأنها "تعني عدم إدراك مضمون الكلام الإلهي (الذي هو موضوع الإدراك) لما لها من وظيفة مزدوجة، لأنها تشكل من الناحية الألسنية اللغوية مع مفردات الإيمان سلسلة من الكلمات المتعارضة أو المتقابلة التي تضمن طريقة اشتغال منطقية خاصة بالخطاب (أي خطاب)، ولكنها من الناحية السيكلوجية تعبر عن موقف اختزالي بالقياس إلى العجيب المدهش الملازم لكل الحقائق أو الوقائع المعروضة للإحساس والتصور والإدراك. الشيء المطلوب أن "يحس به" أو "يُرى" أو "ينظر إليه" أو "يفهم" أو "يتذكر" ... إنما هو عبارة عن نظام من الآيات-الرموز التي تحيل إلى حقيقة كبرى أصلية (الحق) التي لا تدرك بالحواس ولا تطال ومع ذلك هي حية وفعالة. وهذه العبارات ذات التلوينات العاطفية لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفقتها حقيقة واقعية"¹⁷.

ومجموع هذه الألفاظ ذات الطابع الشعوري مؤداها عند أركون أنها تركزت في القرآن كاستراتيجية من المتكلم (الخالق) لقيادة المتلقي (المهمل عقلا طبعا)

كما يرى إلى مسار عقدي محتوم الذي يدعوه التأمل في نصه إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والنظر والاستبطان لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق والعهد بقوة. وكأنه يعتبر هذه الرابطة المفروضة سلفا والمحكومة بتأثير أسطوري عجائبي لم تنشأ من حالة تسليم وتصديق عقلي ولكنها قائمة على مسار "حسي شعوري" قسري محدد في خطاب إلهي لا يتوجه إلى العقل رأسا ولكن ينتزل روحيا في قلب المتلقي وفق محددات لغوية منتهجة سلفا، وهو ما يكاد يمثل هنا جبرا إلهيا للمخلوق بغض النظر عن مركب العقل فيه، والذي هو في نهاية الأمر لا يجعله مدرك عقلا ولكنه مدرك عاطفيا، ولهذا يعتبر أركون أن عضو الإدراك هنا حقيقة هو القلب وليس العقل¹⁸. وربما يكون أركون بهذا التدوير الاصطلاحي قد أراد توظيفه لصالح معنى آخر يتوافق مع ضرورة الاندهاش والانسحاق الذي محصلته الإيمان الجبري، وكأن الله فطر المخلوق لا ليعقل ولكن ليقبل ويندهش ويتعجب ومن ثمة يؤمن به.

إذن فحضور العقل في القرآن عند أركون ينحصر في كونه عقلا مستقبلا ومندهشا وليس له وظيفة سوى الربط، "أي إقامة علاقة معينة، أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالى، بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها بين الرعد وغضب الخالق أو جبروته ... ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر... نظرة العقل في القرآن تتركز على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز وليس على الواقع ذاته"¹⁹(أركون: نقد العقل الديني ص 285)، وإن كان هذا الكلام نسبيا يشكل مطلبا قرانيا بلا شك، فالقرآن نصوصه زاخرة بالدعوة إلى النظر والتدبر والاعتبار والاكتشاف، ولكن في المقابل هناك نصوص أساسية تقوم على مبدأ التفكير والتعلم والاستنتاج والقراءة والاستقراء وهي كلها آيات تتطلب عقلا وظيفيا وليس عقلا سلبيا يقوم على مجرد النظر والربط الإلزامي بين الموجودات والخالق نتيجة عملية انبهار وافتتان كما يتصوره أركون.

أما فكرة أن العقل الإسلامي بالمعنى الوظيفي للعقل هو عقل ناشئ نتيجة تلاقي وتناقص مع العقل اليوناني الإغريقي، فهي تتعلق بمسار حضاري تطوري لا غير، أسهم في توسيع مجالات هذا العقل بما صنع بعدا حضاريا كبيرا وزاخرا وهو النتيجة الحتمية التي جاءت من خلال تكريس مفهوم العقل العام والأساسي في القرآن الذي تشغل فيه النصوص على مسارات عدة، أولها التوحيد والإيمان والاعتقاد وهذا بلا شك محله القلب وثانيها الفاعلية الحقيقية في الحياة وتوظيف مسخرات الكون بالشكل المطلوب والمعقول أيضا، وهذه تتطلب عقلا فعالا وناجزا منتجا، فالخطاب القرآني ليس مجرد عرض إلهي سينمائي لما خلق وأبدع ولكنه خطاب يتكلم عن مخلوق متعلم مبدع مبتكر موظف للموجودات الكونية بما يتناسب مع آلية أي عقل لهذا المخلوق مهما تنوعت مشاركته ومناسجه. وهو ما لا يتفق ربما مع ما ذهب إليه أركون بهذا الاقتصار العقلي المحدود وتحويل محددات آثاره إلى أقواس بشرية أخرى كما يراه مع العقل اليوناني.

