

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي الأغواط



شعبة الفلسفة

خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي

مذكرة نهاية الدراسة للتخرج ماستر فلسفة الحضارة

إشراف الأستاذ:

قربون علي

من إعداد:

مریم بارود

السنة الجامعية: 2016/2015

سُبْحَانَكَ يَا رَبِّ الْعَالَمِينَ



تشكر

عملا بقوله تعالى □ **وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** □

سورة النحل الآية 114

وقوله صلى الله عليه وسلم " من لم يشكر الناس لم يشكر الله "

صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

نشكر القدير على هذه النعمة التي أنعم بها علينا فله الشكر والحمد والعرفان كما نتقدم جزيل الشكر للأستاذ الذي تفضل بلاشراف على المذكرة (قربون علي) الذي لم يبخل بالنصائح العلمية والإرشادية التي كانت عوناً وسنداً في إنجاز هذه المذكرة وإلى كل الأساتذة قسم الفلسفة وكل من ساعدنا من قريب أو بعيد

مرحباً

إهداء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إلى من قال فيها الرحمن ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾

إلى مهد الحنان ومنبع العطف والعرفان

إلى من يجهما القلب الوالدين الكريمين

إلى من تعم منهم العبر والكفاح ومنهم أخذت القوة السلاح الإخوة وأخوات

وزوجات إخوتي

إلى روح أخي أمين الطاهرة التي نرجو من المولى أن يسكنها فسيح جنانه

إلى صديقات الدرب وشقيقات القلب الزهرة، أسماء غنية أم كلثوم سمية دليلة

إلى كل طلبة قسم فلسفة الحضارة ودفعة 2016.

مريم

ملخص الدراسة

إن مشروع محمد أركون عمل مفكك ومحفز للعقل والتراث الإسلاميين وهذا من خلال توظيفه للمناهج والمفاهيم الغربية والإشكاليات الخاصة المتعلقة بالألسنة والسيميائية.

قد اعتبر مشروع محمد أركون هو الحل للمشكل الفكر الإسلامي الجامد والمتخلف، الذي لا ينكر تخلفه المجنون بعد ما كانت مركز الفكر الإسلامي قبل القرن 13م.

قد مس مشروعه جانين الجانب الغربي والآخر العربي فالتأثيرات الغربية لها اتصال بالمستشرقين، أمثال ريجس بلاشير.

فانه يري أن العلاقة بيننا وبين التراث يجب أن تمر عبر الاستشراق، والإسلاميات التطبيقية أكثر طموحا من ناحية الانفتاح المعرفي الاستمولوجي من الإسلاميات الكلاسيكية ونفهم أيضا أن نقد محمد أركون للاستشراق يختلف جذريا عن الجمهرة الغالبية من المثقفين العرب والمسلمين، صحيح أنه يتفق معهم في نقطة واحدة وهي "إدانة العرقية المركزية الاوربية"، أو ما أطلق عليه هيمنة العقل لكنه لم يوضع المشكلة على المستوي الاستمولوجي الايدلوجي.

فالعرقية المركزية الاوربية مرتبطة بمرحلة كاملة من تاريخ الفكر الأوربي هي مرحلة الحداثة الكلاسيكية .

إعتمد أركون عدة مناهج من أهمها المنهجية التاريخية والالسنية والانتروبولوجيا والمنهجية

التراجعية والتقدمية ، كما إعتمد على التأويل والهرمنطيقا.

لقد تتلمذ أركون تتلمذ في بداية حياته العلمية المنهجية الكلاسيكية للإستشراق ، أي المنهجية

الفلولوجية أو الفقه اللغوي.

مقدمة

لا تزال إشكالية التراث العربي الإسلامي تطرح نفسها منذ عصر التنوير إلى يومنا هذا، وإن التراث الفلسفي والعلمي تراث متنوع وله خلفيات تبرز كل اتجاه فكري لحده وهذا ما زاد من الاتجاهات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة وتضارب الآراء حول التراث .

وتندرج في هذا السياق خلفيات محمد أركون المفكر الجزائري من رواد المشروع النقدي التحليلي الشامل، وفي هذا البحث أحاول أن أسلط الضوء على جانب من جوانب المفكرين العرب وهو التراث

أما إشكالية هذه الدراسة المقترحة تتناول خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي وتتفرع هذه الإشكالية إلى أسئلة جزئية تتمثل في خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي .

ماهي الخلفيات التأسيسية لفكر محمد أركون ؟

وما المقصود بالإسلاميات التطبيقية ؟ وماهي أبرز قراءات محمد أركون للتراث العربي الإسلامي ؟
لقد حاولت أن أجيب عن هذه التساؤلات من خلال بحث مستمر في مؤلفات أركون من جهة
وباحثين تناولوا هذا الجانب من جهة أخرى .

والتمست خطة جوانب الإشكالية الأساسية فقسمت البحث لإلي ثلاثة فصول.

الفصل الأول : تناول حياة أركان المولد والنشأة أي أهم المحطات الأساسية

أما الفصل الثاني تحدث عن خلفيات محمد أركون بداية من الخلفية الغربية التي تمثل الاستشراق ، ثم تحدثت عن المناهج التي استعملها أركون وتبناها في دراسته أي المناهج الغربية المؤثرة عليه إعتبرها نقطة بداية في مشواره الفكري .

أما في الفصل الثالث فتحدثت عن مشروع محمد أركون حيث أبرز فيه قراءته للتراث العربي الإسلامي ثم الإسلاميات التطبيقية التي تعتبر قراءة جديدة بالنسبة له ، فعرجنا على مفهوم التراث وإبراز مستوياته.

الفصل المنهجي

تمهيد:

من هذا المنطلق بالذات كما يقول علي حرب: "نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتجلى ذلك فيما صدر وما يصدر تبعاً من مؤلفات أو فيما تطالعنا فيه الصحف والمجلات من حوارات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات، كلها تخصص لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده... فمن هذه الأعمال - ونقول ذلك علي سبيل المثال لا الحصر - ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويستنهضه، ككتاب الدكتور فؤاد زكريا "خطاب إلى العقل العربي"، ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعى عليه سجنه بل موته، كما في محاولة برهان غليون المسماة "اغتيال العقل"، ومنها محاولات تتوجه بالاتهام إلى العقل العربي ذاته كما يتجلى ذلك في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون على اختلاف بينهما"⁽¹⁾.

ومفهوم (نقد العقل) في أصله وامتداده مفهوم كانطي، نسبةً إلى الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (1724-1804م)، والذي استطاع أن يحدث انعطافاً فلسفياً حاداً في تاريخ الفكر الأوربي، من خلال مشروع الضخم (نقد العقل المحض)، حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد تحول معها النقد من نقض المسائل والمقولات والمذاهب، إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات والمسائل، وذلك من خلال فحص الشروط القبلية التي تجعل تلك المقولات ممكنة. واختبار الأصول والمسلمات والبديهيات المنتجة لتلك المقولات⁽²⁾. وقد أصبح يعرف هذا النقد بـ(النقد الكانطي).

(1) علي حرب، نقد النص، ص 69 .

(2) انظر: مقدمة موسى وهبة لكتاب "نقد العقل المحض" . ومحمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 41. وعبد الله الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص 200 .

لقد شكَّلت النظرية الكانطية لحظة تحول أساسية وخطيرة في تاريخ الفكر الأوربي، فلم يعد النقد مجرد دحضٍ ونقضٍ، وإنما أصبح فحصاً وتحليلاً لأنظمة المعرفة والكشف عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقاعدة تشكيل الخطاب .

يقول الناقد علي حرب: "لا جدال في أن ما أتى به كانط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة، وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كانط في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة ومغايرة، ذلك أنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد (الكتب والمذاهب) إلى نقد (العقل نفسه) أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف"⁽¹⁾.

لقد صار مفهوم الفلسفة بعد كانط ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تنضوي داخلها جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فلا توجد فلسفة غربية اليوم إلا وهي نقدية، وبالتالي فالفلسفة النقدية تعني: الاتجاه الماركسي، والوجودي، والظاهراتي، والبنوي، والتفكيكي، وكذلك مناهج البحث التاريخي واللساني والتحليل النفسي والأثروبولوجي⁽²⁾.

هذا التوجه الكثيف والعميق نحو النقد، أكسبه مع مرور الوقت مجالاً معرفياً مستقلاً، وأصبح له قوانينه وتقنياته الخاصة به، وتحول من أداة لاستكشاف الحقيقة أو إنتاجها، إلى فلسفة قائمة بذاتها، بحيث أن النقد بات وبصورة مستقلة "يفضي إلى الحقيقة دون الرجوع إلى أي معطى ماروائي/غبي (=الوحي) يكسبه مشروعية الحكم"⁽³⁾.

وإذا كان مشروع كانط منصباً على العقل المحض/ الخالص/ المجرد عن أي صفة معرفية أو مذهبية، فإن المفكرين من بعده قد أفادوا منه في نقد العقل المختص معرفياً أو المنتمي مذهبياً بعد تجريده من كل تجسيدات الواقعية والإمساك بالمعالم النظرية لذلك العقل، فصار هناك نقد العقل السياسي، ونقد العقل الصناعي، ونقد العقل الوضعي، ونقد عقل التنوير، ونقد العقل

(1) نفس المصدر، ص 222 .

(2) المصدر السابق، ص (178/1) .

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (178/1) .

الديني ... إلخ وكلها تتجه إلى فحص النظام المعرفي المبني على مسلمات وأصول معينة، هذه المسلمات والأصول هي المنتجة والمشكلة للمقولات في ذلك الحقل المعرفي .

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

وحين نقول نقد النظام أو الأنظمة، فهذا يعني أن الهدف هو دراسة المنهج، أي بنية العقل الديني وطريقة اشتغال آلياته وليس مضامين الشريعة والعقيدة بحد ذاتها، فمسائل الشريعة والعقيدة كما يقول أركون "قد تختلف، ولكن الجذور المعرفية واحدة"، أو بتعبير آخر؛ "ليس الاهتمام بالأفكار ذاتها، وإنما بالأداة المنتجة لهذه الأفكار"، وهو المنهج .

والهدف النهائي من هذين المشروعين، هو معالجة إشكالية ثنائية (التراث والحداثة) في الفكر الإسلامي، من خلال تهيئة أو تمهيد أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة. المشكلة أن هذه المنهجية تفترض - بوعي أو بدون وعي - أن الإشكالية تكمن في التراث دون الحداثة، ولهذا ينصب نقدها ومراجعتها وقراءتها وإعادة الصياغة والتكوين للتراث دون الحداثة. مع أن الحداثة الغربية بحاجة ماسة أيضاً إلى القراءة والمراجعة، إن لم تكن هي أولى بالنقد والمراجعة وإعادة الصياغة والتكوين حتى تتوافق مع الذات المسلمة .

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

لقد كان لمشروع الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون صدى واسعاً وكبيراً بين عامة النخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي، بل وعدّه البعض مرحلة حاسمة للحدّاثّة العربيّ للتحوّل المنهجيّ من التراث العربيّ الإسلاميّ .

و محمد أركون سواء بشخصيته الواقعية و أفكاره اللامعة و الناقدّة في نفس الوقت جعلت منه رائداً في الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر و هذا ما سنتطرق له في مذكرتنا هذه تحت عنوان أركون سيرة و فكرة فلسفيّ معاصر .

— وفي هذا الصدد نطرح الإشكال التالي:

— و ما هي خلفيات مشروعه ؟

— ما هي الإسلاميات التطبيقية ؟

— أهمية البحث:

- ✓ وللبحث أهمية في توضيح النسق الفلسفي للمفكر العربي الفيلسوف محمد أركون .
- ✓ التعرف أكثر على حياته والظروف التي عايشها ونشأ فيها، وكذلك ما لذي يكون قد ساعده في نسقه الفلسفي .
- ✓ و بيان كيف تعامله ضد فلاسفة عصره الغربيين بإيجاده لمشروع الإسلاميات التطبيقية .
- ✓ ويساعد هذا البحث في التعرف على النزعة العقلية من الجانب التاريخي والفكري وكذا الجانب الديني مع الفيلسوف والمفكر محمد أركون .

_ أهداف البحث:

والهدف من هذه الدراسة:

- ✓ إطلاع القارئ على تفكير الناقد لمحمد أركون .
- ✓ التعرف على مشروع الإسلاميات التطبيقية كمشروع فلسفي ديني ، كيف و أين ومتى ظهر لأن هناك الكثير من يجهل عن هذا المشروع .
- ✓ التعرف أكثر على الفيلسوف والمفكر محمد أركون ، كيف أنه واجه فلاسفة عصره رغم الظروف الصعبة التي مر بها.
- ✓ إثراء الرصيد المعرفي بالتدقيق أكثر وأكثر في النسق الفلسفي لمحمد أركون ومن أين استمده.

_ المفاهيم المفتاحية للدراسة:

الأنسنة : فهناك الأنسنة المتمركزة حول الله، أو ما يعرف بالتمركز اللاهوتي الذي ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة؛ وهناك الأنسنة الفلسفية المتمركزة حول الإنسان العاقل، سواء أتى الأمر من " داخل المنظور الأفلاطوني للمعقولات، أم داخل الإطار المفهومي للتمركز المنطقي للأرسطية"، ليصل من ذلك إلى القول إن تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته العقائدية الخاصة به، لن ينجح ما دامت الأطر والأسس التاريخية القصصية للإيمان غير مهدمة، وذلك على غرار تهدم أسس الإيمان المسيحي منذ عصر الأنوار.

الفكر الإسلامي : الفكر الإسلامي، بدلاً من العقل الإسلامي، وهذا يعطينا إضاءة أخرى في استكشاف مفهوم العقل الإسلامي عنده، لأن " كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، فالعقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر [كالخيال والذاكرة]، ولهذا السبب أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي، وأشتغل في مجال الفكر الإسلامي، وذلك لأن كلمة فكر أوسع" (1).

(1) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 240 .

الإسلاميات التطبيقية : هي عبارة عن خطاب العربي حول الإسلام, أي خطاب يهدف إلى العقلنة في فهم الإسلام. ولكن كلمة إسلاميات (Islamologie) ومصطلحاهما اختراع غربي بحت. ذلك ان المسلمين يكتفون بالتحدث عن الإسلام مثلما يفعل المسيحيون عندما يتحدثون عن المسيحية. " نقد العقل الإسلامي : من خلال مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة النظام الفكري العميق، أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصورات الدينية في التراث الإسلامي .

الصعوبات التي واجهتنا في البحث:

- رغم التيسير في البحث إلا أن هنا ك عقبات قد وقفت في طريقنا منها
- قلة المراجع التي تناولت مشروع أركون بدقة .
- الموضوع جديد و من حيث إلقائه هذا ما جعلنا نجد صعوبة في ضبط المنهجية.
- هذا الموضوع مفصل عن سيرة أركون و لذلك كان من الصعب ضبط كل المراجع عليه ، اعتمدنا فيه التحليل بعد بذل جهد مضاعف وتركيز دقيق.

خطة البحث:

وللإجابة على إشكال دراستنا رأينا أن نضع خطة معينة تشمل على جميع جوانب المشكلة وهي تقسم البحث إلى مقدمة، فصل منهجي و ثلاثة فصول نظرية ،إضافة إلى ملحق و قائمة المصادر والمراجع .

فالمقدمة عبارة عن مدخل للدراسة فالفصل المنهجي عبارة عن تمهيد وتوضيح للإشكالية المراد دراستها إضافة إلى التساؤلات المنبثقة عنها، كما لا ننسى أهمية الدراسة والهدف منها والمفاهيم الأساسية لها و أهم الصعوبات التي وقفت في طريق الدراسة.

أما الفصل الأول: بعنوان سيرة محمد أركون، تطرقنا فيه إلى شخصية محمد أركون من خلال النشأة والتكوين، والعرض لأهم المؤلفات له حتى تتمكن من فهمه، واستخلاص النزعة التي يميل إليها، ثم عرضنا لأهم معالم أفكاره .

أما الفصل الثاني: فكان بعنوان خلفيات محمد أركون وتفرع إلى مبحثين هما الخلفيات الغربية و الخلفيات العربية .

أما الفصل الثالث و الأخير فكان بعنوان مشروع أركون في الفكر الإسلامي و تناول مبحثين الأول تناول نقد العقل الإسلامي و الثاني تناول الإسلاميات التطبيقية .
لنتتهي في الأخير إلى خاتمة وهي مجموعة من الاستنتاجات تجسد مشروع محمد أركون في الفكر الإسلامي .