3- حدية العقل بين الفلسفة والقرآن وتحييدات أركون: إن المتأمل في الخطاب القرآني كنص دقيق الألفاظ ليقف متعجبا من خلو ألفاظه من كلمة (عقل) والتي هي وفق اللسان العربي لا تتعدى معنى (الحبس) الذي يحبس صاحبه، كعقل البعير عن الحركة، فيقال عقله، أي ربطه وحجزه²⁰، وهي بهذا المعنى تفيد حبس صاحبه عن موارد الهلاك. من هنا تمت استعارة المعنى لصالح التحكم والتكيس وإن اختلف اللفظ من لغة إلى أخرى كلفظ (الراسيو) في اللاتينية و(اللوغس) في اليونانية ليخرج من دائرة مفهوم العقل إلى المفهوم العقلي للمقارنة والربط بين شيئين، (موضوع ومحمول)، (صفات وموصوفات)... وهلم جرا، وبالتالي فإن خلو القرآن من لفظة (عقل) المحصورة في استعارة عربية صرفة قد لا تؤدي معناها في غير العربية قد يكون خلوا منطقيا، حيث استبدل بالألفاظ تركيز على آليات ومكانزمات صاحب العقل نفسه

مهما اختلف لسانه أو عرقه أو حتى تكوينه النفسي والثقافي باعتبار مؤدى وظيفة العقل عنده، ولهذا وردت جميع مشتقات لفظة (عقل) بحسب نتائج توظيفه، فجاءت جميعها بلفظ (تعقلون) و(يعقلون)، أيا يكن معنى العقل عند غير العربي طالما المراد من صاحبه الوقوف على حقيقة ما أو مسلمة ما فحينما يقول الله تعالى: ﴿وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون﴾²¹، فهو بلا شك يطلب من صاحب العقل حبس عقله والتوقف أمام هذه الظاهرة الكونية المعاشة في كل آن بآلية الإدراك والعلم والفهم ومن ثمة التدبر والتبصر ليحصل له الإيمان والاستيقان، هذا لمن يقرأ النص بشكل مباشر ويقدر على فهمه ولو بلغة وسيطة، أما حينما يقول: "والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"²² فكأنه يخاطب من هو في إعراض عن هذا النص وخارج عن سياق تلاوته ولكنه شاهد له متحقق من وجوده ولو بالسمع، فيطلب منه عرضا حبس عقله أيضا أمام هذه الظاهرة التي لا تحتاج إلى تحريض عقله بلغة مختصة به، وبالتالي فكأن كلمة (تعقلون) هي مخصصة لمن هم في مباشرة مع القرآن، أما كلمة (يعقلون) فهي إسماع لمن هم في منأى عن هذا القرآن لكنهم يتقاطعون مع ذكره وصداه الإنساني وإن قصّر أصحابه في تبليغه وإيصاله. وهنا قد نتفق مع ما ذهب إليه أركون في حسية هذه الآيات والمقصودية الرمزية والمجازية لها لربطها بعظمة الخالق والإيمان به، ولكن هذه الآيات لا تمثل جميع المقروء القرآني كما يرى أركون، بل هي تشكل الجزء أو المدخل لما سيأتي لاحقا أيضا من مطالب ومناطات إلهية غايتها نجاة وصلاح المخلوق، وهنا نتساءل لم لم يلتفت أركون إلى باقي النصوص التي تعتمد في فهمها واستيعابها ومن ثمة تطبيقها على عقل بشري واعي مدرك وعالم وفق آليات العلم والفهم والتي تشتمل على جميع مناحي الحياة البشرية التي هي بلا شك ليست متروكة لنوازع إنسانية طاغية حيال عقل محدود ومجرد. من هنا وجدنا النص القرآني يقدم الرؤية العامة للأشياء بما يسمح لصاحب العقل (أي

عقل) توظيفها بالشكل الأدق الذي يرسمه هو ويحدده وفق معطياته وظروفه العامة وليس بالصورة التي رسمها أركون عن القرآن نتيجة الفهومات البشرية الخاطئة حيث كان عليه الفصل بين هذا وذاك دون أن ينفي عنه معالمه الأساسية المتعلقة بصميم الحياة الدنيا ووصفه بأنه نص ديني مجرد لا شأن له بحياة الناس²³. (أركون: نقد العقل، ص 285).

إذن فعدم ورود كلمة عقل كجذر لغوي عربي بشكل صريح في القرآن يدل على انفتاح نصي عظيم إذ هو يذكر المشتقات الوظيفية له التي تتفق عليها جميع الفهوم الإنسانية بأي لغة كانت، "لأن كلمة (العقل) كما سرت في العربية لا تثير ما لها من أصداء معنوية وثقافية في لغات أخرى كالإيونانية واللاتينية والألمانية"²⁴. (دريدا: الكتابة والاختلاف، ص 8) وأيا يكن مصطلح العقل في هذه اللغات، (اللوغس) أو (راسيو) فإن الوظيفة الفعلية له واحدة واستعمال أدواته التفكيرية مؤداها أيضا واحد، لهذا نجد القرآن يكتف لغته بمعاني مؤدية إلى العقلنة والتعقلن بشكل أكثر، من قبيل (القراءة)، (التفكير)، (الفهم) (العلم)، (التعلم)، و(النظر).... إلخ وهي كلها ألفاظ لا تتحقق معانيها إلا بوجود العقل الذي يستخدم أدوات حسية لذلك من سمع بالأذن ورؤيا ونظر بالعين واستفهام وسؤال باللسان وغيرها من الوظائف الحسية التي تساعد على كسب المعارف وعقلنتها، وإن كان أركون قد اعتبر هذه الأعضاء موظفة بشكل مكثف في القرآن للإدراك الحسي الخالص بما يخدم وعي المؤمن²⁵. (أركون: الفكر الإسلامي، ص 195).