_ خلاصة الفصل:

والفصل الذي بين أيدينا مدخل من أجل الإجابة على إشكال الدراسة

ماهي خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي؟

ما هي الإسلاميات التطبيقية ؟

وفي هذا الفصل تناولت أهم المفاهيم المفتاحية للدراسة ، كالإنسانية، و الفكر الإسلامي، والإسلاميات التطبيقية ، ونقد العقل الإسلامي ، و كذا الأسباب التي دفعت بنا للقيام بهذه الدراسة كعدم وجود دراسات سابقة لهذا الموضوع

و كيف أني استطعت التميز من دراساته في اتباع المنهج التحليلي التاريخي لأن محمد أركون لم يتطرق إلى الموضوع بشكل مباشر و الهدف منها التعرف أكثر على الفيلسوف محمد أركون الذي أثار جدلا في الساحة الفكرية بمشروعه الإسلاميات التطبيقية و كان ذلك و فق خطة متبعة.

الفصل الأول :

محمد أركون مولد ونشأته

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل سيرة محمد أركون من حيث نشأته و سيرته العلمية و أهم أعماله بالعربية و الفرنسية و أيضا نتناول معالم أفكاره التي وضعت مشروعه ، حيث أردت في هذا الفصل أن أبين كيف بدأ محمد أركون مسيرته و كيف أصبح أحد المفكرين العرب الذين أثبتوا وجودهم وسط الغرب و هيمنته .

المطلب الأول : السيرة الذاتية

ولد محمد أركون في تاوريت ميمون* في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر في العام 1928 لعائلة بربرية.

دخل محمد أركون المدرسة الابتدائية لكنه غادر هذه المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا في منطقة عين العرب، وهي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران. وكان عليه ان يتعلم صنعة الأب في البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل تعليمه الثانوي.

لكن الفضل يعود لحاله في انقاده من المصير الذي رسمه له والده، من حيث ان هذا الحال كان منتما أو قريبا جدا من إحدى الفرق الصوفية، لذلك ضمن له تعليما جيدا. بل ان تأثير خاله كان عميقا عليه. ومن هنا يفسر أركون عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وكذلك فهم التصوف، فقد كان يتعلم القرآن وأصول الدين من جهة، وكان يذهب مع خاله وأبيه الى المجالس الدينية في القرية، والتي كانت جزءا من الحياة اليومية للقرية².

حالت الظروف الاقتصادية الصعبة العائلة من إرسال ابنها البكر الى العاصمة لمواصلة الدراسة الثانوية، مما اضطرها الى إرساله ما بين الأعوام 1941 – 1945م إلى مدرسة ثانوية في قرية مجاورة. هذه المرحلة يصفها أركون بأنها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب،

¹ تاوريرت ميمون: وهي قرية من سبع قرى من دوار بني بني في منطقة القبائل، ينظر: أركون، الأنسنة والإسلام، تحقيق: محمود عزب، (دار الطليعة، بيروت – 2006)، ص 285.

² محمد أركون ، مقابلة مع أدونيس ، مجلة "مواقف" ، عدد رقم 54 - ربيع عام 1988 ، ص2.

والتعرف على آباء الكنيسة الأفريقية أغسطينوس، سوبريانوس وتورتوليان، الى جانب التعرف على القيم المسيحية لا سيما حب الآخر.

بعد ذلك دخل الجامعة في العاصمة لدراسة الأدب العربي ما بين الاعوام 1950-1954م، وكان يعطي دروسا في إحدى الثانويات من أجل أن ينفق على تعليمه الجامعي. إلا ان الدرس الجامعي في الأدب لم يشف غليله، فانخرط في دراسة القانون والفلسفة والجغرافيا، ومن حينها ركز على الفلسفة العربية، لكنه وضع نصب عينيه الدراسة في باريس.

التحق أركون بالسوربون في منتصف الخمسينات. أجواء فرنسا ما بين الاعوام 1950 - 1960م دفعته للتركيز على مصطلح "النهضة". وفي هذه الفترة انهمك أركون مثل بقية أبناء جيله بمهموم العالم الثالث والبحث عن طريق ثالث وتنامي الوعي السياسي الذي تأثر بأطروحات فرانس فانون. ثم جاء التحرير والفترة البومدينية، وأخيرا النكسة، التي دفعت به الى مأزق نفسي عميق مثل بقية أبناء جيله¹.

وحتى في فرنسا، لم يكن الأمر سهلا عليه. فهو كبقية المثقفين المسلمين المتواجدين في أوروبا، والذين تمرسوا على مناهجه وأساليبه الفكرية في التحليل والاستنتاج، غير مرغوب به في أوروبا باعتباره مثقفا مسلما، لا يتقبل الحداثة الأوروبية ومعاد لأوروبا، كما هو غير مرغوب فيه في بلاده باعتباره ممثل الغرب الإمبريالي وممثل الثقافة الأوروبية ومناهجها وطروحاتها المتحررة والمعادية. وهذه الإشكالية لا زالت تواجه الكثير من المثقفين القادمين من بلاد العالم الثالث.

¹ أركون ، مقابلة مع أدونيس ، مرجع سابق .

في العام 1971م أصبح أركون أستاذا في حقل تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون. ومنذ 1993م لم ينفك أركون كونه أستاذا زائرا في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية، لا سيما معهد الدراسات الاسماعيلية في لندن. كما أسس في العام 1999م معهد للدراسات الإسلامية في فرنسا، والذي كان منذ العام 1970م قد اقترحه على الجهات الفرنسية المسؤولة.

المطلب الثاني : المسيرة العلمية

درّس محمد أركون في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في ستراسبورغ (1956-1959م)،
وفي ثانوية فولتير في باريس (1959-1961م)، وكأستاذ مساعد في جامعة السوربون
(1961-1969م)، ثم كبروفيسور شريك في جامعة ليون 2 (1969-1972م)، ثم
كبروفيسور في جامعة باريس 8 وفي جامعة باريس الثالثة - السوربون الجديدة (1972-
1992 م).

كان عضواً في معهد Wissenschaftskolleg* في برلين بألمانيا (1986-1987
و 1990م) وفي المعهد من أجل الدراسات المتقدمة في برنستون، في ولاية نيو جيرزي في
الولايات المتحدة الأمريكية (1992-1993م)، ثم عمل كبروفيسور ملحق في جامعة
كاليفورنيا في لوس أنجلوس (1969م)، في جامعة تامبل (Temple)، في جامعة لوفان لا
نوف (Louvain-La-Neuve ULC) في بلجيكا (1977-1979م)، في جامعة
برنستون (1985م)، في المعهد الأسقفي للدراسات العربية في روما وفي جامعة أمستردام
(1991-1993م). لقد قدم أيضاً عدة محاضرات ودروس في مختلف أنحاء العالم.
محمد أركون كان عضواً في اللجنة المديرة، ثم في لجنة تحكيم جائزة آغا خان للهندسة المعمارية
(1989-1998م)، و اللجنة الدولية لجائزة اليونيسكو للتربية من أجل السلام (2002م)،
و للمجلس العلمي للمركز الدولي لعلوم الإنسان في الجبيل (لبنان، اليونيسكو).

* معهد الدراسات المتقدمة في برلين هو معهد متعدد التخصصات تأسس في عام 1981.

عين ضابطا للسعفة الأكاديمية، ضابطا (Officier) لجوقة الشرف في شهر جويلية/تموز سنة 1996م، ثم قائدا (Commandeur) لجوقة الشرف في سبتمبر/أيلول سنة 2004م. أعطته لاحقا جامعة أكستر (المملكة المتحدة) دكتوراه فخرية. تمت دعوة محمد أركون سنة 2001 لتقدم محاضرات جيفورد (Gifford Lectures) في 20 dec 2014 – shop with us for cheap fluoxetine online medications you need without having to worry about getting a prescription first. we are one of the few إديمبورغ (اسكتلندا)، تحت عنوان « تدشين نقد جديد للعقل الاسلامي » (Inaugurating a Critique of Islamic Reason)، وهو شرف جد مرموق في الوسط الجامعي، يسمح للباحثين المشهورين بالمساهمة في (تقدم الفكر اللاهوتي و الفلسفي) تلقى سنة 2002م جائزة “جيورجيو ليفي ديلا فيدا (Giorgio levi della vida)” (award) طبعتها السابعة عشر من أجل جميع مساهماته في مجال الدراسات الإسلامية. تلقى أيضا سنة 2003م جائزة ابن رشد. محمد أركون كان بروفيسور فخري في جامعة باريس الثالثة – السوربون الجديدة، وشريك قديم في الأبحاث في معهد الدراسات الاسماعيلية (The Institute of Ismaili Studies, (IIS)) و عضو في المجلس الأعلى لإدارة المعهد.

المطلب الثالث : أعماله

جُلُّ مؤلفاته باللُّغة الفرنسيَّة، وقد تُرجم البعض منها مؤخرًا إلى العربيَّة وكذلك بعض

نصوص مُحاضراته التي نشرتها بعض المجلات العربيَّة.

_ أهم هذه المؤلفات:

1_ تَرْجمة كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه إلى الفرنسيَّة مع مُقدِّمة ودراسة، دمشق 1969م.

2_ وقد قامت بِجِلَّة "الفكر العربي المعاصر" بنشر الفصل الرَّابع من الكتاب مُترجمًا إلى العربيَّة بقلم الكاتب هاشم صالح.¹

3_ مُساهمة في دراسة الأنسية العربيَّة في القرن الرابع. الهجري: مسكويه، فيلسوفًا ومُؤرِّحًا (1970م).

4_ " مُحاولات في الفكر الإسلامي"، الطَّبعة الأولى سنة 1973 م، وقد أُعيد طبعه للمرَّة

الثالثة مؤخرًا في يونيو 1984م، > "Essais sur la pensee islamique"

Editions Maison neuve et Larousse 1^{ere} édition en 1973,

3^{eme} en 1894,

وهو عبارة عن مجموعة مقالات ونصوص مُحاضرات نُشرت في مجلَّات استشرافيَّة أو حوِّليَّات

نَهتُمُ بالعالم الإسلاميِّ أو مَوْسوعات فرنسيَّة تاريخيَّة أو أكاديميَّة ما بين 1964 و 1969،

¹ الفكر العربي المعاصر، عدد 13، يونيو - يوليوز 1981، ص 14 - 22، تحت عنوان "مشكلة الأصول".

تَطَرَّقَ فيها أركون إلى بعض أفكار مسكويه، وأبي الحسن العامري، والغزالي، والماوردي مع

مدخل لدراسة الفكر الإسلامي "التقليدي".

5_ " الفكر العربي " طبع ضمن سلسلة "ماذا أعرف؟" "Que sais-je?" الفرنسية سنة

1975م، وأعيد طبعه سنة 1979م. تُرجمَ إلى العربية على يد الدكتور عادل العوا وطبع

ضمن سلسلة " زدني علمًا " التي تنشرها " دار عؤيدات " بيروت سنة 1982م.

6_ " الإسلام: الأمس والغد " بالمشاركة مع لويس غاردي بالفرنسية، الطبعة الأولى سنة

1978م وأعيد طبعه سنة 1983م(انظر الملحق الخاص بهذه الترجمة بعد الفصل الرابع من

هذه الدراسة).

7_ " الإسلام: دين ودنيا " بالمشاركة مع ماريو أروزيو والمستشرق موريس بورمانس، المستشار

لدى الكتابة الإيطالية لغير المسيحيين "L'Islam: Religion et Société,

"Editions du cerf Rencontres Islam", 1982 وهو عبارة عن حلقة إذاعية

من برنامج "الثقافة الدينية" في إذاعة الجمهورية الإيطالية "راديو تر" "Radiotre" تحت

عنوان "الزمن والأيام"، كان موضوع الحلقة هو "الإسلام: الدين والمجتمع" تحت إشراف المذيع

الإيطالي ماريو أروزيو، وهي الحلقة الافتتاحية للبرنامج. ولقد قدم محمد أركون للكتاب سواء

في طبعته الإيطالية أو طبعته الفرنسية بمقدمة على شكل تنبيه، أشار فيها إلى أن الحوار الذي

أجري معه لم يُحصَر له مُسبقًا وإنما كان تلقائيًا، وبذلك فالحوار ومختلف الأجوبة اكتفيا فيهما

بَطْرَحَ الأَفْكَارِ وَتَوْضِيحَ المَفَاهِيمِ. كما أشار في المَقَدِّمة الفرنسيَّة إلى أنه من أجل ذلك اضْطَرَّ

إلى إعادة صِيَاغة بعض الفقرات من حوارهِ بالإيطاليَّة مع زيادة بعض الإِصْافَات.

كان يقوم بالترجمة من الفرنسيَّة إلى الإيطاليَّة حين إذاعة البرنامج المذيع م. أروزيو .

8_ " قراءات للقرآن " بالفرنسيَّة (ديسمبر 1982م)، والكتاب يَتَضَمَّن سبعة بحوث مُتَفَرِّقة

سبق لمحمد أركون أن نَشَرَهَا في السَّنَوَات الماضية ضمن كتب ومَجَلَّات غربيَّة اسْتِشْرَاقِيَّة، هذه

البحوث هي:

_ " كيف نقرأ القرآن"، وهذا الفصل عبارة عن "بحث" قدم به أركون ترجمة معاني القرآن

بالفرنسيَّة التي قام بها المستشرق كازيميرسكي (1808 - 1887)، دار كارنيي فلاماريون -

1970، باريس. وهي ترجمة تعوزها الأمانة العلميَّة، والفهم الصحيح لمعاني القرآن ومقاصده،

علاوة على التَّحْرِيف الواضح في بعض الآيات. طبعت إلى ما يناهز ثلاثين طبعة ذكر أغلبها

الدكتور صالح البنداق في كتابه "المستشرقون وترجمة القرآن"، ص 171، والجديد في الطبعة التي

تَتَصَدَّرُهَا مقدمة أركون في الدِّيَاحة أنها بَجَّئَتْ الحلة القشبية التي امتازت بها سابقاتها فصدرت

في شكل بسيط مَكَّن من يُسَرِّ تناولها في السُّوق وزاد من مبيعاتها. وإذا كان كازيميرسكي

بتحريفاته وخلطه للكلمات قد أشار إلى أنَّ القرآن تَتَنَاقَضُ بعض آياته، فإنَّ أركون قد ألمح

لقارئ المَقَدِّمة أنَّ القرآن لا يعدو أن يكون خطابًا ذا بنية أُسطوريَّة..

وقد قامت مجلة الثقافة الجديدة في عددها المُرْدَوَج 27/26، الصادر في أواخر مارس

1983، بنشر هذه المقدمة تحت عنوان "الوحي، الحقيقة التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)"،

وقام بالترجمة إلى اللغة العربية الكاتب المغربي العربي الوافي.

__ " مسألة صحة نسبة القرآن إلى الله"، وهو بحث نشر سنة 1977،

__ " قراءة الفاتحة"، وهو بحث نشر بليدن سنة 1974،

__ " قراءة سورة الكهف"، وهو بحث نشر سنة 1980،

__ " هل يمكن الكلام عن العجيب في القرآن؟". وهو نصٌّ مُحاضَرة ألقاها أركون ضمن الندوة

التي نظمتها الجمعية الفرنسية لازدهار الدراسات الإسلامية في مارس 1974 تحت شعار

"الغريب والعجيب في الإسلام"، وقد نشرت دار "جون أفريك" سنة 1978 أعمال الندوة

بأتمها ومن ضمنها بحث محمد أركون مع المناقشة الكاملة التي تلتها، وأحسن الدكتور محمد

أركون بإضافتها إلى نصِّ محاضراته في كتابه المذكور.

__ " مدخل لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة"، وهو بحث قدم من طرف أركون في إطار

المناظرة الدولية لعلوم الاجتماع الدينية المنعقدة بإيطاليا سنة 1979. وقد قامت بنشرة بعد

الترجمة إلى العربية مجلّتان عربيّتان، الأولى مجلة "الباحث" في عددها السادس، يوليو - غشت

1980، ص 9 - 2 والثانية مجلة "مواقف"، عدد 37 - 38، بترجمة وملاحظات هاشم

صالح، ص 154 - 173، والترجمة الأولى بمجلة "الباحث" تنقُصها الأمانة العلمية حيث أن

أغلب الآيات القرآنية التي يحتويها البحث مليئة بالأخطاء. * "الحج في الفكر الإسلامي"، وهو

بحث نشر لأركون ضمن كتاب طُبع بتونس سنة 1977 تحت عنوان: "الحج إلى مكة¹".

¹ الفكر العربي"، محمد أركون ترجمة الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1982، ص 6 و 7، والفقرة جزء من مقدمة أركون لطبعة كتابه المذكور بالعربية.

وأضاف مُحمَّد أركون لبحوثه القديمة هذه بحثًا جديدًا عنوانه "حصيلة الدِّراسات الثُّرأنيَّة وآفاقها"، انتقد فيه مناهج القدماء في الدِّراسات الإسلاميَّة وارتكز فيه خاصَّة على كتاب "الإتقان في عُلوْم القرآن" للسُّيوطي، وقد قامت مجلة 15 - 21 التُّنسيَّة بترجمة ونشر الجزء الأخير من هذا الفصل تحت عنوان "آفاق الدِّراسات الثُّرأنيَّة"، بتقديم وترجمة الدكتور عبد المجيد الشرفي في عددها الخامس - ماي 1983 - ص 26 - 29.

9_ "نحو نقد للعقل الإسلامي"، على غرار "نقد العقل الخالص" لايمانويل كانط، أو "نقد العقل الجدلي" لجان بول سارتر، وهو آخر كتب الدكتور محمد أركون (يونيو 1984)، ضمنه مقالات سبق نشرها في كتب ومجالات وحوليات مُتفرِّقة وقدمه بمقدمة فيها عصارة فكره بعنوان "كيف ندرس الفكر الإسلامي"، قامت بنشرها مجلَّة "الفكر العربي المعاصر"، عدد 32 - أكتوبر 1984 - تحت عنوان "المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي" بترجمة هاشم صالح. وأهم البحوث المدرجة في الكتاب هي:

_ "نحو إسلاميات تطبيقية"، وهو الفصل الأول من الكتاب، وموضوعه نصُّ مُحاضرة ألقاها مُحمَّد أركون في مؤتمر الدِّراسات الشرقيَّة الذي انعقد في باريس سنة 1976، قامت مجلَّة "الفكر العربي المعاصر" بنشرها في عددها المزدوج 7/6 - أكتوبر - نوفمبر 1980، ص 27 - 35 ترجمة هاشم صالح بعنوان "حول الانثروبولوجيا الدينية - نحو إسلاميات تطبيقية¹".

¹ نفس المرجع، ص 8.

_ الوسائل :

أول وسائله نقد الكتاب الإسلاميين الذين ليست لهم صلة بالمدارس الغربية في الفكر، والذين ليس لهم إلمام بعلوم اللسانيات والاجتماع والنفس والنظريات التي خرجت - فيما يرى - بعد الخمسينات من هذا القرن الميلادي، وبالتالي يطالبهم بالمشاركة والدراسة لمستجدات النظريات الإنسانية الغربية، ثم هو يستخدم نظريات ميشيل فوكو في مسائل المعرفة والسلطة، ويرى تاريخية المعرفة وبكونها قابلة للتغيير والتطوير والشمول، وأهم جوانب المعرفة التي يتحدث عنها المعرفة الدينية بكل أبعادها ، ويرى اعتبار المعرفة الإسلامية نموذجاً أسطورياً لا بد أن يخضع للدراسة والنقاش - كما سيأتي - ويرى المجاهرة باعتبار العلوم الإسلامية سياقاً معرفياً أسطورياً يزعج المسلمين ويهز إيمانهم ، ولكن لا بد - كما يرى - من بناء مفاهيم جديدة مستمدة من الاحتياجات الجديدة كما فعل السلف، ويرى أن هناك مناطق عديدة في الفكر الإسلامي لا تمس ولا يفكر فيها مثل مسألة عثمان - رضي الله عنه - وقضايا جمع القرآن، والتسليم بصحة أحاديث البخاري والموافقة على الأصول التي بناها الشافعي، ويرى أنه يضع أساساً للاجتهاد وعقلانية جديدة⁽¹⁾ ، وهو يرى أن الوعي الإسلامي قد انشق فيما بين السنة والشيعه ، والوسيلة عنده ليست بالتوفيق بين الجانبين ولا الانتقاء منهما إنما الوسيلة نقد الطرفين وهو يعتنق "النقدية الجذرية" للطرفين وإسقاط كل الحجج التي بأيدي الجميع ، وبالتالي

¹ عيسى بلاطة ، توجهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر ، ص 89-90.

فإن النص السني مغلوط ومزور والنص الشيعي نص العدالة والعصمة مغلوط ومزور وأسطوري، والمطلوب أن يتحرر كل من الفريقين من نصه فيتوحدان (1) .

_الأهداف :

من أهم ما يهدف له أركان في كتاباته المكررة والمملة نزع الثقة من القرآن الكريم وقداسته واعتباره نصاً أسطورياً (2) قابلاً للدراسة والأخذ والرد. وهو يغالط كثيراً في معنى كلمة "أسطورة" ويقول : إنه يعاني من صعوبة هذه الكلمة على أسماع العرب الذين يربطون بين هذه الكلمة وبين الأكذوبة أو الخرافة، لكن ما هي الكلمة التي يستخدمها أركان في تعبيره عن القرآن باللغة الفرنسية التي يكتب كل كتبه بها .

إنه استخدم كلمة MYTHE وبالإنجليزية MYTH وكلتا الكلمتين تعني الخرافة أو الحكاية والكلمتان جاءتا من الكلمة الإغريقية MUTHOS وهي تعني في جميع اللغات الأوربية حكاية خرافية شعبية تتحدث عن كائنات تجسد - بصورة رمزية - قوى الطبيعة والوضع الإنساني (3) .

ثم إذا سلم بهذه الأسطورة - بزعمه - فإنها أولاً لم تصلنا بسند مقطوع الصحة؛ لأن القرآن - كما يقول - لم يُكتب كله في حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بل كُتب بعض الآيات ثم استكمل العمل في كتابة القرآن فيما بعد (4) وهذه من المغالطات التي

¹ رضوان السيد ، الإسلام المعاصر ، ص19.

² محمد أركان ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص22 وما بعدها.

³ محمد العربي الخطابي ، مقال بعنوان "الأسطورة الأصلية في رأي أستاذ جامعي" ، جريدة "الشرق الأوسط" 199/2/26.

⁴ محمد أركان الفكر ، الإسلامي نقد واجتهاد ، ص85-86.

يسوقها أركون بكل سهولة ويخلط فيها ما بين قضية الجمع وقضية الكتابة ، ويزعم أن الظروف السياسية هي التي جعلت المسلمين يحافظون فقط على قرآن واحد ويتركون ما عداه (1) .

ومن أجل أن يمهد لما يريد من إنكار القرآن سنداً في أول الأمر يدخل بعد ذلك إلى نصوص القرآن فيشكك في القصص والأخبار ويرى أن التاريخ الواقعي المحسوس هو الذي يحاكم إليه القرآن، فالأخبار والآثار التاريخية هي الموثوقة! ولنقرأ له هذا النص الذي يجد القارئ في كتبه كثيراً مثله ، يقول :

"ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس" (2) .

ويرى أن القرآن عمل أدبي لم يدرس كما يجب إلا من قِبَل ندرة أهمهم عنده "محمد أحمد خلف الله" عندما كتب عن القصص الفني في القرآن وقال إن القصة القرآنية مفتعلة، ويتحسر على عدم استمرار "خلف الله" ويذكر أن الأسباب التي لم تمكن "خلف الله" في عمله أنه راعى الموقف الإسلامي الإيماني أولاً ، وثانياً : لنقص المعلومات.

إذن فقد آل الأمر إلى أركون الذي سيهاجم القرآن؛ لأنه لا يراعي الموقف الإسلامي الإيماني لأنه مطلع على الأبحاث الجارية. ومع زعمه أنه يعرف الأبحاث الجارية التي كتبها فوكو

¹ المصدر السابق ، ص86.

² أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص23.

والحاحام دريدا ؛ فإنه يظهر للقارئ بشكل يجعله لا يثق في قدرة أركان ولا أنه فهم ما زعم فهمه من قضايا المعرفة ونقد اللاهوت ونظريات النبوية وما بعدها (12¹) .

ويعاني في عرضه للأقوال من عدم التوثيق أو القول الصحيح لما ينقل ؛ إذ يقلب كل قضية قرآنية أو تفسيرية أو سياق لعلم حتى يفسد المعنى ويلويه إلى ما يريد كما مر معنا في مسألة كتابة القرآن ، ومثال آخر يعرف الوحي بقوله : "إنه يُدعى بالتنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت" (2²) .

— معاني القرآن :

لو تجاوزنا قضية شكه في القرآن وردّه للسنّة من باب أولى فماذا يفسر به القرآن وكيف يفهمه، إنه يقول : "إن القرآن - كما الأناجيل - ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري ، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف" (3³) .

¹ انظر مجلة الحوار ، عدد 9 ، ص 117-118.

² الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 79.

³ تاريخية الفكر الإسلامي ، ص 299.

خلاصة الفصل :

يرى أركون أن القرآن والكتب السابقة تعاني من سياق واحد ، ويضع القرآن مع الأناجيل في مستوى من الثبوت والدراسة واحد ، وبرى أهمية النقد والتجديد. وعمله هذا النقدي السلبي النافي - الذي يمسح كل الحقائق وكل المعاني - لا يمكن بحال أن يكون مذهباً فكرياً بديلاً ؛ بحيث يحل محل شيء من الفرق أو الجماعات التي وجدت على الساحة الإسلامية وليس بأسلوب يمكن قبوله من قبل السنة أو الشيعة؛ ذلك أنه يلغي الجميع ويرى العدمية⁽¹²⁶⁾ التي يقدمها هي البديل أو التجديد ، فالشك والجحود بكل شيء لن يكون أبداً بديلاً للإيمان ، إذ هذا العدم لا يكون ديناً ولا يبي خلقاً .

وهو يرى - مع هذا - ضرورة النظام في حياة الناس ويرى أهمية القوانين وهذه القوانين عنده تنشئها الضرورة الاجتماعية ، لكن أي مجتمع وأية قوانين ، أما المجتمع فلا يرى أركون أن يكون للإسلام سلطة عليه؛ لذا فليس للإسلام أن يسن أي قانون في ذلك المجتمع إذ ليس للإسلام في نظره أي قانون ولا علاقة بالوجود ، وهو قد بذل وعصر كل سمومه وآفات الملحدون في الغرب لينكر المصادر أولاً ثم لو افترض إثباتها فليس لها حقائق ولا معاني تمس الناس ، ثم إذا فهم منها معاني فتلك المعاني جاءت للحاجة والضرورة ؛ لأنه لم يكن هناك قوانين في المجتمع.

¹ رضوان السيد ، الإسلام المعاصر ، ص19.

وقد علق أحدهم على نمط تفكير أركون وأسلوب تعامله مع النصوص فقال : إن تجديدية أركون هي تجديدية عدمية ولا نحسب أن مسلماً عاقلاً يهتم لقراءة أركون النافية (1) وهذا ملخص لبحث مطول يتناول كتب ومقالات أركون ، ومع أن أعماله غير معقولة لكن - ويا للأسف! - إن الذي يتحكم في سلوك وأفكار العالم الإسلامي اليوم هو (اللامعقول) لهذا يحتاج إلى بيان .

¹ رضوان السيد ، نفس المرجع.

الفصل الثاني:

خلفيات محمد أركون في

قراءته للتراث الإسلامي

تمهيد:

ينتمي محمد أركون إلى خط فكري نقدي توضّحت أطره ومعالمه على اثر السيطرة الاستعمارية لدول الغرب على المنطقة العربية ومحاوله شعوب المنطقة التحرّر منها، فكانت هناك جماعة تروم التحرير الفكري متهمة الخط السياسي بعدم قدرته على القيام بالأمر ما لم تمر تلك الشعوب بالتحرير الفكري، وأركون واحد من أولئك الذين حملوا الدين الإسلامي مسؤولية ردّة الشعوب عن ركب التحرّر أو التفاوت فيما بين ذلك؛ لأنّ الدين بحسب ما يرى هو دين الفقهاء لا دين النبي محمد. ترجع أسباب ذلك إلى البنية الفكرية لهؤلاء المفكرين إذ درس أغلبهم في أوروبا، أو تأثروا بأساتذتهم ممن درسوا هناك في وقت كانت أوروبا تشهد ثورة تنويرية كما أطلقوا عليها ضد الكنيسة في محاولة لانهاء زعامتها للعقل الأوربي.

تبّى 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 الاوربي الحديث لتبيان التفاوت التاريخي فيما بينهما من خلال تطبيق جميع المناهج والمصطلحات والعلوم الحديثة، ويحاول أركون أن يتعد في مشروعه عن الانحياز لمذهب أو عقيدة ضد أخرى؛ لأنّ مشروعه كما يراه هو مشروع تاريخي وأنتربولوجي في آنٍ معاً، ومهمته إثارة الأسئلة لكلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وعن علاقة مشروعه بالحدّثة فإنّه أراد أن ينشئ فكراً إسلامياً حديثاً له مرجعياته العلمية والتي تكتشفها أهمّ المناهج التي اعتمدها، إضاءة على هذا

المشروع، ومحاولة متواضعة للوقوف عند أبرز حيثياته.

استقطبت طروحات محمد أركون النقدية الجديدة دراسة عدد من الكتاب والباحثين مما حفزنا لإلقاء الضوء على الجانب التاريخي من طروحاته المحيرة والمثيرة للتفكير لاسيما وهو يجد نفسه مؤرخاً وباحثاً، لا فيلسوفاً ولا عقائدياً، وقد حاولنا في هذا البحث تقويم القراءة الأركونية للتراث ومحاولة فهمها، فيما إذا كانت أقرب إلى الإيمان أم نقيضه، وهل هي حقاً تجديد للفكر الديني ليتلاءم مع العصر ومستجداته أم أنّها تمرد على الخطاب الإلهي وجنوح فكري، وإثارة للشك والشبهات . في أحسن حالات الظن .. ، و محمد أركون من خلال تنوع أفكاره كل هذا راجع إلى خلفياته العربية و الغربية التي احتك معها و تعلم منها .

المطلب الأول : خلفيات محمد أركون العربية الإسلامية :

لقد كانت لمحمد أركون خلفيات عديدة و متنوعة لأنه لا يوجد مفكر واحد أثر على أبحاثه و دراساته حيث يقول : " لم يؤثر علي أي مفكر بعينه " ، فلقد سيطر على البعض " ماركس " و البعض الآخر " نيتشه " ، و البعض الآخر " فرويد " و البعض الآخر " هيغل " أو " كانط " إلخ ...¹ ، فلقد تأثر بعلمهم و المنهجية المتنوعة بينهم أي من مادية إلى مثالية فعقلية و هكذا يحاول " زحرحة الأجهزة المفهومية القديمة باتجاه فضاءات جديدة للمعقولية و الفهم .

لقد تأثر محمد أركون بشخصية قوية و هو أبي حيان التوحيدي (922-1022) فلا يبدو أن محمد أركون تأثر بمفكر بعينه، إلا أنه لا مناص من اعتبار استثناء واحد بالنسبة لأبي حيان التوحيدي ميزتان:

1. التمرد الفكري ضد كل قسر أو إكراه على العقل و الفكر
2. رفض الانفصام بين الفكر و السلوك و بين العمل الفكري و المسار الأخلاقي العملي، و شاءت الظروف أن عاش كل منهما و عاين سوء فهم معاصريهما لهما. و في نظر محمد أركون يمثل أبو حيان التوحيدي إحدى اللحظات الأساسية في تاريخ الفكر الإسلامي و العربي. فالتوحيدي هضم الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري، بما فيها الثقافة الصوفية، بالإضافة إلى براعته في اللغة. يمكن القول أن أبا حيان التوحيدي كان يتميز بالقلق الاستمولوجي (المعرفي) مما جعله يمر باستمرار من علم إلى آخر.

¹ محمد أركون ، الفكر الإسلامي (نقد و إجتهد) ، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ص : 253 .