وربما تم تحييد مصطلح (عقل) بلفظه العربي في القرآن لصالح الإدراك والفهم الناجم عن التجريب والمساءلة، لكونه أساسا عقلا جمعيا ثابتا موحدا في تركيبه عند عموم البشرية مستقرا في حالته الأم، وهنا نحن أقرب إلى مفهوم (اللوغس) الإيوناني الذي يعني العقل الكوني أو العقل الكلي كما سبق إلى طرحه أول مرة الفيلسوف هراقليطس والذي قال "بوجود (قانون كلي) يحكم

الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا هي شاركت في العقل الكوني²⁶، وقد يكون هذا المعنى هو ما اصطلح عليه كانط بـ (العقل المحض)، والذي يعرفه كانط بأنه العقل الخالي من التجربة، أي الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة، أي بمعنى (العقل الأم) المجرد للإنسانية الذي هو سابق في علمه للأشياء، والتجربة التي من تجلعه يدركها من جديد وهذا مبدأ أفلاطوني صميم يرى صاحبه "أن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيولانيات"²⁷. (بدوي، ص 66)، وربما يكون هذا المعنى قريباً فيما يعرف في القرآن بمفهوم (الفطرة) أو (الجبلة) لقوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾، حيث يرى كانط بأنه لا بد من وجود أشكال قبلية للمعرفة كي يمكن تحويل شتات الانطباعات الحسية إلى نظام من التصورات المفهومة العقلية.²⁸ ويتساءل كانط "هل معارفنا العقلية المحضة هي متأصلة في العقل المحض أم هي مشتقة من التجربة؟ أم أن مصدرها بمعزل عن هذه قائم في العقل"²⁹، إذن التجربة هي وظيفة للعقل المحض عند كانط وهو يعمل في توحيد المادة التي يتلقاها من معطيات الإحساس³⁰. ولهذا نجد في القرآن تلك المعاني الحسية الاستكشافية التي هي أدوات التجريب الذي بموجبه يتبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين، وهو المتعلق بشروط إمكان التجربة. ففكرة المعرفة المحضة والمعرفة التجريبية عند كانط هي الحد الفاصل بين العقل المحض الخالص لأي آدمي مهما تعددت مسميات العقل عنده وبين ما ينتج عن هذا العقل من تصورات ومعارف وحقائق تحدث عن تجريب واستخلاص وإدراك بمجموع ما أوتي من أدوات حسية تجلعه عقلاً وسطاً بين (فكرة القبلية والبعدية). فكيف نحكم على حقيقة التجريبية ما لم يكن لدينا يقين سابق³¹.

وإذا نظرنا إلى معنى العقل عند كانط فإننا نجد معنى أقرب إلى مفهوم الوظيفية أكثر من مفهوم يحدد ماهيته حيث يعرفه كالآتي: "إذا كانت الفاهمة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفاهمية تحت مبادئ"³². (كانط: العقل المحض، ص189)، وهو بهذا يتكلم عن آلية العقل التي تقوم بمهمة الربط بين الأشياء وتوحيد معانيها ضمن إطار معرفي قد يكتمل وقد يختل حسب الظروف الموضوعية لكل صاحب عقل، وهنا تصبح كلمة عقل بمعناها العربي (ربط وحجز) أقرب إلى محددات كانط.

وقد أورد ابن خلدون في مقدمته تقسيمات للعقل الإنساني بما يمكن أن يجمع بين هذه الآراء المتفرقة، وما يتفق مع أطروحة كانط ربما بشكل أوضح حيث أنه أدرج هذه التقسيمات في حديثه عن الطبيعة الإنسانية تحت معطى وظيفي للعقل وهو الفكر أو باعتبار أن العقل هو الفكر نفسه بوصفه أداة للإنتاج النظري كما يراه الجابري، يقول ابن خلدون في معرض الفرق بين الإنسان والحيوان: "ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوة جعلت له في بطون دماغه ينتزع به صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورا أخرى"³³ (ابن خلدون: المقدمة، ص 155)، وقد قام ابن خلدون بتقسيم مفاهيم العقل بحسب نتائج هذا الفكر الوظيفي إلى ثلاثة عقول، إلى (عقل تمييزي) و(عقل تجريبي) و(عقل نظري)، فالعقل التمييزي ينشأ من الفكر الذي "يعقل الأمور الخارجة عنه ويرتبها ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته وهذا الفكر أكثره تصورات. وهو العقل التمييزي الذي يحصل منفعه ومعاشه ويدفع مضاره"³⁴. أما العقل التجريبي فهو ينشأ من "الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن

تتم الفائدة منها³⁵، أما العقل النظري فينشأ من "الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل"³⁶.