كما تأثر أركون بعالم و فيلسوف كبير هو "ابن رشد" (520هـ-1126م) حيث أن أركون يرى أن ابن رشد معيار للفكر الإسلامي و لكن يأسف على جوانب أخرى من حياته ، و تأثر أركون بإبن رشد في عدة أوجه حيث أن كتب اركون كلها ليست إلا محاولة يائسة وشبه بطولية لتجديد فهم الإسلام لاضاءته من الداخل والخارج وجعله قادرا علي التصالح مع الحداثة والعصر. كلاهما يحاول ان يدخل المسلمين في الحداثة والعقلانية ويقنعهم بان الفلسفة ليست مضادة للدين اذا ما فهمناها علي حقيقتها واذا ما فهمنا الدين علي حقيقته ايضا. ولكن هنا تتوقف أوجه الشبه ويزغ خلاف كبير بين الرجلين. فابن رشد كان يعيش في عصر لا يسمح بحرية التفكير إلا الي حد معين. وأما أركون فيعيش في العصور الحديثة ويدرس في كبريات الجامعات العالمية من أوروبية وأمريكية ويخالط اكثر الأوساط الفكرية طليعية في الغرب. وبالتالي فمنظوره للدين أوسع بالضرورة من منظور ابن رشد علي الرغم من أهمية هذا الأخير في عصره. فابن رشد ، علي الرغم من عبقريته، ينتمي الي الفضاء العقلي للقرون الوسطي، هذا في حين ان اركون ينتمي الي الفضاء العقلي للحداثة. وشتان ما بين الفضائين! هناك مسافات ضوئية بينهما.. فكل ما كان ممنوعا التفكير فيه في عصر ابن رشد، بل وكل ما لم يكن يخطر علي البال، اصبح مباحا ومشروعا في عصرنا الراهن.

لكن قبل ان يتحدث اركون عن هزيمة ابن رشد متحسرا نجده يقدم صورة عامة عن الساحة الفكرية العربية الإسلامية ويقول: لقد حصل انقسام في هذه الساحة بدءا من القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي بين العلوم الدينية أو النقلية والعلوم العقلية أو الدخيلة. ولم تنج الأولي كليا من بعض تأثيرات الثانية. ولكن حرية الحركة التي كانت تتمتع بها هذه الأخيرة حجت من قبل الأولي حتي

خنقتها في نهاية المطاف وقضت علي العقل والفلسفة كما سنري لاحقا. وهنا تكمن مأساة ابن رشد والمصير الأسود الذي لاقاه في الجهة الإسلامية.

لقد حصل الاختلاف بين الطرفين، أي بين أتباع العلوم الدينية/وأتباع العلوم العقلية حول المسألة

الاساسية التالية: المكانة المعرفية للعقل ومدى استقلالته بالقياس الي النقل. فالفقهاء عارضوا هذه

الاستقلالية واعتبروها ابتعادا عن الدين أو حتي خروجا عليه. ثم ازداد هذا الانقسام حدة بعد حصول

عملية الترجمات الكبرى للفلسفة الاغريقية الي اللغة العربية. ومعلوم ان هذه الفلسفة جذبت اليها

الكثيرين من مثقفي العرب والمسلمين حتي شكلت تيارا قويا في عهد المأمون بشكل

خاص (813هـ. 833م) ، ثم في عهد البويهيين ابان القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. عندئذ بلغ

الفكر العربي الإسلامي ذروته وشهد عصره الذهبي.

وهكذا، وعن طريق التوتر الحيوي والصراعي الخلاق بين أتباع العقل الديني وأتباع العقل الفلسفي،

نتجت الأعمال الأدبية والفكرية الكبرى للإسلام الكلاسيكي. واستمر هذا الابداع حتى وفاة ابن

رشد عام 1198م بالنسبة للفلسفة وموت ابن خلدون بالنسبة لدراسة التاريخ والعمران والحضارات

ونقد مختلف أنواع المعرفة عام 1406م¹.

وعلي مسافة ثمانين عاما من الزمن أقام ابن رشد مناظرة فكرية عالية المستوى مع سلفه الكبير

الغزالي الذي كان قد توفي عام 1111م. ومعلوم ان الغزالي كان مدافعا كبيرا عن العقل الديني ولكن

المنفتح الي حد كبير علي المكتسبات الأكثر رسوخا للعقل الفلسفي. في تلك المرحلة من التاريخ شهد

¹ -الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت: 1996م) ، ص 79 .

الفكر العربي الإسلامي ذروة نشاطه وابداعه. فيها ظهرت شخصيات كبرى كالمحافظ الذي توفي عام

869هـ، وابي حيان التوحيدي 1023م، والغزالي نفسه، وفخر الدين الرازي الذي توفي عام

1209م، وابن عقيل، وابن تيمية وآخرين عديدين..

ويري محمد اركون انه ينبغي ان نخصص هنا ذكرا خاصا لابن حزم الاندلسي 1064م الذي فرض

العقل من خلال المذهب الظاهري الذي أسسه ولم يدم طويلا. وبمجرد زوال مذهبه الفكري بسرعة

يشكل أكبر دليل علي شراسة المعركة التي خاضها المدافعون عن العقل النقدي في الإسلام ضد

التقليديين من أتباع العقل المقيد أو المستعبد من قبل الفقه والعلوم الدينية. وهم الأكثرية في الواقع.

وهم الذين انتصروا في نهاية المطاف. وهم أسلاف بن لادن والظواهري والزرقاوي والقاعدة حاليا.

وبانتصارهم قضى علي العقلانية الفلسفية في أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. لهذا

السبب نقول بانه ينبغي تجديد مناهج التعليم في كل الدول العربية والإسلامية بل وقلبها رأسا علي

عقب. وإلا فان العاقبة وخيمة ولن نخرج من المغطس الذي وقعنا فيه¹..

ثم يردف اركون قائلا: لقد لعب الفلاسفة العرب المسلمون دورا حاسما في بلورة الموقف العقلاني

النقدي الحر الذي أدي لاحقا الي ظهور المثقف في أوروبا بالمعني الحديث للكلمة: أي المثقف الذي

يتمتع باستقلالية الروح وحب الاستكشاف والفضول المعرفي وكذلك حب النقد والاحتجاج والمعارضة

باسم العقل فقط. لقد نجحوا في بلاد الآخريين وفشلوا في أرضهم الخاصة بالذات. وهنا تكمن مأساة

العالم الإسلامي المستمرة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا.

¹ -الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة: هاشم صالح، (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: د.ت) ، ص22-23.

وبالإضافة الي الأسماء التي ذكرناها علي هذا النوع من المثقفين النقديين والعقلانيين ينبغي ان نشيد بكبار المعتزلة: كابن كلاب، والنظام، وبشر بن المعتمر، وعبد الجبار، وسواهم.. هذا دون ان ننسي الفلاسفة الكبار كالكندي والفارابي وابن عدي ومسكويه وابن سينا الخ..

مالذي حصل بعدئذ؟ ولماذا انقطعت كل تلك الحركة الفكرية والحضارية والتنويرية الرائعة؟ علي هذا

السؤال يجيب صاحب نقد العقل الديني التقليدي في الإسلام قائلًا: بدءا من القرن الخامس

المجري/الحادي عشر الميلادي أخذت الساحة الثقافية العربية الإسلامية تضيق وتتقلص وتشنح

وتغلق علي ذاتها. وكان ذلك مع وصول السلاجقة الأتراك الي الحكم وتأسيس المدرسة بالمعني

التقليدي السكولائي للكلمة ثم ترسيخ المذاهب الأربعة التي فرضت الارثوذكسية السكولائية للفكر

الديني علي الجميع. وهذه الارثوذكسية الصارمة التكرارية والاجترارية هي التي سادت عصور الانحطاط

وهي التي راحت تقضي تدريجيا علي العلوم العقلية باعتبار انها دخيلة أو أجنبية مشبوهة من قبل

الإسلام الصحيح أو الارثوذكسي. وما حصل في جهة الإسلام السني من جمود وتقوقع حصل في

جهة الإسلام الشيعي بعد ان استولي الصفويون علي ايران ورسخوا فيها الارثوذكسية الشيعية في

مواجهة الارثوذكسية السنية. وهكذا انتهت الحيوية الابداعية للإسلام الكلاسيكي واصبحت نسيا

منسيا.. ودخلنا في عصر المذاهب والطوائف التي تخشي بعضها بعضا وتكفر بعضها بعضا. ولا يزال

هذا الموقف سائدا حتي يومنا هذا حيث يرفض الاصوليون المعاصرون العلوم الحديثة للغرب بحجة

محاربة الغزو الفكري الهدام. وأكبر دليل علي ذلك ما حصل لاركون شخصيا في السبعينات

والثمانينات من القرن الماضي. فعندما كان يذهب الي بلاده الاصلية الجزائر لحضور مؤتمرات الفكر

الإسلامي ما كان يستطيع ان يلفظ اسم ابن رشد أمام الحاضرين من علماء الدين إلا بالكاد. كانوا فوراً يصفعونه في وجهه قائلين: ومن هو ابن رشد هذا؟ انه زنديق منحرف خارج على الإسلام! ونحن لا نعتد بأمثاله ولا نعترف. ثم يعلق اركون قائلاً: نعم لقد سمعت بأذني هذه الادانات القاطعة لفيلسوف قرطبة الكبير من قبل أسياذ الفكر الإسلامي المعاصر وأقطاب التيار الظلامي الذي ولد بعد عشر سنوات فقط الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكل الرعب والمجازر التي خلفتها وراءها¹.

ابن رشد: ليس له حظ في عالمه العربي الإسلامي. الفقهاء المالكيون يدينونه في عصره ويصقون علي وجهه في المسجد الكبير أمام كل الناس، وفقهاء عصرنا يفعلون نفس الشيء وتمتقع وجوههم ما ان يذكر اسمه مجرد ذكر.. وفي ذات الوقت يتلقف الغربيون كلامه ومؤلفاته ويترجمونها وينون عليها هضنتهم المقبلة. ثم يسألونك بعد كل ذلك: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

يقول اركون بما معناه: هذا الرجل العظيم الذي اضطهدوه في أواخر عمره وأهانوه لم يكن شخصاً عادياً. وإنما كان ينتمي إلى عائلة عربية إسلامية عريقة في الأندلس. فجدّه كان قاضي قضاة مثله ولذلك يقال ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد. وبالتالي فلم يكن فيلسوفاً فقط وإنما عالماً متبحراً في الدين أيضاً. ولكنهم لم يغفروا له اهتمامه بالفكر الفلسفي والتعمق فيه. ومعلوم أنهم كانوا ينظرون شزراً إلى الفلسفة آنذاك ويعتبرونها من العلوم الدخيلة علي الإسلام تماماً كما فعل فقهاء المشرق بعد ادانة الغزالي لها. وكان مجرد الاهتمام بها يعتبر سبة أو شتيمة إلى درجة انه سادت في الكتب الصفراء الموروثة عن عصور الانحطاط العبارة التالية: كان يتفلسف لعنه الله..

¹ محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (دار الساقي، بيروت: 2008 م)، ص 122.

ثم يردف صاحب نقد العقل الإسلامي قائلاً: لقد همشت مؤلفات ابن رشد في العالم العربي والإسلامي كله نظراً للصراع المحتدم بين العقل الديني والعقل الفلسفي وانتصار الأول على الثاني طيلة عصور الانحطاط السكولائية، أي التكرارية الاجترارية الفارغة من أي نبض أو ابداع.¹ وسبب فشله لا يعود إلى ضعف تفكيره وقوة تفكير خصومه وإنما إلى بعد سوسولوجي لا حيلة له به وهو: ان البيئة الإسلامية في ذلك الوقت لم تكن محبذة للعلم والمعرفة العقلانية بعد ان افتقرت وغرقت في الدروشة والتصوف والفتاوي الفقهية الضيقة.

المطلب الثاني : خلفيات أركون الغربية

ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فوريه و هم الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية و منهجية في الفكر الفرنسي. و محمد أركون أحدث ثورة مشابهة في الفكر الإسلامي و العربي, مما ولد بينه و بين الاستشراق الكلاسيكي – الذي ظل مخلصاً للمنهجية الفلولوجية- صراعاً بيناً.

و محمد أركون قام بدراسات ألسنية و تاريخية و أنثروبولوجية و حاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. و هي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي. و أركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) و تعلم منه منهجية تحقيق و تدقيق النصوص و مقارعتها ببعضها البعض و دراستها على الطريقة التاريخية

¹ -محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (دار الساقى، بيروت: 1993م) ص 35.

الوضعية، و لم يكتف بذلك لا سيما و أن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي و

مطالعاته الواسعة. و هو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ.

و هكذا اهتم أركون بالتاريخ الوقائعي و التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي ، كما

أدخل في دراسته منهجية علم النفس التاريخي بالإضافة إلى علم الاقتصاد.

كون ريبب الفكر الغربي الحديث اعتمد على المصادر الغربية، وتأثر بروادها من الذين عالجوا

الظاهرة الدينية أمثال المتخصص في فقه اللغة ريجيس بلاشير، والمستشرق الإنكليزي وليام مونتغمري

واط، وتيودور نولدكه صاحب «تاريخ القرآن»، إضافةً إلى تأثره بمدرسة الحوليات الفرنسية¹.

تأثر أركون بـ«جينالوجيا» نيتشه، و«أركيولوجيا» فوكو، وحرص على درس مخاتلة النص وتفكيكه

وإتيانه من حيث لا يحتسب على النحو الذي شقّه دريدا، كما مارس الفلسفة بوصفها صداقة

للمفاهيم على طريقة دلوز متجاوزا تاريخها أو نظريتها الشمولية التي قبضت عليها نظرة هيغل

الشمولية.² أسس مفاهيم خاصة به مثل «المخيال» أو «اللامفكر فيه»، متجاوزا «اللاوعي»

الفرويدي. وربما كان مشروع أركون مختصا بخصائص ثلاث لم تتوافر بهذا الوضوح في مشروع آخر في

المرحلة العربية المعاصرة:

__ أولها: حين يؤلف أركون كتابا فإنه لا يطرح إجابة ناجزة، وإنما يخترق حصنا منيعا، أو يتهم

بدهية، أو يحدث إحراجا، ومن ثم يصحب طرح كتابه سيلا من النقد والتعليق والتعقيب، أركون

¹ جورج طرابيشي ، مرجع سابق ، ص 123 .

² انظر: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، 55.

يمارس الفكر لا بوصفه مدرسة وإنما بوصفه حدثاً يولد أحداثاً. كتبه ليست مغلقة، ونصوصه ليست منجزة، وورشته لم تغلق بابها معلنة انتهاء معضلة أو طرح إجابة، يتّضح هذا بقراءة المراجعات النقدية على مشروع أركون ممثلة بأبحاث المفكر اللبناني علي حرب الذي يتقاطع مع أركون في مفاهيم فلسفات الاختلاف غير أنه يخالفه في الإجراءات والتمرينات والمساءلات والاقتراحات.

ليس صحيحاً أن أركون صاحب مشروع لم ينجز، بل الإنجاز يخالف آليات أركون نفسه، فإنجاز مشروع أركون هو هدمٌ لمشروعه. لأنه آمن بأن مهمة الفلسفة ليست أن تطرح أجوبة بقدر ما تثير الإحراج عبر إجادة نحت الأسئلة المضيفة المزلزلة.. أسئلة علمية ضمن أدوات ومفاهيم لا ضمن غضب أو رفض محض.

— ثانياً: تجاوز أركون الأداة «الفيلولوجية» المعتمدة على الرواية، ليتدخل في التاريخ بوصفه مستودع وثائق تحتاج إلى فحص، إنه ينطلق من اطلاعه التاريخي لجمع الوثائق التي تمكنه من فحص تاريخ القطائع أو التحولات في التاريخ العربي، هذا الحفر في طبقات الحقيقة الاجتماعية المؤسسة للدوغمائية الاجتماعية أكثر تأثيراً، لهذا اختار مجموعة محددة من النصوص لقراءتها ومساءلتها وفحصها، كما في كتابه المهم «تاريخية الفكر الإسلامي».¹ التاريخ لديه حمّال وثنائق والمؤرخ والناقد إنما يقتنص الوثيقة التي يحتاجها ضمن أدواته النقدية وعدّته المفهومية كما فعل ميشال فوكو.² هذه الخاصية لدى أركون تميّزه عن المؤلفات النقدية التي شاعت منذ أواخر السبعينات من القرن الـ20.

¹ محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، 104.

² ميشال فوكو: مفكر فرنسي عاش بين (1926-1984م)، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، شغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس، يقول جورج طرابيشي: «توقف عند الحدود غير المعروفة كثيراً بعد بين الاستمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة»، انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، 469، 470.

__ ثالثاً: لم ينتم أركون كما في حديثه عن حياته إلى أي أيديولوجيا سائدة في شبابه آنذاك، سواء شيوعية أو إسلامية أو عروبية، بل عجنته الورش الأكاديمية واستفاد من علاقاته بالفلاسفة آنذاك، ومنحته فرصة الإقامة في باريس، ومن ثم مهمة التدريس في السوربون قدرة فائقة على ركوب موجات الحداثة الفائقة التي عاصرها في عزّ شبابه وفي عزّ وهجها، مما أسهم في تشكيل مؤلفاته وأبحاثه واقتراحاته وإحراجاته ومفاهيمه العتيدة.

من الصعب اختزال صخب أركون وحياته التي تجاوزت الـ 80 عاماً، ومؤلفاته التي تربو على الـ 30 كتاباً في زاوية مختصرة، غير أن هذا المفكر يستحق أن يكون ضمن مواقع الدرس والتحليل باستمرار، لأنه مفكّر راهنٌ ولا يلبث أن يجدد راهنيته رغم رحيله. كان محارباً على جبهات عدة، قبل موته كان معجباً بمقولة كررها كثيراً يرويها عن عبد القادر الجيلاني: «نازعُ الحق بالحق للحقّ»، لقد أخذته كثيراً فضاءات التصوّف وسُفّ الوجود .

هذا المفكر الذي دائماً ما يشار إليه على أنه عدو للإسلام، يعتقد أن الإسلام يمتلك عبر طريقه التاريخي الممتد، مراجع فكرية عظيمة ومهمة، كما في حيازته قاعدة من الثروات والإمكانات البشرية، التي يمكنها بشكل فاعل أن تسهم في صناعة فلسفة إنسانية، يمكنها خلق مناخ يتلاءم مع روح العصر، وهي بلا شك فلسفة ناتجة عن تمازج ثقافي حضاري إبداعي، وهو ما أشار له في كتابه (الإسلام والأنسنة) .

فأركون من هذا المنطلق لا توجد لديه منهجية ضدية للإسلام كدين، بل يعتبره إسلاما تاريخيا، يتم التعامل معه وتفكيكه بمناهج علمية حديثة، مكنته اطلاعاته على نتاج مفكرين غربيين من خلق وتوسيع الأفق الثقافي، والحقل الذي يخضع لبحثه، ومن هؤلاء الذين تأثر بهم أركون «فوكو» و«بورديو»، ونجد هذا التأثير في تقديم منهجية جديدة لفهم الإسلام.

أركون الذي عرف بنضاله في تفكيك الهيمنة والاستعلاء، عمل على خطين متوازيين كما يقول مترجمه هاشم صالح، والذي عني بترجمة أكثر أعماله إلى العربية، هذان الخيطان هما نقد العقل العربي الإسلامي ومن جهة أخرى نقد العقل الغربي الاستشراقي، معتبرا أن لكل عقل هيمنته واستعلائه، فإن مارس العقل الغربي هيمنته عن طريق الاستعمار، فإن العقل العربي له استعمار آخر، ساحته الكبرى هي الإنسان العربي من الداخل، وفي نظر أركون أن الأخير منهم هو الذي مازال يمارس هيمنته، في حين تحررت الشعوب من استعمارها، بقيت مستعمرة من الداخل¹.

ربما تكون هذه النزعة لدى أركون نتاج ذاكرة طفولته، فهو البربري الذي تعلم العربية والفرنسية، في محاولة منه للتأقلم مع ما حوله، وهو الفقير الذي أراد والده أن يخرج من المدرسة ليمسك «البقالة»، غير أن تدخل عمّه العربي، الذي كان متصوفا، منحه فرصة لإكمال دراسته، لذلك حرص أركون على إهداء أكثر كتبه أهمية وهو «نقد العقل العربي» إلى عمّه وأبيه .

¹ محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، مرجع سابق، ص 39 .

خلاصة الفصل :

ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فورييه و هم الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية و منهجية في الفكر الفرنسي. و محمد أركون أحدث ثورة مشابهة في الفكر الإسلامي و العربي, مما ولد بينه و بين الاستشراق الكلاسيكي - الذي ظل مخلصا للمنهجية الفلولوجية- صراعا بينا.

و محمد أركون قام بدراسات ألسنية و تاريخية و أنثروبولوجية و حاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. و هي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي. و أركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) و تعلم منه منهجية تحقيق و تدقيق النصوص و مقارعتها ببعضها البعض و دراستها على الطريقة التاريخية الوضعية, و لم يكتف بذلك لا سيما و أن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي و مطالعاته الواسعة. و هو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر, لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ.

الفصل الثالث:

المشروع الفكري عند

محمد أركون

يتناول هذا الفصل ابرز ملامح عقل ما بعد الحداثة (العقل المنبثق الجديد) الذي يمثل غاية المشروع الاركوني (نقد العقل الإسلامي) و الإسلاميات التطبيقية ، كما تحمل وتعكس وتعبّر ، في ذات الوقت ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن ، و لما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها و إعادة إنتاجها ، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون ، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها ، دون التقييد بوجهات النظر السائدة .

المبحث الأول : قراءة محمد أركون للتراث العربي الإسلامي

يعد المفكر العربي محمد أركون صاحب مشروع فكري يهدف من خلاله إلى نقد العقل الإسلامي، لا سيما في شكله الأرثوذكسي كما أنتجته العقلية الدوغمائية. وهو لا يهدف من خلال نقده للعقل الإسلامي إلى الكشف عن خطأ بعض المعارف والأفكار وصواب أخرى. كما لا يهدف إلى تصنيف المذاهب والتيارات والعمل على نقضها، بل إنه يهدف إلى كشف آليات اشتغال الخطاب، وتحليل الأنظمة المعرفية، وفحص أسس التفكير. فلطالما بقي العقل الإسلامي عاجزاً عن ارتياد آفاق معرفية، وتأسيس ميادين معرفية جديدة. وهذا ما يفسر أزمته بالذات، كما ينم عن محنة داخل الثقافة الإسلامية أصبح معها نقد العقل الإسلامي مسألة ضرورية، تقتضي محاكمته عن طريق فحص مسلماته، وتحليل بنياته، ومراجعة الكيفية التي يشتغل بها.

ولا يمكن فهم المشروع الفكري لمحمد أركون إلا إذا عرفنا موقعه داخل الساحة الأوروبية، تجاه المستشرقين والمنهجية الاستشراقية؛ فهو في صراع مباشر معها، ولكن صراع منهجي وإبستمولوجي . هكذا نجد أركون يعيب على المستشرقين عدم الأخذ بكل الإمكانيات المعرفية والمنهجية التي تتيحها لنا العلوم الحديثة. فهو يعيب عليها عدة أمور:

"أ- غيابها عن المنجزات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، وبالأخص مفهوم الإبستما الذي طوره فوكو ، و الذي من شأنه أن يساهم في تقديم قراءة نوعية للتراث العربي الإسلامي .

ب- إهمالهم لحيز اللامفكر فيه. ويقصد (منظومة الدلالات الحافة والمحيطة أو الثانوية التي تنير إشكالا كبيرا في الخطاب الديني باللغة العربية، مثل: أسطورة وتاريخية وبنية وخطاب...).

ج- تقديمهم للقصص القرآني والحديث النبوي والسير على أنها تشكيلات استدلالية-عقلانية، في حين أنها مدينة جدا لفاعلية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها". (1)¹

وبينما يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، ومن ثم تغلب عليه الرؤية الإسلامائية(الاستشراقية) التي تمهل حيز اللامفكر فيه وتنظر إلى القصص القرآني والسير النبوية على أنها تشكيلات استدلالية عقلانية، فإن أركون يعتقد " أن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي".²

هكذا فقد نبه أركون إلى أن العامل الميثي قد لعب دورا مهما في الدفع بعجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه. فقد ساهمت العناصر الميثية الزائدة والمضافة على سير الصحابة في تشكيل شخصيات نموذجية ، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام علي رضي الله عنه³ ، وكذلك الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر.

وقد أدى اهتمام أركون بالبعد الأسطوري والمجازي إلى تدعيم ترسانته المفاهيمية في مقارنة النص الإسلامي، بمفهوم المخيال (Imaginaire) الذي تمت بلورته في الأبحاث الأنثروبولوجية وعلم

¹الربيعو، تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1992، ص214.

²محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1987، ص210.

³المصدر السابق، ص177.

التاريخ الحديث. فهذا المصطلح يحتل أهمية مركزية في فكر أركون، الذي يستخدمه كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ. فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضا في هذه الحركة، وبخاصة في المجتمعات القروسطية حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد، وعموما في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية. إن كلمة مخيال ل Imaginaire هي غير كلمة خيال ل Imagination ، وإن كانتا تنتميان إلى نفس الجذر اللغوي. فالمخيال يتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، ويمكن استغلاله سياسيا وإيديولوجيا في اللحظات التاريخية العصبية. فهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية. هكذا نتحدث مثلا عن مخيال إسلامي ضد الغرب، أو مخيال غربي ضد الإسلام. فالمخيال هنا هو " عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لاوعي وكنوع من رد الفعل. بل ويوجد متخيل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانت أو بروتستانتى ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنة أو سني ضد الشيعة، الخ... كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي".¹

وفي هذا السياق يرى أركون أن علم الأنثروبولوجيا المعاصر يتيح لنا أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نط أسطوري، وهو ما لا يفهمه أو يقبله أناس العصور الوسطى. فالفكر الإسلامي لا يزال في نظره بعيدا عن مفهوم الأسطورة le mythe بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث، فهو يفهمها بمعناها

¹ محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ورد في كتاب : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، الطبعة الأولى 1993، ص 12.

القديم المكرس في اللغة العربية، معنى الخرافات والأباطيل. وما يجب الانتباه إليه هنا هو أن البعد الأسطوري أو الخيالي أو المجازي هو أحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم، بالإضافة طبعا إلى البعد العقلاني والاقتصادي والحسابي .

وقد رفضت النزعة الوضعية في القرن التاسع عشر الاعتراف بالبعد الخيالي والأسطوري للإنسان، ولذلك اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم. أما العلم المعاصر فهو يعيد الاعتبار إلى الأسطورة ويعتبرها إحدى الطرق لإنتاج المعرفة؛ فالأساطير المنتشرة عند شعب من الشعوب تكشف إلى حد كبير عن العادات والتقاليد والأخلاقيات السائدة فيه. بهذا المعنى فالأسطورة ظاهرة أنثروبولوجية تشترك فيها جميع الثقافات والشعوب. في هذا الإطار يرى أركون أن " الأسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات، وربما أكثر، هنا يكمن نقص الماركسية الرهيب، فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين - وهنا يتوقف ماكس فيبر على كارل ماركس - ".¹

إن الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية والاقتصادية، وإنما تسيره أيضا الصور الخيالية والأحلام الوردية. فكثيرا ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير إلى الشارع، لمجرد أن شخصا قد ضرب على وتر المخيال الجماعي، أو عرف كيف يحرك النواض الأساسية لهذا المخيال. والمخيال الإسلامي الذي حركه الخميني بشكل هائل هو من هذا النوع. ولهذا المخيال تاريخ يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي . وقل الأمر نفسه عن المخيال الذي تحركه الحركات الإسلامية الحالية بمجملها. هكذا

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 1992، ص 332.

وجب حسب أركون القيام بعمل تفكيكي للمخيال الجماعي الذي يستغله الإسلاميون في تجيش

الجماهير. إنه يريد أن يعرف " كيف نشأ هذا المتخيل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ".¹

لقد عرف الإسلام الكلاسيكي بروز عدة تيارات ومذاهب، قدم كل منها فهما معيناً للنص

التأسيسي الأول، وما انتصار التيار الإسلامي الحالي سوى نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية.

لذلك فالتعصب والانغلاق ليسا طبيعة أزلية في الدين الإسلامي الذي يتميز خطاب

القرآن فيه بالانفتاح والمجازية كما يؤكد أركون. هكذا فتحليل هذه العوامل التاريخية، ومعرفة الملامح

المحيطة بها، سيساهم لا محالة في تقديم صورة حقيقة على المخيال الجماعي الذي يقدمه الإسلاميون في

شعاراتهم وخطاباتهم النضالية.

إن الحركات الإسلامية " تشكل كما هائلاً من الاحتجاجات والمطالب والتركيبات الإيديولوجية

وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسة الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى

مقدرة كل إيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه. إن الآلية الوظيفية

التي يتحلى بها هذا المتخيل في المنعطفات التاريخية الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى

للتحليل والفهم والتفسير".² من ثم نرى أركون يؤكد على ضرورة طرح الإشكالية النفسية واللغوية

والأنثروبولوجية الخاصة بالمخيال الإسلامي، كما تبلوره الحركات الأصولية، التي شكلت بأدياتها

¹ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ المرجع السابق، ص 140.

² نفس المصدر، 126.

وخطاباتها المتراكمة طبقات هائلة وجد متماسكة، لا سبيل إلى تفكيكها والحفر في أعماقها إلا بالتسلح بالأدوات المعرفية والمنهجية التي تمدنا بها العلوم الإنسانية المعاصرة.

ويذهب أركون إلى تقرير نوع من التقابل بين الموقف العقلاني للعالم والموقف المخيالي. ويرى " أن

المخيال هو عبارة عن بنية أنثروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات، مهما

اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخة والمشروطة المكانية". (Cool) ومن ثم فلا توجد فروق في

نظره بين المؤمن وغير المؤمن، ذلك أن العجيب الخلاب أو الساحر الخلاب Le merveilleux

- - موجود لدى الاثنين. فالإنسان يسعى من خلال المخيال إلى البحث عن إشباع كل ما لا

يستطيع إشباعه في نفسه أو في عقله. فالمخيال بهذا المعنى مرتبط بالرغبة الشعرية الكامنة في النفس

البشرية، والتي يحاول من خلالها الإنسان تخيل كل ما يتجاوز قواه الخلاقة، أي ما يسميه أركون

"بالعجيب الخلاب". لذلك " ينبغي أن تتوجه كل جهودنا العلمية ودراستنا نحو تحديد بني المخيال

والخيال في الحضارة العربية الإسلامية".¹

هكذا يلتقي أركون هنا، في تأكيده على أهمية الخيال والمخيال، بأحدث النظريات في مجالي علم

الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ فعلماء أمثال بيير بورديو وجورج بالاندي وكاستر ياديس وجورج دوي

اهتموا كثيرا بالعامل الرمزي، ودوره في بلورة الوعي الجماعي وتحريك المسار التاريخي. "فالبنية الفوقية"

¹ محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص243.

لم تعد نتيجة ميكانيكية "للبنية التحتية"، بل أصبحت تمتلك استقلالية نسبية، بل وأصبحت أحيانا تشكل قوة مادية ودافعة لمختلف الأحداث التاريخية.

وفي هذا السياق نجد أركون يعتبر أن "العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر".¹ لذلك فهو يفضل استخدام كلمة فكر على كلمة عقل، ومن هنا يأتي حديثه عن الفكر الإسلامي أو تاريخ الفكر الإسلامي. فكلمة "فكر" هي أوسع مجال، ذلك أنها تشمل ثلاثة عناصر رئيسية:

1- العقل (بالمعنى الصارم للكلمة، أي المعنى الذي أعطي له الامتياز والحظوة خلال

تاريخ الفكر البشري لا سيما في الفلسفة والعلوم).

2- الخيال ((L, imagination).

3- الذاكرة (la mémoire).

من هنا فلا ينبغي في نظره الفصل بين هذه المستويات الثلاثة المكونة للتفكير البشري؛ فحين يشتغل العقل ويمارس فعاليته على مختلف المواضيع والأشياء، لا يمكن فصله عن الخيال الذي يقوم " بتغذية عمله وترطيب أجوائه " ². هكذا يتوجب إذن القيام بتحليل نفسي لبنية الروح البشرية وهي تنتج إبداعاتها وأعمالها، سواء أكانت فنية أم فلسفية أم أدبية أم لاهوتية،

من أجل ضبط آليات اشتغالها، أي الكشف في آخر المطاف عن مختلف المؤثرات المخيالية

¹ نفس المصدر، ص243.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، نفس المعطيات السابقة، ص240.

والنفسية والتاريخية... التي كانت تقبع وراء كل إنتاج أو إبداع تقوم به تلك الروح البشرية في لحظة تاريخية معينة.