ومؤدى كل هذه التعريفات سواء عند كانط أو ابن خلدون هو توصيف ما ينتج عن العقل، أو تحديد وظيفته، أما كنهه أو مسماه فلا اعتبار له ولهذا نجد القرآن لم يذكر لفظ العقل بذاته ولكنه توسع وأطنب في ذكر أدواته وآلياته بأقوى الألفاظ الحسية والمعاني المدركة بما تحتمله أي لغة أو فاهمة بشرية وليس بالمعنى المستعار في اللغة العربية، وبالتالي فإن أطروحة أركون عن عدم ورود مصطلح "عقل" في القرآن بما يدل على غيابه وعن عدم فاعليته عند العرب القدامى وأنه طارئ عليهم فهو قول معنور وقاصر في إدراك معنى (العقل) أساسا كما اقتضته جميع التعاريف الإنسانية بدءاً من اليونانيين وانتهاء بتصور الفلسفة الحديثة.

وإذا كان التجريب هو عين كل عقل مجبول مفطور مستقر في وجوده القبلي، فستصبح العبرة بما ينتج عنه وما يحصل له من تصورات وحقائق لا يدركها إلا بالنظر والفهم والعلم والاستقراء وهي مجموع الآليات التي دار عليها عموم الخطاب القرآني لهذا التجريب والتفعيل بتحريض صيغ (يعقلون) و(يعقلون)، والتي لا تستقيم إلا بشروط الفكر الأساسية القائمة على النظر والتدبر والعلم وهو ما زخر به اللفظ القرآني بألفاظ من قبيل قوله تعالى: "ولكن أكثر الناس لا يفكرون ... لا يتذكرون ... لا يشعرون ... لا يفقهون ... لا يتدبرون ... لا ينظرون ... لا يعلمون ... لا يعرفون" والتي أيضا مؤداها وظيفي خالص وليست كما اعتبرها أركون مجرد عبارات ذات تلوينات عاطفية استخدمت كبدايل لكلمة عقل ليصبح محله القلب والتي "لا تتطلب استخداما منطقيا يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية"³⁷ (أركون: الفكر الإسلامي، ص 194)، لأن هذا الفصل بين معاني ذات تلوينات عقلية وتلوينات عاطفية مناقض لجميع النقاشات والمفاهيم

الفلسفية عن ماهية العقل حتى بالمنظور الفلسفي الحديث الذي ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حينما اعتبر أن العقل هو الله، يقول مالبرانش: "إن العقل الذي نهتدي به هو عقل كلي، عقل دائم وضروري، وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله"³⁸ (الجابري، ص 20) وفي هذا السياق ينقل الجابري ما قد يلخص الأمر كله فيقول: "وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته أو مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة أو المساواة. ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة (ratio) (أو ما اشتق منها مثل كلمة *raison* بالفرنسية) تعني في آن واحد: العقل والسبب"³⁹. وقد يكون تعريف ديكارت هو الأقرب إلى صميم ما انتهجه القرآن وإلى ما ذهب إليه سلفا كانط والذي قال بأن وجود الأفكار الفطرية في (العقل البشري) هي أساس المعرفة وأساس اليقين وكرس ثنائية الفكر والامتداد بين العقل والطبيعة⁴⁰. من هنا نفهم سر التوظيف القرآني المكثف لآليات العقل وأدواته الحسية في خطابه أكثر من العقل نفسه وهو المسار الصحيح الذي يتمشى مع كل هاته المفاهيم وليس بالاتجاه الذي عول عليه أركون في تحديد طبيعة هذه المسميات لتغيب الجانب العقلي في الخطاب القرآني لصالح توجه قلبي عاطفي أو جبري إذا صح القول.

4- العقل وعلاقته بالعجيب المدهش في القرآن عند أركون: قد يلتبس

على المرء بداية أن المراد من تكريس فكرة العجيب المدهش (Le merveilleux) أو الخلاب في القرآن عند أركون هو البحث في ناحية إعجازية ليست بالضرورة مقتصرة على الجانب البلاغي ولكنها ذات بعد تعظيمي تقديسي لآيات الله نتيجة حالة من الإعجاب والانبهار، وهو ما لم يرم إليه أركون أو يتقصده في مبحثه الفسيفسائي عن العجيب المدهش في القرآن كمؤثر أسطوري، بل ربما على العكس من ذلك، فهو يناضل من أجل تكريس

مفهومه قرانياً لصالح تنازلية عقلانية أمام مجموع الإثارات والخيالات التي عادة ما تحفل بها النصوص التاريخية المتوارثة جيلاً عن جيل والتي لا يعدو أن يكون القرآن ممثلاً قوياً لها. حيث يرى أركون أن القرآن "يؤسس علاقة تحسس-وعى مبينة على قبول العجيب المدهش، فيما يخص اللامؤمن أو الروح الوضعية اليوم، وبالتالي فإن العجيب المدهش فيها ما هو إلا تنازل مؤقت يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية".⁴¹ (أركون، ص 191).