نستشف هنا الأولوية التي يمنحها أركون لعلم النفس التاريخي، كفرع معرفي يساعد على موضعة النص أو الإنتاج الفكري ضمن الأجواء العامة التي كانت تطوقه وتحيط به؛ أي في آخر المطاف الفضاء العقلي (L, espace mental واللاهوتي والمخيالي الذي لا يمكن لأي إنتاج فكري أن يخرج عن نطاقه أو يتجاوز الإطار العام الذي يرسم له حدوده.

في هذا السياق يتحدث أركون عن " مخيال في مجتمعات الكتاب " تشترك فيه المسيحية واليهودية والإسلام. هكذا فكل تعاليم الديانات الثلاث ترسخ في الأذهان والنفوس حقيقة واحدة، هي كون " الله هو الذي يقول الحقيقة- القانون للبشر، وهو الذي يحدد الوسائل التي تمكن الإنسان من نيل النجاة الأبدية عن طريق إتباع الحق باستمرار ودون تخاذل أو تردد. فالحق واحد، مطلق، غير قابل للمناقشة ".¹ إن هذا الحق واحد، وهو صالح لكل الأزمنة والأمكنة ولكل البشر، كما أنه مطلق وغير قابل للمراجعة، ولا يقر بالنسبية ولا بالتاريخية ولا بالاستثناء؛ " وحده الله ، صانعه، يمكنه أن يكمله أو يراجعه أو حتى يستبدل به حقا آخر "² إن هذه الصورة المقدمة للبشر، والمعاشة من خلال الشعائر الدينية والفرائض المختلفة، ساهمت في تشكيل نوع من المخيال لدى "المؤمنين" بها، إلا أنه مخيال مفتوح ومنفتح سوف لن يلبث أن يحول عبر القوانين الفقهية-القضائية إلى مبادئ قسرية

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 209.
² محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سابق، ص 127.

وإكراهية، ستكون هي المرتكز الإيديولوجي لتشكيل المخيلات الاجتماعية لدى الأرثوذكسية والتيارات الأصولوية المتزمتة. وهكذا سيتحول الخطاب الديني المفتوح والمنفتح إلى مجموعة من القواعد الجامدة المنغلقة ضمن فهم واحد ووحيد، داخل هذا التيار أو ذاك، أو من منظور هذه الجماعة أو تلك. وسيتم استئصال الآيات من إطارها التاريخي لاستغلالها ضمن إطار وفضاء مغاير حتى تتمكن من تعزيز مسار إيديولوجي معين.

إذا أضفنا إلى هذه الصورة عنصرا آخر، هو الاعتقاد بأن ما قدمه الفقهاء والمفسرون الأوائل في العصور الكلاسيكية هي أشكال تأويلية نهائية، ستكون لدينا صورة لبنية ذهنية، ستتحكم في سلوك الفرد، وتزرع لديه مخيالا يوطر نظرتة لأناه وللآخر، وللمسائل الحيوية في حياته الفردية وعلاقاته بالجماعة.

إن ما يهدف إليه أركون في دراسته للمخيال، هو تقديم تفسير وتحليل وفهم للآلية الوظيفية التي يتمتع بها هذا المصطلح في قدرته على تحريك العواطف، وتجييشها في المنعطفات التاريخية الكبرى التي تعرفها المجتمعات الإسلامية. وهو يهدف أيضا من خلال هذا التفسير والفهم، تكسير تلك الازدواجية الوهمية التي توضع عادة بين "الإسلام" و "الغرب"، والتي ترتب عنها وجود مخيال غربي تجاه الإسلام ومخيال إسلامي تجاه الغرب. وهذين المخيالين غالبا ما يقدمان صورة سلبية عن الإسلام. وهذه الصورة المدمرة ناجمة عن تراكمات يحكمها منظور خاطيء لعلاقة الدين بالمجتمع والتاريخ. من

هنا " سوف يستمر الناس في هذا الخط مادامت الإشكالية النفسية واللغوية والأنثروبولوجية الخاصة بالمتخيل (المخيال) لم تفرض نفسها بعد على مراقبي الإسلام وشارحيه بالأمس واليوم " ¹.

هكذا، وفي إطار تحليله لمكونات ووظائف المخيال، نجد أركون يركز على النقاط التالية:

- الكشف عن الأسس التي تشترك فيها الأصولية في كل مجتمعات الكتاب؛ اليهودية والمسيحية والإسلامية. وذلك من خلال تقصي الأصول الثقافية والنفسية واللغوية التي تركز عليها هذه الأصوليات.

- التركيز بشكل خاص على الأصول التي تقدم عناصر خصبة لتغذية المخيال الإسلامي. ويمكن أن نقسم تلك الأصول أو المحددات إلى مصدرين أساسيين:

أولاً: الظاهرة القرآنية أو ما يسمى بالوحي، بالإضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.

ثانياً: الوقائع التاريخية والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين.

- العمل على تحطيم ذلك الجدار السميك الذي يوضع عادة بين الخطاب النضالي والإيديولوجي

للحركات الإسلامية، وبين الحقيقة التاريخية والعقائدية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. وذلك

بهدف الكشف عن التلاعبات التي تطال المخيال الموروث وتعمل على توظيفه إيديولوجيا وسياسيا.

من هنا يلح أركون على ضرورة القيام بعملية تفكيكية " للتركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة

¹ نفس المصدر، ص 127.

الجماعية والهلوسات الفردية، التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى مقدرة كل إيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه".¹

ـ الأنسنة الإسلامية عند أركون :

لا ينبغي ان تكون «نزعة الانسنة الاسلامية» محض موضوع دراسة وجدال أكاديميين حتى وان بدا الامر محصورا في الاطار الأكاديمي ومن خلال جهود فردية نظير جهود المفكر الجزائري محمد اركون. فالكلام على توافر مثل هذه النزعة، او انعدامه، اليوم وفي الماضي، انما يكمن خلف جل النقاش حول قضايا السياسة والدين والقضاء، فضلا عن الاعراف والتقاليد السائدة في المجتمعات او السياقات الاسلامية، على ما يؤثر اركون القول.

وفي ضوء ما جرى منذ الحادي عشر من سبتمبر (ايلول) الماضي، وما املى ذلك من تساؤلات واثار من اتهامات بحيث كاد كل ما يمت الى الاسلام يتقلص الى رمز كهف ما في افغانستان، امسى احياء نزعة الانسنة الاسلامية مطلبا ملحا في سبيل توكيد حقيقة ان الاكتراث بالشاغل الانساني لم يكن يوما بعيدا عن فضاء التفكير والنقاش العربي والاسلامي.

وهذا ما يحاوله محمد اركون في كتابه «معارك من اجل الانسنة في السياقات الاسلامية» الصادر حديثا (في ترجمة لهاشم صالح، وعن دار الساقى في لندن). وخلافا، اولاً لاصحاب الرأي الغربي المرجع، سواء كانوا من الملتزمين بتصوير للتاريخ مفاده ان النزعة الانسانية لم تزدهر الا في عصر

¹ نفس المصدر، 140.

النهضة، ام من المغرضين الناكرين بان الشعوب غير الاوروبية قابلة على العناية بمسألة كهذه، وخلافاً، ثانياً، للاسلاميين من اصحاب الدعوات «الجهادية» الانتحارية الذين لا يبصرون من دور للانسان سوى الانضواء في مسيرة حرب يعود اصلها، بحسبهم، الى عهد بعيد، فإن محمد اركون واستكمالاً منه لجهد اسبق واوسع، يجادل بان نزعة الانسنة وجدت وازدهرت في الفكر الاسلامي في القرن الرابع الهجري.

فقد هياً حكم الامراء البويهيين عهد ذاك وما رافقه من رخاء اقتصادي وازدهار فكري وثقافي لظهور فكر انساني الطابع، فلسفي ونقدي المنهج سابق على ظهور النزعة الانسانية لعصر النهضة، وهو العصر المتعارف عليه على انه عصر ازدهار تلك النزعة. بهذا المعنى فان اركون يجادل بان القطيعة المعرفية التي انجلت عن ظهور عصر الحداثة والتنوير في اوربا انما تعود اصولها الى ذلك العهد الاسلامي.

مزاعم استشراقية :

يعني اركون ان هذه القطيعة المعرفية انما حدثت في اوربا ما بين فريقين من دعاة الانسنة، الاول ديني، مستقى من الوحي، والآخر، علماني وإلحادي الطابع، لذلك فهو حريص على التنبيه على ان هذه القطيعة وان لم تحدث على هذا النحو في السياق الاسلامي، الا انها حملت مظاهر انقسام ما بين الديني، او الايماني من جهة، والفلسفي والنقدي، وان ليس إلحاديا، من جهة اخرى.

على ان اركون لا يرمى من وراء محاجة كهذه الى ارساء صلة توفيق صورية ما بين «الحداثة» او بالضرورة الغرب، والاسلام. فالجهد الذي يبذله في هذه الفصول، باحثا، ومحللا ومجادلا انما يتجاوز حدود ما تطلبه غاية التوفيق، سواء كانت سياسية الحافز والغرض، ام فكرية واكاديمية. وهو لو شاء التوفيق، في سبيل هذا الغرض الاخير، لكان من الأجدى له، وهو العامل في ميدان العلوم الانسانية، ان يجاري اتباع الفكر النقدي السائد في هذا الميدان ممن تغلب على جهودهم النزعة المضادة للانسنة، كما هو الامر عليه في اعمال المفكر الفرنسي الراحل ميشيل فوكو.

فأركون وان استفاد من مناهج هؤلاء، النقدية والتفكيكية، في قراءة التراث الاسلامي، فإنه في النهاية لا يجد مناصا من مجابهة مزاعمهم بأن «الانسنة» محض ظاهرة اجتماعية وثقافية تاريخية، تماما شأن مجابته الناكرين على المجتمعات الاسلامية خيرة «انسية» او اصحاب الايديولوجية الجهادية الناكرين هذه النزعة لاغراضهم الخاصة.

جدير بالاضافة ان اركون وان مال الى رد نزعة الانسنة الاوروبية الى اصول اسلامية، فإنه لا يسعى بذلك الى التفاخر والاعلاء من شأن الذات على ما يذهب بعض ممثلي الحركات السياسية الاسلامية، الذين كلما واجهوا اتهامات، ليست دائما صائبة، بانهم يدعون الى انعدام التسامح والانغلاق واستخدام العنف ضد ابناء المعتقدات الاخرى، سارعوا الى الاستنجاد بمزايا ومنجزات «العصر الذهبي» الذي، وللمفارقة، يقفون هم انفسهم ضد ما تعنيه وتمليه.

والحق فإن أركون وان جهد في البرهان على توافر نزعة الانسنة، ضد مسلمات غربية ومزاعم استشراقية، فان المعركة الرئيسية التي يخوضها انما تقع داخل اطار الفكر والنشاط الاسلاميين، وتحديدًا ضد من ينعتهم باصحاب واتباع «الايديولوجية الجهادية» بمختلف ألوانهم الذين طالما ادت تعاليمهم وانشطتهم الى وأد نزعة الانسنة الاسلامية منذ القرن الخامس الهجري وحتى اليوم.

— تداخل النواع :

من نافلة القول ان باحثا ومؤرخا نقديا شأن أركون لا يرى الى الخصم المعادي للنزعة المقصودة ككينونة ميتافيزيقة ثابتة، اذا ما عرفت تغيرا فان التغير يحدث على ظاهرها. على العكس من ذلك، فهو حريص على ان يرى مختلف الخصوم من «الجهاديين» في الحقول الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكل عهد. فهو يبين، مثلا، ان تراجع الظروف في حقول كهذه في القرن الخامس الهجري ادى الى نكوص نزعة الانسنة. اما في العهود التالية فإن التحاق العلماء والمؤسسة الدينية، عموما، ادى الى شيوع ايديولوجية الجهاد ضد ما يسمى بـ «كفار الداخل»، في حين ان سيادة المذهبية لم يثمر سوى انكفاء على الذات برر الفرقة والعداوة ما بين مختلف الجماعات الاسلامية.

وحتى في عهد حروب «التحرير الوطني» ضد الهيمنة الكولونيالية، فإنه عوضا عن الاستناد الى القيم الانسانية التي تنادي باستقلال الجماعات وحرية الافراد، جرى التوكيد على النزعات والعوامل

العصبوية والقومية الضيقة بما سوغ في النهاية تصوير نازع التحرر والاستقلال «جهادا» ضد «الكفار». طبعاً أركون لا يغفل حقيقة أن الهيمنة الكولونيالية إنما جرت تحت رايات قيم إنسانية تزعم بأنها تعمل في سبيل ترقية الأمم التي ما برحت بعيدة عن التمدن والرقى. وهذا ما جعل محاربي الاستعمار ينظرون بعين الشك والريبة إلى القيم والمعايير «الإنسانية» الغربية النسب.

— الأنسنة والديمقراطية :

غني كتاب أركون هذا. وما توزع فصوله على نمطين من المعالجة، الأول عام الطابع وعلى صلة مباشرة بالقضايا الراهنة، والآخر خاص وأكاديمي يعني بتحليل مركز ومفصل لنصوص تراثية معينة، إلا دلالة على أن أركون حريص على التوجه إلى الجمهور العام بقدر توجهه إلى جمهور أكاديمي خاص، وبما يمنح جهوده مصداقية ذلك من يشاء أن ينتقل النقاش إلى مدار الحياة العامة.

بلا شك أن الباحث الجزائري يوقن تماماً أن البرهان على وجود نزعة إنسانية إسلامية، وهو ما يستعرضه على وجه ضاف من خلال تحليله النقدي، مثلاً، لنص «الهوامل والشوامل» للتوحيدي ومسكويه، أو التاريخ لأسباب تراجع هذه النزعة لا يكفي لبعثها. وهو إذ يعي الأسباب الراهنة التي تعوق نشر قيم

نزعة الأنسنة الإسلامية، فإنه في النهاية يخلص إلى الربط الصارم ما بينها وبين النضال في سبيل تأسيس الديمقراطية وترسيخها: «هكذا نجد أن هناك علاقة صريحة، واضحة، بين النزعة الإنسانية وبين بناء الديمقراطية. وهذه العلاقة تعني ضمناً أن جميع المواطنين في كل المجتمعات البشرية هم

اشخاص متساوون، وأنهم يساهمون في مختلف مجالات فعاليتهم وتخصصاتهم في تشكيل الديمقراطية الانسانية والدفاع عنها. عندئذ ينبغي ان نحل التناقضات والصراعات التي كانت قد حصلت دائما وفي جميع الانظمة السياسية المعروفة حتى الآن ما بين انصار النزعة الانسانية الدينية وانصار النزعة الانسانية العلمانية.»

لا نحسب ان اركون يقدم اجابة عملية على هذا السؤال او انه يزعم تقديم اجابة كهذه اصلا. غير ان هذا لا يعني ان محاولة كهذه تلبث اسيرة الحض البلاغي الطابع، فما يفلح اركون في انجازه، من دون شك، هو التمهيد الى نقاش يتناول عددا هائلا من المسائل والقضايا المختلفة وثيقة الارتباط بمسألة الانسنة، وبما تدل المواجهات الدموية المتواصلة على ضرورة اهتمام كوني بها.

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية قراءة جديدة للتراث العربي

_ الإسلاميات التطبيقية بديلاً عن الإستشراق :

اولاً : مفهوم الإسلاميات التطبيقية :

-تعني الإسلاميات التطبيقية " قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات

الإسلامية و مطالبها الراهنة وذلك من خلال " تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية {والاجتماعية {

ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل⁽¹⁾. ويبين أركون كيف انه قد استوحى

تسمية الإسلاميات التطبيقية من كتاب لروجيه باستيد بعنوان : الأنثروبولوجيا التطبيقية وكيف إن

البحوث التي يقدمها تسير في الخط نفسه⁽²⁾. " فالإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية

{الأنثروبولوجيا التطبيقية { تنزل في إطار خلفية فلسفية لا استعمارية ، وهي خاصية علم الأناسة

الحديث والمعاصر الذي عدل معرفياً علم الإنسان وذلك بنقله من مجال النزعة العرقية المركزية التي

رافقت تاريخ ظهوره الأول إلى مجال المعرفة الموضوعية والشاملة . وبعبارة أخرى نقلت الأناسة

مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من اجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من اجل تحقيق

تصور صحيح عنه⁽³⁾.