تتعلق فكرة العجيب المدهش في نظرية الأدب كلها من كونها ظاهرة مصاحبة للأدب الشعبي الأسطوري الخرافي والذي بات حسب الأطروحة الغربية منحصراً داخل دائرة الثقافة المتدنية للأطفال والجذات والشعوب المتخلفة، ومن هنا يرى أركون بأن العقل العلمي أو الوضعي في الغرب والذي بدوره تخلص من العقل الشيولوجي قد استطاع التخلص من هذه الروح العجائبية حينما أسس لاحقاً لمصطلح الخارق للطبيعة (le Surnaturel) "الذي وضع للطبيعة مع الخرافة الشعبية ولمحاولة الارتقاء إلى عقلانية عليا متماسكة إيماناً للتوصل إلى وقائع غير عادية لا علاقة لها بالمجرى الطبيعي للأشياء"⁴². وقد يكون هذا المصطلح وضعاً للتفريق ما بين ثنائيتين يستحيل الجمع ما بينهما وأيضاً الفصل التام بينهما، فكما قال لويس غاردييه في مداخلته مع أركون: "إن مصطلح الخارق للطبيعة هو عالم الله، هو الله نفسه (عالم اللاهوت)، أما عالم المدهش العجيب فهو عالمنا المتدخل في عالم اللاهوت"⁴³.

ولكن حتى هذا المصطلح المعدل الذي ابتكره العقل الغربي لاحقاً للتفريق بين (العجيب المدهش) المكرس في أدب التسلية والإمتاع والأسطورة عموماً وبين (الخارق للطبيعة) المتعلق بالموضوعات الخطيرة (الله مثلاً ومتعلقات الغيب كلها) قد كادت الفلسفة ما بعد الحداثية وكاد العقل الوضعي الغربي المتصل أن يصل أيضاً معه إلى محو تام.

إذا أدركنا بأن ظاهرة العجيب المدهش المحتكرة ضمن إطار الأدب الشعبي والذي احتقر وحط من قدره عن طريق العقل المنطقي أو العقل الذي يهتم فقط بالعلم ومسائل العلم، فإننا من هنا نفهم حقيقة توظيف مفهوم (العجائبية) في القرآن عند أركون باعتباره الفضاء الحيوي للوعي الديني، لأنه السبب الذي جعله يلح على مسألة التحديد النسبي للعجيب المدهش من جهة وللعقل من جهة أخرى. فتوظيف العجيب المدهش في القرآن عند أركون يكاد يكون محصلة منطقية لتهميش دور العقل لصالح فكرة الإدراك-الإحساس أو وعي المؤمن، خاصة وأن أركون يرى بأن تفعيل العقل والعقلانية عموماً في القرآن هي أساساً فكرة طارئة على الاستخدام الإسلامي حتى دخول الفكر الإغريقي.

فالعجائبية أو الخوارقية هي ظواهر أدبية مصاحبة للميراث الإنساني الأسطوري الذي لم يختزله الفكر الغربي فقط على مستوى النص الشعبي ولكن جعله متساوياً أيضاً مع الميراث الديني للشعوب والتي لم يفصل فيها بين ما هو سماوي علوي وبين معتقدات نحتها فكر إنساني خالص، على اعتبار أن الحادثة توجت نفسها كلها بفكرة (قتل الغيب) أو (قتل الله) كما عبر نيتشه والتي أوصلت العقل الغربي في حريته إلى مدى بعيد، بما جعله يتحرر من كل أعبائه التاريخية وهو الأمر الذي باتت عليه الحادثة الإنسانية الخالصة اليوم من هنا نستطيع أن نفهم منطلقات أركون الأساسية في عقلانيته الخارقة حتى على مستوى نص ديني كالقرآن لم يستطع تجاوزه كمقدس ولكنه سعى إلى تحديث بنائياته بتقويض مفاهيمي جديد. وهو ما جعل أركون يدعو بطريقة ملحة إلى إيجاد نظام ألسنيات وعلم دلالة خاص ليس فقط بالقرآن ولكن بكل اللغة الدينية للكتب السماوية، لأن أركون يرى بأن "العجيب المدهش يقتضي تطبيق مناهج التحليل الألسني والأدبي التي أنجزت اعتماداً على النصوص المكتوبة والقرآن تماماً كالتوراة والإنجيل هو أولاً لغة دينية تحتاج إلى ألسنيات خاصة وعلم دلالات ملائم للتحليل الدقيق لها"⁴⁴.

ونحن هنا نجد أنفسنا أمام طرح لساني صعب وغير عملي من خلال فكرة إيجاد نظام ألسني خاص باللغة الدينية، والذي ربما لا يعدو أن يكون مجرد معوق ألسني وقف عاجزا أمام حالة لغوية استثنائية كالقرآن الذي هو نص بلسان عربي تتشابه تراكيبه اللغوية مع منحوتات النصوص البشرية رغم إعجازيته التركيبية أيضا والذي لم تتأكد الحاجة اللسانية إلى استقلاليته اللغوية والمنهجية عن منهج اللسان العربي ذي الاستعمال البشري وهو ما لم يدع إليه أحد لا من القدامى ولا المحدثين.

من هنا نفهم سر المشكلة التي بقيت تواجه أركون دوماً ومن خلال نقاشات طويلة بعجزه في تحديد مفهوم العجيب المدهش كشق خيالي في القرآن ليس بمقابلته مع غياب العقل فحسب ولكن في كل الموقف اللساني الاختزالي من اللغة الدينية، حيث يقول: "إن المشكلة تصبح عندئذ هي التالية: كيف يمكننا أن نتحدث عن العجيب المدهش (أو عن الساحر الخلاب) في القرآن دون أن نتخذ موقفاً اختزالياً تجاه اللغة الدينية؟ يستحق هذا السؤال أن يطرح خصوصاً إذا علمنا بأن طبيعة العجيب المدهش ووظيفته تتغير بحسب ما إذا كان المتلقي رجلاً مؤمناً أو غير مؤمن"⁴⁵. (أركون، ص 190).

وهذا يشكل تداخلاً بين هذه النصوص العجائبية المتوارثة وبين ظواهر الخلق التي يقف العقل الإنساني مندهشاً لها ومنبهرها بها وهو الذي يعكس في خاتمة المطاف روح التأمل والتدبر لدى أي مؤمن في أي ملة، رغم أن العقل الأداتي والتقني لا يبالي بها ولا يعتبرها ذات جدوى، وربما قصد أركون هنا الشق الآخر من جذر العجيب المدهش المتمثل في الظواهر الخارقة للعادة التي تشمل عوالم الجن والسحر وما عداها من قرارات عقائدية تتجاوز مستويات العقل الإنساني.

وكمحصلة لمفهوم العجيب الخارق في القرآن عند أركون، هو سعيه الحثيث أن ينتزل في عقل المتلقي المسلم المعاصر ضمن المقام التاريخي الأسطوري

كما حدث للعقل الوضعي الغربي مع نصوصه التاريخية المتوارثة سواء كانت شعبية أم دينية، حيث نجحت النخبة المثقفة في رمي العجيب المدهش داخل دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي، خاصة وأن أركون يرى بأن الفكر الإسلامي الذي يحبز الكلام على الشأن الإلهي هو "يرتبط تماما كالفكر المسيحي أو اليهودي بواقعية أنطولوجية لا تنقض، تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور) والملائكة هي عبارة عن وقائع وحقائق لا تضبط عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات (الطبيعية)⁴⁶. وهنا تتبدى معوقات القبول عند أركون الذي يرى بأن مشكلة هذه المسميات أنها تقبل كحقائق رغم أنه لا يمكن تأكيدها سببياً، وهذه لا تتعلق بذلك مطلقاً ولكنها تتعلق بظاهرة الإيمان الغيبي الذي يتأتى نتيجة مقدمات أكبر من كل تلك المسميات، فالإيمان بالله هو أساس الواقع الأنطولوجي بالنسبة للمؤمنين وهو فوق السببية وإن إنكار تلك المسميات الغيبية سيقودنا أيضاً وحتماً إلى إنكار المسمى الأكبر (الله).

وبالتالي فإن هذه المسميات كلها هي أم الأعاجيب المدهشة التي يريد أركون أن تأخذ مداها الأسطوري لدى العقل المسلم الساعي إلى التحرر على منوال ما حدث للعقل الغربي الوضعي الذي حاول بداية من خلال العقل الكلاسيكي التفريق بين العجيب المدهش للعالم العادي وبين الخارق للطبيعة الذي حصره ضمن الموضوعات الخطيرة ليصل العقل الغربي بصورته الآنية إلى رفض فكرة (العجيب المدهش) أولاً ورفض حتى ما اصطلح عليه (بالخارق للطبيعة) باعتبارها جميعاً تدخل ضمن الحيز الأسطوري.

لقد أراد أركون أن يتموضع مفهوم (العجيب المدهش) في القرآن ضمن ثنائية العقل والخيال التي عادة ما تحفل بها النصوص القديمة التي تستمد دائماً كينونتها واستمراريتها من ذلك الزخم الأسطوري وليس فقط من مجرد واقعيتها

القائمة على العقلنة ومنطق الأشياء، وإلا تحولت إلى نصوص عادية مجردة هي أقرب إلى السرد التاريخي الجاف، من هنا تتبدى الفكرة الجوهرية للطرح الأركوني حول أن القرآن كنص خالد ومؤثر لا يقوم على مجرد العقلنة الصرفة والخطاب المباشر ولكنه يقتضي مقامات خطابية أكثر تأثيرا وإبهارا لمتلقي متفاوت القدرات والدرجات من حيث استقباله للنص المقدس.

ويرى أركون بأن هذا البعد الأسطوري لا يعد انتقاصا من التعبير الديني فالأسطورة تحمل على الفكر الديني: "إذ تجمل في عبارات رمزية، وأمثلة "مضروبة"، وأبنية روائية، التجربة التاريخية لمجموعة اجتماعية"⁴⁷. ويذهب أركون إلى أبعد من ذلك حينما يقول بأن النص القرآني يشكل (عقلنة للأسطورة)⁴⁸، أي أن المعنى الأسطوري في القرآن قائم بلا شك ولكن التأثير الفلسفي نتيجة تدخل الفلاسفة الإسلاميين القدامى هو الذي عزز هذه العقلنة التي وحدت بين حقل الخيال وحقل الفكر، أي بين العقل والأسطورة التي تمثل طريقة مختلفة في التعبير والتصور والتحقق الروحية، "فهي تتعرض لعدد من التحولات عبر الثقافات المتعددة، ولكنها لا تموت أبدا. قد تتدنّى قيمتها فتصبح لدى العقل السوري والتاريخاني والحاث على المنطق علم أساطير"⁴⁹. (أركون ص 368).

وقياسا على العجز والتوتر الذي عاناه العقل الغربي في فك التعارض الوظيفي بين العقل والأسطورة وعجز لغته عن اختبار الحقائق الدينية وإدراك المجال المعرفي الذي يضمه عالم الأسطورة بما حداه إلى رفضها في المطلق فإننا نجد أن القرآن بآليته الإعجازية قد أعطى تفسيراً وجودياً لها وأعاد الاعتبار الروحي لها وهو ما دعاه أركون بعقلنة الأسطورة والدور الذي لعبه الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفكر اليوناني في تعزيز هذه العقلنة، وهنا قد يتبدى التناقض في طرح أركون، الذي يعيب من جهة التأثير الأرسطو طاليسي على العقل المسلم ثم يشيد بأثر هذا العقل في التوظيف الروحي للخيال وفك

التعارض بين الوعي العلمي والوعي الأسطوري على عكس الغرب الذي أقام ثنائية تفصل بينهما بشكل خاطئ.⁵⁰ ولكن النقاد الغربيين لفكر أركون اعتبروا هذه الأطروحة التوفيقية بين الحضور العقلي وبين الأسطورة المعقلنة في النص القرآني تتعارض جملة وتفصيلا مع أسس المشروع الحداثي الذي يتبناه أركون في نقده الموضوعي للنص القرآني، ذلك أنه يجعله في نهاية المطاف أقرب إلى الرؤية الأصولية للمفكرين الإسلاميين في عملية إعادة الاعتبار للتراث الإسلامي، كما يجعله ينقض نفس المسلمات التي انطلق منها في عملياته النقدية على غرار ما حدث مع التراث الغربي على مدار عصور.

5-الخاتمة: نتلخص نتائج هذه الدراسة المتعلقة بمحددات وتحييدات العقل

في القرآن عند أركون وعلاقته الأساسية بالمتخيل العجيب كأثر أسطوري في القرآن في بعض النقاط المتعلقة أولا بالمنهجية التي ارتكز عليها مشروع أركون النقدي ومن ثمة بنتائج هذا البحث تحديدا:

- لقد أقام أركون مشروعه النقدي الحداثي حول القرآن باعتباره نصا دينيا وفق رؤية عقلانية كلاسيكية يرى الكثيرون أن الحداثة بكل أنساقها الثورية قد تجاوزتها بشكل حاسم؛

- اعتمد أركون في معالجاته النقدية على منهج توفيقى متعدد الأبنية قائم على عنصري (الأشكلة) و(الزحزحة) كخطوة أساسية نحو القطيعة على غرار الحفريات التفكيكية الغربية؛

- لقد عمّق أركون أبحاثه عن النص القرآني باعتباره (أُس المشكلة) ليفكك بعضا من أسرار قداسته المنيعه بمنهج يكاد يكون في جوهره صعب التوظيف والتطبيق بما لم يحقق النتائج المرجوة التي أرادها، رغم أن بعضا من هذه المعالجات تتسم بالدقة والعمق والجرأة؛

- يتعلل أركون في أكثر من مقام بجدية العوائق التي تمنع من تأسيس حقيقي لمشروعه النقدي حول التراث الإسلامي ككل في ظل غياب مناهج وآليات جديدة لم تتأسس بعد في كل الحقل الفكري الإنساني؛
- فيما يتعلق بمحددات العقل في القرآن فإننا نلمس مدى التعارض الحاصل في طرح أركون بين تحييده للعقل باتجاهات عاطفية هي أقرب إلى القلب أو الروح وتنازليته لصالح إيمانية حتمية وبين كونه عقلا تجريبيا فعلا ومتفاعلا بسبب التأثير اليوناني عليه ودور ذلك في التوفيق بين عالمي العقل والخيال بما لم يتحقق مع أي نص ديني آخر؛
- رغم أن أركون يتحجج بغياب منهج ألسني خاص باللغة الدينية ككل إلا أنه لم يحدد العلاقة بين فكرة العقل والعقل اللاغي ذو التلوين العاطفي وبين مفهوم العجيب المدهش الخلاب كمعنى أسطوري استطاع هذا العقل بدوره وبتأثير فلسفي أن يضعه في إطار عقلاني؛
- رغم أن هذه الدراسة تركزت حول ما يمكن تسميته (العقل اللاغي) في القرآن عند أركون ومفاهيمه الفلسفية، إلا أننا نجد أن فكرة أركون قد فتحت المجال أمام سجال لغوي بلاغي يتعلق بجانب إعجازي آخر حول فلسفة العقل ككل وهو ما قد يحسب له.

هوامش:

1. جان فرانسوا ليوتار (JEAN-FRANÇOIS LYOTARD / 1924م / 1998م) فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع. اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية في سبعينيات القرن الماضي، وأسهم مع كل من جاك دريدا وفرانسوا تشالي وجيل دولوز في تأسيس المعهد ال عالمي للفلسفة. اشتهر بنقده للحداثة وكتاباتة عن سقوط الأيديولوجيات الكبرى التي يسميها السرديات الكبرى، ومن خلالها ينتقد فكرة التنوير نفسه لأنه يعتبر أن هذه الأيديولوجيات قد سقطت وفشلت فشلا ذريعا.
2. مجدي عبد الحافظ، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر، العدد2، مجلد 42 أكتوبر 2012م، ص 141.
3. Volker, katharina, Essay Mohammad Arkoun's study of the Quran, SOCARX, University of Otago, pp 2, <http://otago.ourarchive.ac.nz/handle/10523/2245>.
4. رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 2001م. ص 11.
5. هالبير، المرجع ذاته، ص 12.
6. هالبير، المرجع نفسه، ص 263.
7. محمد أركون، نقد العقل الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998م، ص 284.
8. أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ط2، 1996م. ص 194.
9. عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للنشر بيروت، لبنان، 1981م، ص 75/ تعريف جامع للعقل عند ابن مسكويه، ص 95.
10. ساق أركون في هذا السياق إحالة عن اللفظة العامة الجزائرية "ماعقلتوش"؟ دون توضيح للعلاقة بينها وبين كون العقل يتذكر.
11. أركون: الفكر الإسلامي، ص 194.
12. أركون، الفكر الإسلامي، ص 211.
13. انظر أكثر ما كتبه الجابري حول قضية مناقشة التأثير اليوناني على العرب وفكرة أنهم كانوا مجرد وسيط وناقل بحجة أنهم كانوا غير حضاريين وقادرين على توليد الفكر والفلسفة وهنا تبدو فكرة المركزية الأوروبية. (بنية العقل العربي).

14. الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10، 2009م. ص 284.
15. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 224.
16. المرجع ذاته، ص 195.
17. المرجع ذاته، ص 194.
18. الفكر الإسلامي، ص 194.
19. محمد أركون، نقد العقل الديني، ص 285.
20. ابن منظور، لسان العرب.
21. سورة المؤمنون، الآية 80.
22. سورة النحل، الآية 12.
23. محمد أركون، نقد العقل الديني، ص 285.
24. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الطبعة 2، 2000م، ص 8.
25. أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 195.
26. عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 17.
27. عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص 66.
28. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، ص 178.
29. إيمانويل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ص 407.
30. بدوي، كنت، ص 163.
31. بدوي، المرجع ذاته، ص 178.
32. نقد العقل المحض، ص 189.
33. ابن خلدون، المقدمة، ص 155.
34. المرجع ذاته، ص 156.
35. المرجع ذاته، ص 156.
36. المرجع ذاته، ص 156.
37. أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 194.
38. الجابري، ص 20.
39. الجابري، ص 20.

40. الجابري، ص 21.
41. الفكر الإسلامي، ص 191.
42. الفكر الإسلامي، ص 188.
43. الفكر الإسلامي، ص 215.
44. أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 190.
45. الفكر الإسلامي، ص 190.
46. الفكر الإسلامي، ص 188.
47. أركون، نافذة على الإسلام، ص 116.
48. أركون، إسهام في دراسة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي: مسكويه فيلسوفا ومؤرخا، باريس، 1970م، ص 367.
49. أركون، المرجع ذاته، ص 368.
50. أركون، قراءات في القرآن، (2017م)، دار الساقى، بيروت، لبنان، ص 175.

مراجع:

- ابن خلدون، (د ت)، المقدمة، تونس.
- إيمانويل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان؛
- جاك دريدا، (2000م)، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2؛
- رون هالبير، (2001م)، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط 1؛
- عبد الرحمن بدوي، (1977م)، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت؛
- عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان؛
- مجدي عبد الحافظ، (2012م)، موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر العدد2، مجلد 42؛

- محمد أركون، (1668م)، نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان؛
- محمد أركون، (1696م)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط 2؛
- محمد أركون، (1970م)، مساهمة في دراسة الإنسانيّة العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه فيلسوفا ومؤرخا، باريس؛
- محمد أركون، (2017م)، قراءات في القرآن، دار الساقى، بيروت، لبنان؛
- محمد عابد الجابري، (2009م)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط 10؛
- محمد عابد الجابري، (2009م)، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط 10؛
- Volker, katharina, Essay Mohammad Arkoun's study of the Quran, SOCARX, University of Otago, pp 2 ;
- <http://otago.ourarchive.ac.nz/handle/10523/2245>.