(1) محمد أركون ، عبد الخالق، غسان إسماعيل و الإستشراق في مآله الأمريكي ، مجلة أوراق فلسفية، العدد -9-، ص 76
(2) محمد أركون ، هامش المترجم هاشم صالح، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 259 .

(3) أيضاً ، ص 2.

" إن الإسلاميات التطبيقية تنفصل تدريجياً عن الإسلاميات الكلاسيكية { الإستشراق } ،
تهدف الأخيرة ... إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي⁽¹⁾ وذلك
عن طريق تقديم بعض الدراسات عنه. " قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون
كولوناليون و تبشيريون وأساتذة جامعيون .
مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية
ورؤيتها . إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة ، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي
ولدت فيه . وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية ، ذلك إن تفسيراتها
وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للإسلام⁽²⁾ أما عن الإسلاميات التطبيقية : " فهي تدرس
الإسلام ضمن منظورين متكاملين :

أولاً : منظور علم الأديان المقارن الذي يجعل الإسلام يدرك خصائصه الذاتية وعلاقته بالأديان
الأخرى في ضوء جديد يؤدي به إلى أن يستبدل بموقفه الأفتخاري والمهجومي تجاه الأديان الأخرى ،
موقفاً متفهماً مقارناً بدرجة معقولة من الموضوعية .

وثانياً : منظور علوم الإنسانيات الحديثة والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد
التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته و زواله و ذلك

(1) أنظر: محمد اركون ، هاشم صالح ، الإستشراق بين دعائه ومعارضيه، ص 231
(2) أيضاً ، ص 231 .

من اجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم⁽¹⁾.

إذ يرى أركون أن الفكر الإسلامي يستمر في الارتكاز ، والى حد كبير ، على المسلمات المعرفية (أبستمي) للقرون الوسطى . وذلك انه يخلط بين الأسطوري والتاريخي ، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية و الدينية ، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن و المسلم على غير المسلم ، وتقديس اللغة⁽²⁾ إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات فهي ترجح تعددية المناهج الفاحصة من اجل تجنب أي احتزال للمادة المدروسة . ويبين أركون بأن ظاهرة الإسلام ومنذ نشأتها قد ارتبطت بكلام أصبح نصاً لذلك فعلى عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام كأدين هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا بد من دراستها بكليتها ، مثل العامل التاريخي أي دراسة تطور المجتمعات الإسلامية ، والعامل السوسيوولوجي أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين ، والعامل النفساني والبيسيكولوجي (الفردية والجماعية) والعامل الثقافي (فن - أدب - فكر). بالإضافة إلى كل هذا فإن أركون يرى ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي والذي يتضمن دراسة اللا مفكر فيه⁽³⁾ ضمن الفكر الإسلامي . إن مشكلة اللا مفكر فيه في الفكر

(1) محمد أركون ، ترجمة صياح الجهميم ، ط(2) ، نافذة على الإسلام ، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1997 ، ص 11 .
 (2) محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 55 . و يقصد أركون بتقديس اللغة هنا ، هو إن اللغة العربية لما كانت لغة للقرآن الكريم و القرآن مقدس عند المسلمين مما جعل اللغة العربية مقدسة عندهم على الرغم من كونها لغة بشرية .
 (3) اللا مفكر فيه : هو مصطلح أشاعه هيدغر ، حيث بين في كتابه (ماذا ندعو تفكيراً ؟) بأن اللا مفكر فيه هو لا يمثل نقصاً في المفكر ، بل اللا مفكر ليس هو كذلك دائماً إلا من حيث انه لا مفكر . وهو أشبه بذلك النوع من الخطأ الذي لم يصبح بعد حقيقة أو من اللا فهم الذي لم يسر بعد

الإسلامي كما كان ممارساً منذ بداية القرن التاسع عشر تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومياً . إلا إن أركون يبين أن الاكتشاف المتدرج للحدثة سوف يجبر العرب و المسلمين على التساؤل أكثر من أي وقت مضى حول النقاط الثلاثة التالية :

(1) المنسي (2) المتنكر (3) و اللا مفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص وذلك لأن المسافة الإبستمولوجية (المعرفية) مابين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلها في هذا القرن العشرين . إلا إن أركون يذكر لنا أن مشكلة العرب والمسلمين أنهم يعانون من نقص في عملية الدمج بين موقف ماضوي همه المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية وبين الانفتاح على الحدثة المادية فقط من دون محاولة الانفتاح على البعد الآخر من الحدثة أي الحدثة الدستورية و الثقافية على الرغم من إنها هي السبب في ازدهار وتطور ما يسميه أركون بالحدثة المادية أي التكنولوجيا و السلع والصناعات الحديثة ، لذا يدعو أركون إلى أن تتأمل الإسلاميات التطبيقية هذه الحالة مستخدمة كل وسائل التفحص التاريخي و السوسيولوجي و الإنتولوجي و الألسني (اللغوي) و الفلسفي . ومن هنا يرى أركون أن هنالك مهمتين تفرضان نفسيهما في آن واحد ، ألا وهي تحديد معنى كل من التراث والحدثة . إذ يشير أركون إلى عدم إمكانية إقامة روابط حية مع التراث ما لم نضطلع بمسؤولية الحدثة كاملة و بالمقابل فانه لا يمكن لنا المساهمة في إنجاز

على طريق التأويل . إن اللا مفكر فيه عند أركون هو ليس إلا تراكمًا للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية . أنظر : صفدي ، مطاع ، نقد العقل العربي ، الحدثة ما بعد الحدثة ، ط(3) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1990 ، ص 168 . وأنظر : أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ترجمة : هاشم صالح ، ط(2) ، مركز الإنماء القومي،الدار البيضاء، 1997، هامش للمترجم هاشم صالح ، ص 18

الحدثة بشكل ابتكاري ، إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي و التراث الميثولوجي (الأسطوري) . لذلك ففي نظر اركون لا يمكن تعريف التراث و من ثم نوعية الروابط المقامة معه ما لم يتم تحديد مفهوم الحدثة التي يستند إليها عالم الإسلاميات⁽¹⁾. أخيرا فإن اركون حينما " يصرح بأنه استقى تسمية (الإسلاميات التطبيقية) من روجيه باستيد ، إلا إن مضمونها ، كما تبينه نصوصه ، يلتقي وما يسميه ميشيل فوكو بتاريخ الحاضر . ذلك أنها تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات و الإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع ، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية و اقتصادية وتصورات إيديولوجية ... إلى آخره ، ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات .

(1) أنظر محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 275

ثانيا : الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي :

" إن من أهم خصائص المنهج { أو المنهجية } عند أركون مراوحته بين التنظير و التطبيق .

فالتنظير حاضر من خلال ما اسماه بالإسلاميات التطبيقية ، و التطبيق متجل من خلال الوجوه

العملية التي طبق فيها ذلك المنهج على العقل الإسلامي . وقد أطلق عليه مشروع نقد العقل

الإسلامي . فالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي وجهان متداخلان متلازمان في الخطاب

الإسلامي عند محمد أركون⁽¹⁾. وكان عبد الله العروي قد ميز تمييزاً واضحاً بين المنهج أو ما يسمى في

بعض بلاد المشرق العربي البرنامج ، أي الطريقة التي تتبع لعرض موضوع من الموضوعات ، وبين

المنهجية التي هي علم قائم بذاته يقوم بأخذ الطرائق المتبعة في دراسة التاريخ وعلم النفس ،

والاقتصاد ، والأدب ... الخ ، لينظر في أسسها العامة ، أي إن المنهجية هي دراسة استقرائية تصنيفية

مبنية على المقارنة على ضوء تمييز العروي أعلاه يمكن القول ان المنهج عند أركون هو ما سوف

يسميه بمشروع نقد العقل الإسلامي ، أما المنهجية عنده فهي ما يسميها الإسلاميات التطبيقية^(2*).

إلا إن أركون لا يفصل بين الجانب النظري و التطبيقي في منهجه أي ما بين الإسلاميات

التطبيقية ومشروع نقد العقل الإسلامي فهما متلازمان وان كان ذلك من قبيل حتمية العلاقة بين

المنهج و موضوعه . و بالإمكان ملاحظة ذلك من خلال افتتاحه لكتابه في سبيل نقد العقل

(1) الفجاري، د. مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ط(1) ، دار الطليعة، بيروت ، 2005 ، ص 21 .
(*) لا نرى بأن أركون يميز تمييزاً واضحاً بين المنهجية والمنهج كما يفعل العروي ، إلا إن المتتبع لإعماله يرى بأن تنظيره للمنهج أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع ، أي إن المنهج أصبح موضوعاً ثانياً إلى جانب كونه أداة مما أدى إلى التمييز بين جانب نظري و تطبيقي في منهجه . أنظر : الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ص 19

الإسلامي و الذي ترجم إلى العربية (بتاريخية الفكر العربي الإسلامي) بفصل مماثل لعنوان الكتاب في مستوى التعبير وهو " في سبيل إسلاميات تطبيقية " ، وهو العنوان الذي وضعه أركون على غرار كتاب باستيد الأناسة التطبيقية . فالفكر الأناسي (الأنثربولوجي) قد أقر بتكامل العلاقة بين النظرية والممارسة والتي يتعذر الفصل بينهما في مجال العلوم الاجتماعية . لذلك فإن العلاقة بين المنهج (الإسلاميات التطبيقية) و المشروع أو الموضوع (نقد العقل الإسلامي) هي علاقة متكاملة تكامل العلاقة بين النظرية والممارسة في الفكر الأناسي الحديث لأن أركون يرجع إلى هذه المقاربة بالأساس يحاول أركون من خلال مشروعه الكبير المعروف (بنقد العقل الإسلامي) تأسيس تأريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي يتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (=البدعوية) والتولوجية ، ومنفتح بالدرجة نفسها على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب . وهو تاريخ تطبيقي عملي لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية . فاركون يريد أن يدرس الإسلام ضمن سياق الحداثة وذلك من اجل استعادة " كل مضامين التراث الإسلامي ضمن الإطار الواسع لاركيولوجيا المعنى⁽¹⁾ .

وبدلاً من أن نتلهى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط ، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتماً عن الواقع التاريخي الراهن ، .. ينبغي علينا تحليله نقدياً بكليته ليس من اجل تسفيهه أو الحط

(1) أنظر :محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 57-60 .

من قدره وأهميته وإنما من اجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها و تشكل ،ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية يرى اركون أنه منذ النقد الذي وجهه ابن رشد والذي انتهى بالفشل " لم تدرس مطلقاً مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الإسلامي .

نقصد بذلك التناقض بين العلماء – الفقهاء من جهة وبين المثقفين و الأدباء الذين كانوا يميلون إلى تشكيل طبقة متجانسة من جهة أخرى . كما لم تدرس الأبعاد التاريخية المتمثلة بالظروف السياسية و الاجتماعية والاقتصادية المحبذة أما لنزعة إنسية (هيومانيزم) وإما لأرثوذكسية.مغلقة وصارمة كما حصل بعد القرن الخامس الهجري⁽¹⁾ لقد قام اركون بتفكيك مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها واشتغالها في التاريخ وبين كيف أنها بصياغتها القطعية ومسلماها وبسبب سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس أدت إلى عدم معرفتنا بالحقائق الحقيقية : أي التاريخية و العلمية والفلسفية وفرضت بدلاً عنها الحقائق السوسولوجية إن نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون يتجاوز المستوى الإبستمولوجي للمعالجة إلى مستوى أكثر إيغالاً وكشفاً هو المستوى الأركيولوجي ، من هنا فإن نقد العقل كما يمارسه أركون لا يكتفي بفحص المعارف و الأفكار وهو ليس مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب ، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة و فحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب . فاركون حينما يتناول في

(1) بغورة ، الدكتور الزواوي ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ، ط(1) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2001 ، ص 68 .

نقده للعقل الإسلامي الفكر الديني التيولوجي بصورة خاصة فإنه لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول والبدايات منقّباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء⁽¹⁾ إن منهجية التفكيك التي يتبعها أركون تقوم على أساس كون تاريخ التراث أي تراث يتكون من مجموعة متراكمة من الحقب الزمنية والعصور المتتابعة بعضها فوق البعض الآخر كما هي الحال في طبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، فيقوم مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول: أركيولوجي الفكر). بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية. ويعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات والتشكيلات الإيديولوجية والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية وذلك لتبيان منشأها وتاريخيتها فيما يتعلق بمسألة تحليل الأرثوذكسية بين أركون موقفه المختلف عن موقف الإستشراق الكلاسيكي. فهو يرى أنّ هنالك طريقتين لكتابة الإسلام: طريقة المسلمين التقليديين أنفسهم وطريقته هو .

أما طريقة المستشرقين فهي تسير في أغلب الأحيان على خط المسلمين التقليديين فيكتفون بنقل خطابات المسلمين وآرائهم إلى اللغات الأجنبية، أي أنهم يكتفون بالمنهجية الوضعية فيقومون بنقل عقائد الفرق ويتبنونها كما يتبنها المسلمون التقليديون أنفسهم . فهناك أولاً الأرثوذكسية التي تمثل المذهب الصحيح والخط المستقيم، وهناك ثانياً العقائد الشعبية أو المرطقات التي يقومون بطمسها في

(1) انظر: طرابيشي، جورج، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط(1)، دار الساقي، بيروت، 2000، ص 139-140.

ظلمات التاريخ . أما طريقة اركون أو منهجيته فتركز على تفكيك المسلمات الضمنية التي تقبع خلف كل خطاب وكل كتابة . واركون يدعو إلى تكملة المنهجية الوصفية والسردية للإسلاميات الكلاسيكية ، بالمنهجية الحديثة في علم التاريخ والعلوم الإنسانية بشكل عام⁽¹⁾ . أن المنهجية الحديثة التي يتبعها اركون في كتابه تاريخ الأفكار لا تفصل بين حركة الأفكار من جهة وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها . ومن هنا يقدم اركون ومن خلال هذه المنهجية صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون ، وليس صورة تجريدية ومثالية تخلق فوق السحاب . وهذه المنهجية التاريخية التي يريد اركون تطبيقها على الفكر العربي - الإسلامي هي نفس الثورة المنهجية أو الأبتمولوجية والتي طبقت على تاريخ الفكر الأوربي منذ الستينيات والتي مارستها الحوليات الفرنسية ، وميشيل فوكو في اركيولوجيا المعرفة ، أو تفكيك الميتافيزيقيا لجاك دريدا ، أو المنهجية السوسولوجية الحديثة (كما يمارسها بيير بورديو على سبيل المثال) ، أو منهجية علم النفس التاريخية التي يتبعها جاك بيير فيرنان لدراسة الفكر الإغريقي الذي أدى إلى نتائج حاسمة ومضيئة جداً . ويقول اركون : " إن النقد التاريخي و اللاهوتي و الفلسفي للأرثوذكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من اجل تغيير الوضع في ارض الإسلام . اقصد من اجل الانتقال من مرحلة الفكر الإسلامي المغلق و الدوغمائي الذي يهيمن علينا اليوم ، إلى مرحلة الفهم الحديث ، و الواسع

(1) الفجاري ، مختار ، نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون ، ص 19 .

للظاهرة الدينية وهذا الفهم الحديث لا بد أن يربط الدين بقيّة العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتسهم في تحريك التاريخ ، اقصد العوامل الاجتماعية و الاقتصادية والسياسية ، والبيئية ، والديمقراطية . و يحاول اركون أن يقوم بتفكيك ما يسميه المشروعية الإسلامية أي أصول الدين وأصول الفقه(القانون الشرعي) التي قام العقل الإسلامي في العصر الكلاسيكي بتسيخها على وفق قواعد متينة حتى إن الفقهاء الأصوليين بعد القرنين الثاني عشر و الثالث عشر قد اعتقدوا أن كل شيء قد اكتمل وإنهم قادرين على أن يعفوا أنفسهم من الاجتهاد.ويقوم اركون بتفكيك هذه المشروعية من اجل التوصل إلى مشروعية جديدة تتسم بالكونية و تبنى بمساهمة كل الشعوب والثقافات المتنافسة من اجل ترسيخ مشروعيتها . وهذا يعني من الناحية التاريخية ان كل المشروعيات التي ظهرت تحت الصبغة اللاهوتية للأديان سواء كانت مسيحية أم إسلامية أم يهودية ... الخ ، فإنها دوماً مرتبطة بالمشروعيات السياسية للإمبراطوريات والممالك والخلافة و الجمهوريات ... الخ ، وجميعها كانت تميل نحو السيطرة ضد مصلحة المشروعيات المقهورة والتي دعيت بالطوائف أو الأقليات ، أو البدع أو الهرطقات ... الخ وأما من الناحية الفلسفية فأنها تعني بأنه لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاجاً للعقل الحر والمستقل عن كل هيمنة ، فالمشروعية الحقيقية هي تلك الناتجة عن الإجماع الحر لمختلف الأطراف المتحاورة وليس عن قرار قسري يفرض من طرف واحد . ومن هنا فإن مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عما يخص الإسلام من حيث كونه ديناً وفكراً وثقافةً و إنما يتعداه لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب فيتحول

مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنثروبولوجي - التاريخي : مجتمعات أم الكتاب / الكتاب⁽¹⁾، ثم إلى نقد العقل الديني حتى يجل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الأنثروبولوجي على الأديان « العالمية » منها والمحلية الموسومة بالوثنية بعد أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية والبوذية والهندوسية⁽²⁾. وتظهر هنا مهمة أخرى تندرج ضمن مشروع نقد العقل الإسلامي وهو دراسة ما يسمى نطاق البحر الأبيض المتوسط وهو النطاق الذي شهد ظهور الحضارات المتوسطية و الشرق أوسطية الكبرى . إن المجال المتوسطي الذي يقصده أركون هو مجال ثقافي أكثر منه جغرافي أو استراتيجي . أي إن أركون يقوم بدراسته بمعزل عن التقسيمات الأيديولوجية بين شواطئ المتوسط الشمالية والجنوبية ، و الشرقية والغربية . فهذا المجال يتضمن الديانات الإيرانية (كالزرادشتية و المانوية)، وثقافات ما بين النهرين و السريانية و الآرامية والكلدانية و العبرية والعربية قبل تدخل اليونان و روما وبيزنطة و الإسلام .

ومن هنا تظهر تعدد ثقافات الشرق الأوسط . فعند الكلام على الآرامية و السريانية و بيزنطة تندرج المسيحية وعند الكلام على العبرية تكون الإحالة إلى الديانة اليهودية وعند ذكر العبرية تندرج الديانة الإسلامية و الحقيقة إن أركون هنا قد أفاد كثيراً من الكتاب الذي أصدره بروديل عام 194 والمسمى (عالم البحر الأبيض المتوسط في أيام فليب الثاني) إذ يعتبر هذا الكتاب إنموذجاً تطبيقياً

(1) أنظر : العروي ، عبد الله ، المنهجية بين الإبداع والإبداع.

(2) يهدف أركون من خلال بلورته مصطلح مجتمعات أم الكتاب / الكتاب زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن .. أهل الكتاب .. إلى الأرضية الأرحب والأوسع ..لمجتمعات الكتاب..، فهي تفيدنا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية و الأكثر شمولية للمعرفة التاريخية و الأنثروبولوجية .فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه(بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية).و بالتالي يفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح .. أهل الكتاب .. أنظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 20 .

لكتابة التاريخ بحسب المنهجية التي تدعو إليها مدرسة الحوليات وهو كتاب شامل يدرس البحر الأبيض المتوسط في عصر الصراع الضخم بين الأتراك العثمانيين والأسبان و البلاد الأوربية على سيادة ذلك البحر ، ومن خلال هذه الدراسة المستفيضة توصل بروديل إلى وجود شخصية تاريخية لهذا البحر. وقد تجلّى ذلك من خلال وحدة النظم الاقتصادية والسياسية التي سادت في معظم الدول التي قامت على شواطئه . إن نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون هو نقد تفكيكي – تركيبى فهو من جهة يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمي به المسلمون من اجل الحصول على المشروعية من جهة، وهو تركيبى أيضا لأنه يقدم بديلاً ذا مصداقية من جهة أخرى، على عكس النقد الاحتقاري والمتعالي للمستشرقين الذي يسفه التركيبات الفكرية الكلاسيكية للمسلمين ويتركهم حيارى من دون أي نظام للمشروعية يتمسكون به مما يجعلهم مضطرين للاستعارة الجاهزة من الغرب ، فاستعاروا القانون السويسري أو الفرنسي أو الإنكليزي وطبقوه على مجتمعات غريبة عنه فكانت النتائج غير ملائمة . يرى علي حرب أن "العقلانيين أمثال هابرماس ، الذين ينتقدون محاولات التفكيك التي جسدها مفكرون أمثال نيتشه و فوكو ودولوز ودريدا ، بدعوى أنها تقضي على العقل والذات وتقضي إلى العدمية ، لا يدافعون في الحقيقة عن العقل والعقلانية كما يقولون ، بل يدافعون عن لاعقلانية العقل التي يسعى (التفكيكيون) إلى نقدها وتفكيكها. ذلك أنهم ، بدافعهم عن العقل والعقلانية ، إنما يدافعون عن معنى للعقل يتعالى على النقد ، ويمتنع بل يُمنع من

التفكيك⁽¹⁾. ويعد نيتشه هو " أول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيهه سهام النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات .

ثم أتى هيدغر ، واضع المصطلح، فدعى إلى تفكيك الانطولوجيا الكلاسيكية ، مركزاً نقده على الخطاب الما ورائي حول مسألة الـكينونة . وبعد هيدغر نبغ ميشيل فوكو صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة . و الحفر هو شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة الذات . وبعد فوكو أو بالتوازي معه ظهر جاك دريدا الذي تبنى المصطلح وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به⁽²⁾ ويرى احد الباحثين ان اركون هو مجرد تقني إذ يقتصر أثره على تطبيق وتنفيذ المناهج الغربية على التراث العربي الإسلامي . ويضيف قائلاً بان قراءة الفكر الإسلامي وتاريخه ينبغي أن تكون بمنهجية ذاتية . فلكل مجتمع أو شعب سياقه الخاص في التطور والانتقال . ولذا فلكل حضارة ولكل امة مداخلها المنهجية الخاصة بها ، التي من خلالها تتحقق إمكانية النفاذ ، والدخول إلى فضائه وفهم قضاياها . ويرى علي حرب انّ اركون حين يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام فهو لا يبتكر المفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها . وهو هنا يقف موقف الداعية إلى فتح ورشات جديدة للبحث ويدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس . إلا إن علي حرب يعود ليقول أنه لا يدعي بان ما قام به اركون لا قيمة له . فاركون على الرغم من انه يحفر بأدوات غيره لكنه يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي

(1) أنظر: محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، الأدب والعلوم الإنسانية ، ط(1) ، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء ، 1986 ، ص9.

(2) أنظر : محمد أركون ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، ص93 .

يطبقها على المجال الذي افتتحه والذي سماه "الإسلاميات التطبيقية" . فهو يحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه ، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. ويرى احد الباحثين أنّ " الخاصة الأكثر أهمية في المشروع الاركوني ، تكمن في فسحة المجال ، أمام القراءة الشاملة ، التي تتناول الجوانب المعمورة من التراث ، والحقول التي أحاط بها تابو "الممنوع" و "واللا مفكر فيه" . وهو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج و استراتيجية التأويل ، أي تلتقي عندها الحداثة وما بعدها . وهنا تكمن إحدى أكبر الملاحظات المنهجية ، حيث لم يستطع اركون التخلص من تجاذب تيارين متنازعين في مشروعة . إن النقد الجذري الاركوني للتراث تارة ينحو إلى خيار العقلانية .

ملخص الفصل :

أخيراً بالإمكان أن نطلق على خطاب أركون تسمية تاريخية العقل الإسلامي أكثر من نقد

العقل الإسلامي فالذي يقرأ كتب أركون يجد أنه مسكون بما جس تحقيق تاريخية شاملة للفكر

الإسلامي فهو يظهر نفسه من خلال معظم كتاباته إما داعياً إليها أو مبرراً انعدامها في الفكر

الإسلامي قديمه وحديثه. ويبدو أن أركون قد شعر بذلك حينما اقترح على مترجمه أن يضع عنوان

جديد وهو تاريخية الفكر العربي الإسلامي عندما ترجم كتابه (في سبيل نقد للعقل الإسلامي) إلى

اللغة العربية . يختلف محمد أركون عن محمد عابد الجابري في تسمية مشروعه النقدي للفكر

الإسلامي . وكان الجابري قد سمى مشروعه الفكري (نقد العقل العربي). ويقصد الجابري بمفهوم العقل

العربي هو (الفكر) بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية

بالذات ، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن

طموحاتهم المستقبلية.

خاتمة

خاتمة :

وفي الختام، نقول إن مشروع محمد أركون الذي عمل حفرًا وتفكيكًا للعقل والتراث

الإسلاميين، كان في سياق محاولة لتحديثهما، من خلال توظيفه أحدث المناهج والمفاهيم

والإشكاليات الخاصة المتعلقة بالألسنية والسيميائية، مع ما صاحبهما من أطر التفكير، والنقد

الأبستمولوجي وسوى ذلك.

من المهم تبيان مواطن القوة والضعف فيه، والبناء على ما تمّ انجازه ، مشروع محمد أركون هو حل

مشكلة الفكر الإسلامي الجامد المتخلف الذي لا ينكر تخلفه الا المجنون بعدما كان مركز الفكر

الانساني قبل القرن 13 . فهم النص هو الذي اباح للامويين لاسباب سياسية قتل المفكرين بالذبح

يوم العيد على المنبر (الجعد بن درهم) بتهمة مبتدعة هي الزندقة لم ترد لا في قران ولا في فعل

الرسول ثم يقال ان هذا فعل السلف الصالح كما يقول ابن تيمية . المفكرون و الفلاسفة و الرياضيون

و الاطباء و الفلكيون كانوا اغلبهم او كلهم يعتبرون زنادقة في زمن " السلف الصالح " .

لم نرث اليوم افكار التوحيدي و ابن الهيثم و ابن رشد وابن خلدون ورتنا فقط ابن تيمية و قتل من

يجهر بالنية في الصلاة وباب نفض الغبار عن الكتف في كتب الحديث التي لا تحتوي على ابواب

العدل و الحرية و الانسانية و استعمال العقل و التحرر من الظلم . ورتنا تكفير الفرق لبعضها و قتلهم

وتجميد العقل في مواجهة امم تسبقنا سنوات ضوئية.

نستنتج من كل ما تقدم ان الاسلاميات التطبيقية اكثر طموحا من ناحية الانفتاح المعرفي او

الابستمولوجي او المنهجي، من الاسلاميات الكلاسيكية ونفهم ايضا ان نقد محمد اركون للاستشراق

يختلف جذريا عن نقد الجمهرة الغالبة من المثقفين العرب والمسلمين صحيح انه يتفق معهم فى نقطة واحدة هى "ادانة العرقية المركزية الاوروبية" او ما راح. يدعو مؤخرا بالعقل المهيمن ولكنه لم يوضع المشكلة على المستوى الاستمولوجي لا الايديولوجي كما يفعل المثقفون المذكرون, فالعرقية المركزية الاوروبية مرتبطة بمرحلة كاملة من تاريخ الفكر الاوروبي هى مرحلة الحداثة الكلاسيكية.

وقد بلغت هذه المرحلة أوجها فى القرن التاسع عشر، قرن الوضعية والتاريخوية والمنهجية الفقه لغوية.

وقد كانت لهذه المنهجية مبرراتها فى ذلك الوقت, ولذا فلا معنى لان نثور عليها بعد فوات الاوان ونتهم جميع المفكرين الاوروبيين بالنزعة العرقية المركزية، او حتى العنصرية "بمن فيهم ماركس نفسه".

فالواقع ان كل ثقافة تنتصر تميل للتمحور على ذاتها واعتبار نفسها مركز الكون, ولذا فينبغى ان نموضعها ضمن حيثياتها وظروفها، ونعرف انجازاتها وسلبياتها قبل ان ندينها بعدئذ يمكننا ان ندرس كيف تم تجاوزها على يد المنهجيات الحديثة لعلوم الانسان والمجتمع, أى انسان وأى مجتمع فهذه المنهجيات اوسع من المنهجية الكلاسيكية السابقة لانها منفتحة على كل الثقافات والمجتمعات البشرية دون استثناء، وينبغى ان نعلم ان اركون قد تتلمذ فى بداية حياته العلمية على المنهجية الكلاسيكية للاستشراق "اى المنهجية الفللوجية او الفقهلغوية" ولم يثر عليها لاحقا إلا بعد ان هضمها واستوعبها وعرف ايجابياتها وصرامتها العلمية، فهى ليست كلها سلبية كما يعتقد البعض وانما تشكل المرحلة الاولى والاساسية من الدراسة العلمية. لهذا السبب سوف نتوقف قليلا - او كثيرا - عند المنهجية الفللوجية التاريخية - كما سادت فى القرن التاسع عشر، وذلك قبل ان نتقل الى دراسة المنهجية الحديثة التى يتبناها محمد اركون, وهكذا نستطيع ان نقيس حجم القطيعة "او حجم الهوة"

التي تفصل بين كلتا المنهجيتين على المستوى الابدستمولوجى، ومن خلال كل ما قدمناه نكون قد

أفدناكم و لو بالقليل في بحثنا المتواضع هذا .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر :

- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب / الجزائر
- محمد أركون ، الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، ط 1 1982
- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1996
- محمد أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح
- محمد أركون ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى و إرادة الهيمنة
- محمد أركون ، الاستشراق بين دعائه و معارضييه ، ترجمة هشام صالح
- محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، ترجمة صباح الجهميم ، ط2 ، دار عطية للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1997
- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ترجمة هشام صالح ، دار الساقى ، بيروت ، 1993

2- المراجع :

- الربيعو ، تركي علي ، الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1992،
- جورج طرابيشي ، من النهضة إلى الردة ، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة ، ط1 ، دار الساقى ، بيروت ، 2000
- حسن حنفي ، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر ، ضمن ندوة " حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية
- رضوان السيد ، الإسلام المعاصر
- زواوي ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2001
- عبد الله الفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي و كانط
- عبد الله العروي ، المنهجية بين الإبداع و الإلتباع
- علي حرب ، نقد النفس
- عيسى بلاطة ، توجيهات و قضايا في الفكر العربي المعاصر
- كمال عبد اللطيف ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة
- محمود فهمي زيدان ، " نقد العقل المحض " كانط و فلسفته النظرية
- مخطار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 2005
- مرجع طه عبد الرحمان ، فقه الفلسفة (11/178)

3- المجلات :

- الفكر العربي المعاصر ، العدد 13 ، يونيو 1981 ، تحت عنوان مشكلة الأصول
- جريدة الشرق الأوسط (199/2/26)، مقال بعنوان " الأسطورة الأصلية في رأي أستاذ جامعي "
- مجلة الحوار العدد 9
- مجلة أوراق فلسفية ، عبد الخالق غسان إسماعيل ، محمد أركون و الاستشراق في مآله الأمريكي ، العدد 9
- مجلة مواقف ، محمد أركون ، العدد 54

الفهرس

.....	تشكرات:
.....	اهداء:
.....	ملخص الدراسة:
01.....	مقدمة:
06.....	الفصل المنهجي:
06.....	تمهيد:
07.....	الإشكالية الرئيسية:
10.....	التساؤلات الفرعية:
10.....	أهمية البحث:
10.....	أهداف البحث:
11.....	المفاهيم المفتاحية للدراسة:
12.....	الصعوبات التي واجهتنا في البحث:
12.....	خطة البحث:
13.....	خلاصة:
.....	الفصل الأول:
15.....	السيرة الذاتية:
18.....	المسيرة العلمية:
20.....	اعماله:
26.....	معالم أفكاره:
29.....	وسائله:
30.....	اهدافه:
.....	الفصل الثاني:
36.....	خلفيات محمد أركون العربية الاسلامية:
43.....	خلفيات محمد اركون الغربية:
47.....	خلاصة الفصل:

الفصل الثالث:.....

48.....	قراءة محمد اركون للتراث العربي
58.....	الانسنة الإسلامية عند اركون
62.....	الانسنة الديمقراطية
64.....	الاسلاميات التطبيقية قراءة جديدة للتراث العربي
69.....	الإسلامية التطبيقية ونقد العقل الاسلامي
80.....	خلاصة الفصل

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع