الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة عمار ثليجي بالأغواط

الميدان: علوم إنسانية واجتماعية

شعبة: العلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

الموضوع

إشكالية الموقف من التراث في الفكر العربي المعاصر

– محمد أركون نموذجا –

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر

تخصص: فلسفة عربية وإسلامية

من إعداد الطالب:
بن غويني محمد

تحت إشراف الأستاذ:
علي قربون

السنة الجامعية :2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد ربي حتى ترضى و لك الحمد إذا رضيت و لك الحمد بعد الرضى فنحمدك اللهم على النعم التي أنعمت بها علينا و نشكرك إنا كنا من الشاكرين أما بعد :

أتقدم بشكري المرفوق بكل عبارات المحبة و التقدير و الإخلاص إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث سواءا من قريب أو من بعيد و أخص بالذكر أستاذي و مرشدي قربون علي بالكلمة الطيبة و التعليمات القيمة .

كما أتقدم بشكري إلى كل من التقيتهم طيلة مشواري الدراسي من أساتذة و أصدقاء و أسأل الله عز و جل التوفيق و السداد.

أهدي هذا العمل إلى والدي و أسرتي و من يعرفني من قريب و من بعيد.

إلى كل من علمني حرفا في مشواري الدراسي.

إلى أستاذنا الفاضل قربون علي أطال الله بقاءه.

إلى زميلاي و أخواي : محمد بوزكري حفظه الله و بوقفالة بلقاسم الذي يؤدي حاليا واجب الخدمة الوطنية حفظه الله و أعاده إلينا سالما.

إلى كل الأسرة الدارسة و المدرسة للفلسفة من المحيط إلى الخليج دون ان ننسى إخواننا في المهجر.

إلى روح أغلى انسان عرفته أخي و زميلي زكريا خليل بن ميلود رحمه الله .

ملخص الدراسة :

يتلخص مشروع محمد أركون الفكري في محاولة الكشف عن النظام الفكري العميق الذي شهدته الثقافة الإسلامية معتمدا على أدوات ووسائل نقدية كان يستخدمها المفكرون الأوروبيون في الفترة المعاصرة على الدين و النصوص التراثية الإسلامية ، فالفكر الماركوني يحاول دراسة التراث العربي الإسلامي وفق منهاجيات وآليات جديدة ، بمحاولة ادخال العولمة و الحداثة إلى الثقافة العربية الإسلامية وإزاحة التهميش و التخلف ، محاولا بذلك نقد العقل الإسلامي مستعينا في ذلك بالمناهج الحديثة (المنهج التاريخي ، المنهج الأنثروبولوجي ، المنهج الألسني ...الخ) ويمكننا أن نلخص المشروع الأركوني لدراسة التراث العربي الاسلامي في نقطتين أساسيتين :

1-أن مشروع محمد أركون في دراسة التراث الاسلامي مشروع أصيل يختلف عن أي مشروع آخر .

2-الهدف الأساسي من دراسة محمد أركون للتراث الاسلامي هو إعطاء للتراث صورة جديدة تسمح للمسلم الاندماج في فضاءات الحداثة الغربية .

الكلمات المفتاحية:

التراث ، الفكر العربي المعاصر ، محمد أركون ، الاسلاميات التطبيقية ، المنهج و القراءة ، النقد.

مقدمة

إن موضوع التراث تناولته أقلاما عديدة، خاصة في الفكر العربي المعاصر باعتباره إشكالية مركزية إذ تمثل موقع القلب في هذا الفكر. فالتراث قيمة حضارية و رمزا من رموز الأمم. و لكل أمة تراث خاص بها تتميز به عن باقي الأمم. لهذا فموضوع التراث يشغل كل باحث عربي حديثا أو معاصرا. و يظهر ذلك من خلال طرح المفاهيم الإجرائية. و رصد قضاياه الفكرية و المنهجية.

لإبراز الإشكالية العويصة رؤية موضوعا و منهجا و ذلك لبيان أهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة، و المعاصرة و مدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية و الذات و باعتباره بعدا استراتيجيا في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق مشروع مستقبلي و هذا ما جعل الباحثين و المفكرين في الفكر العربي المعاصر. أمثال محمد أركون يلجؤون إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة حديثة. ضرورة ملحة لتجاوز حالة الركود و ذلك ضمن برنامج نقدي شامل يدرس كل المعارف التي أنتجها التراث الإسلامي من خلال إخضاعه للمناهج النقد و توظيف مناهج فلسفية حديثة في قراءته و هذا ما جعل اختيارنا لهذا الموضوع يحمل عدّة أسباب منها الذاتية و منها الموضوعية و نذكر من الأسباب الذاتية التي دفعتنا لاختيار الموضوع:

- الحاجة إلى التعرف على محمد أركون و فكره النقدي في الفكر العربي المعاصر.
- كثرة الحديث على هذا المفكر مما تكون لدي حافزا و دافعا لتعرف على الاضافات العلمية التي قدمها.
- المكانة التي يحتلها محمد أركون في الفكر العربي المعاصر كون لدي فضولًا و محركًا في التعرف على موقفه و منهجه في التراث العربي الاسلامي .

و من الأسباب الموضوعية التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع فتمثلت:

- كثرة الجدال و النقد حول فكر محمد أركون.
- كون أن فكر محمد أركون يتميز بخاصية فكرية و منهجية تجعله يختلف عن باقي المفكرين.

أما إشكالية هذه الدراسة التي نحن بصددها فيمكن صياغتها على شكل سؤال الآتى :

- ما موقف محمد أركون من التراث العربي الإسلامي؟ و ما هي الأسس التي قام عليها مشروعه الفكري؟

و في محاولة الاجابة عن سؤال الإشكالية قسمناها إلى مجموعة من الأسئلة الجزئية :

أ- ما هو مفهوم التراث العربي الإسلامي و ما هي أهميته؟

ب- كيف حدد محمد أركون موقفه من التراث العربي الاسلامي؟

ت- ما معنى الإسلاميات التطبيقية في مشروع محمد أركون؟ و ما هي المناهج التي طبقها محمد أركون في مشروعه الفكري؟

ث- ما هي أهم الانتقادات التي وجهت لمشروع محمد أركون؟

و لبيان صدق هذه الإشكالية اقتضت منا طبيعة الموضوع أن تتبع هذه الدراسة المنهج التحليلي النقدي من خلال تحليل مفهوم التراث عامةً و تحليله في الفكر الأركوني خاصةً و بيان الانتقادات التي تعرض لها محمد أركون.

زنظرا لطبيعة الموضوع بحثنا رأينا المنهج المناسب هو المنهج التحليلي النقدي الذي يعرض أفكار محمد أركون و لموقفه من التراث الاسلامي .

(مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة) الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون للطالب شاشو محمد تحت إشراف العربي ميلود 2013/2012 و التي درسنا فيها بعض العناصر:

- معرفة التوجيهات و الاستراتيجيات الفكرية و المفاهيمية لمحمد أركون في دراسته التراث الإسلامي.
- مفهوم الإسلاميات التطبيقية و مهامها. الفكري و النقدي للتراث الإسلامي.

التراث و المنهج بين أركون و الجابري (للدكتورة نايلة أبي نادر. الشبكة العربية للأبحاث و النشر- ط1، 2008 و التي تمحورت دراستها حول:

- منهج أركون في دراسة التراث العربي الإسلامي.
- تفسير و بيان جهودات محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي من خلال مشروعه النقدي.

و تم إنجاز عملنا وفق الخطة التالية: حيث قسمناه إلى أربعة فصول

الفصل الأول هو عبارة عن فصل تمهيدي يحمل عنوان: **"التراث العربي الإسلامي"** و الذي بدوره قسمناه إلى مبحثين:

تناولنا في المبحث الأول: مفهوم التراث (لغة و اصطلاحا). و الذي يندرج تحته ثلاث مطالب تحمل: المطلب الأول: في ضبط المفهوم التراث عامة. و المطلب الثاني: في مفهوم التراث العربي. أما المطلب الثالث: في مفهوم التراث العربي الإسلامي أما المبحث الثاني: فحمل عنوان موقف المفكرين من التراث في الفكر العربي المعاصر. و الذي اندرج تحته ثلاث مطالب: المطلب الأول: موقف حسن حنقي و المطلب الثاني: موقف عابد الجابري من التراث. و المطلب الثالث: موقف عبد الله عروي.

أما الفصل الثاني المعنون: **"الخلفيات التاريخية و العلمية لمشروع محمد أركون"**. الذي يتضمن مبحثين: المبحث الأول: الذي تحدثت فيه عن الخلفيات التاريخية و الفكرية و العلمية. و التي بدورها قسمتها إلى ثلاث مطالب: المطلب الأول: الخلفيات التاريخية و تمثلت في السيرة الذاتية. و المطلب الثاني: الخلفيات الفكرية. و المطلب الثالث: الخلفيات العلمية. أما المحطّات الأساسية التي تناولها المبحث الثاني المعنون: في تحديد مفهوم العقل الإسلامي. الذي قسم إلى مطلبين. المطلب الأول: مفهوم العقل الإ سلامي عند أركون و المطلب الثاني: أهم المراحل التي مر بها العقل الإسلامي.

أما الفصل الثالث فجاء عنوانه: **من نقد الإسلاميات الكلاسكية (الاستشراق) إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية** و الذي قسمناه إلى أربعة مباحث. المبحث الأول بعنوان: في نقد الاستشراق (الإسلاميات الكلاسكية) و تضمن مطلبين المطلب الأول: مفهوم الاستشراق. و المطلب الثاني: نقد منهج الاستشراق. أما المبحث الثاني بعنوان: الإسلاميات التطبيقية. و تضمن مطلبين أيضا: المطلب الأول: مفهوم الإسلاميات التطبيقية. و المطلب الثاني: منهج الإسلاميات التطبيقية. أما المبحث الثالث بعنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي. اندرج تحتها ثلاثة مطالب: المطلب الأول: مفهوم الأنسنة. المطلب الثاني: نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي. المطلب الثالث: خصائص الأنسنة العربية الإسلامية. أما المبحث الرابع: بعنوان: موقف محمد أركون من الخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي. و الذي تضمن مطلبين: المطلب الأول: القراءة التاريخية. و المطلب الثاني: القراءة السوسيولوجية.

أما الفصل الرابع المعنون : **في نقد فكر محمد أركون** و الذي قسمناه إلى مبحثيين المبحث الأول: الأخطاء المنهجية في مؤلفات محمد أركون و تضمن مطلبين المطلب الأول : الأخطاء المنهجية المتعلقة بالكتابة العلمية ، المطلب الثاني : الأخطاء المنهجية المتعلقة بفهم القرآن و المبحث الثاني:بعض نقاد أركون الذي اندرج تحته مطلبين ، المطلب الأول : نقد يوسف مكي و المطلب الثاني : نقد عبد اله بلقزيز.

الفصل التمهيدي

التراث العربي الإسلامي

- تمهيد
- المبحث الأول : في ضبط المفهوم
- المطلب الأول : مفهوم التراث (لغة واصطلاحا)
- المطلب الثاني : تعريف التراث العربي
- المطلب الثالث : تعريف التراث العربي الإسلامي .
- المبحث الثاني :موقف المفكرين العرب من التراث العربي الاسلامي .
- المطلب الأول : موقف حسن حنفي من التراث العربي الاسلامي .
- المطلب الثاني : موقف الجابري من التراث العربي الاسلامي.
- المطلب الثالث : موقف عبد الله عروي من التراث العربي الاسلامي .
- خلاصة الفصل

تمهيد

يعد التراث من أهم المفاهيم و القضايا التي شغل بها الفكر العربي الحديث و المعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين و ما يزال النقاش حول التراث مستمر إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه و مصطلحاته الإجرائية، و رصد قضاياه الفكرية و المنهجية و إبراز إشكالياته العويصة رؤيةً و موضوعاَ. فالتراث في أبسط معانيه يشكل قيمة حضَارية و رمزا من رموز الأمم، و لكُلِ أمة تراث خاص بها تتميز بها عن غيرها من الأمم. لذلك نجده عبَّر بدرجة أولى عن هوية كلِ أمَّة، لأنه يشمل أشكالا متعددة، منها ثقافية و فكرية، و سياسية و اجتماعية... إلخ. كما أنه نتاج للعلَماء و المفكرين و المبدعين. و يعتبر التراث من أهم الوسائل الفعَّالَة في ترسيخ الهوية الثَّقافيَّة، و الرَّبط بين حاضر الأمَّة و بين مَاضيهَا. ممَّا جعل العديد من المفكرين العرب يدرسون التراث العربي الإسلامي و يأخذون أيضا موقفا منه. و من أبرز هؤلاء المفكرين نذكر حسن حنفي، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، محمد أركون.... لذلك بناءا على هذا الكلام:

- ماذا نعني بالتراث العربي الإسلامي؟ و كيف تباينت المواقف و الآراء حوله؟

المبحث الأول : في ضبط المفهوم

المطلب الأول : مفهوم التراث (لغة واصطلاحا)

للتراث مثل غيره من المصطلحات تعريفين، لغوي و الآخر اصطلاحي:

1- لغة:

يشتق لفظ التراث من مادة (ورث) و تعني: أورث الرجل ولده مالًا حسنا أي جعل له ميراثا، ورثه توريثا أي أدخله في ماله على ورثته. كما بينه ابن فارس أيضا معتبرا التراث هو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخر بسبب أو سبب. و الوِرثُ ما يخلفه الميث لورثته.[1]

يعود الأصل اليوناني للفظة الإفرنجية tradition إلى معنى فعل النَّقل و يراد به دينيا اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، من غير نظر إلى الدليل، كأن هذا المتتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. و هو أيضا ما يتناقل بالقول أو بالكتابة، أو بالعمل في جماعة، و لهذا يترادف التقليد مع النقل، و يتعارض مع التأويل.[2]

التراث في معجم المعاني الجامع هو كل ما خلفه السَّلف من آثار علمية و فنية و أدبية سواء مادية كالكتب والآثار و غيرها، أم معنوية كالآراء و الأنماط و العادات الحضارية المنتقلة جيلا بعد جيل، مما يعتبر نفسيا لتقاليد العصر الحاضر و روحه.

التراث: في معجم اللغة العربية المعاصر هو ما يخلفه الميت لورثته و هو أيضا ما ينتقل من عادات و تقاليد و علوم و آداب و فنون و نحوها من جيل إلى جيل: «التراث الإنساني، التراث الأدبي».[3]

---

[1] عبد الحليم بلواهم: قراءة في التراث العربي الإسلامي (حسين مُرُوَّة نموذجا)، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، جامعة منتوري بقسنطينة، 2006 – 2007، ص 8.

[2] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2007، ص 130.

[3] مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص 33 – 34.

و قد وردت لفظة التراث في القرآن الكريم أكثر من مرَّة. فوردت مرة واحدة بمعنى الميراث في سورة الفجر قَالَ تَعَالَى:﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾﴾ الفجر: 19 و قوله تعالى في سورة مريم : ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٦﴾﴾ مريم: ٦ و قوله تعالى في سورة فاطر ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ فاطر: ٣٢ و قوله تعالى في سورة النمل ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾ النمل: ١٦

كما أن كلمة التراث في اللُغة تَدُلُ أيضا على التقاليد و الأمجاد القومية و الشَّواهد الحَضاريَّة و الثَقافيَّة الموروثة عن الأجداد فنقول مثلا تُراثُ بلد أو تُراثُ شعب. و قد وردت هذه اللَّفظة كذلك في الشعر. فهذا عمر بن كلثوم التَّغلبي يقول في معلقته:[1]

و عتابا و كُلْثُوما جَميعًا بهم نلْنا تُراث الأكْرمينا

كلمة التراث لها ما يقابلها في اللُغات الأجنبية فنقول باللغة الفرنسيَّة، و Heritage باللُغة الإنجليزيّة. و لكُلٍّ من هاتين الكلمتين تعريف خاص. إذْ أنَّ Heritage تعني الميراث ماديًّا كان أم روحيًّا. فنقول: التراث الاجتماعي و التراث الثَّقافي. بينما tradition. فهي ما وصل إلينا من العادات و العقائد و أمور العبادات خلفًا عن سلف. منها التقاليد الدينية، و التقاليد السياسيَّة، و التقاليد الاجتماعيَّة و غيرها. إمَّا تكون مكتوبة أو غير مكتوبة، و هي توحد الأفراد من جيل إلى جيل و تعمل على اتصال الحضارة.

[1] نوال صفار: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصرة (كتاب "التراث و الحداثة" محمد عابد الجابري أنموذجا) مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الأدب العربي، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغات و الأدب العربي، جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي، 2015 – 2016، ص5.

إذن كلمة التُراث تَحْملُ في طيَّاتها معان كثيرة و متنوعة. فهي ما يتركه السَّلَفُ من مالٍ أو حسب. و ما يُخَلِّفُه الرَّجُل لورثته. [1]

2- اصطلاحا:

يمكننا أن نَعرِّفَ التُراث بصورة عامَّة بأنه جُمْلَة ما خَلَّفَهُ السَّلف للخَلَف من أُمور ماديَّة و معنويَّة. و يدخل في هذا الإطار كُلُ ما ورثته الأمَّة و تركته من منتوجات فكْريَّة و حضاريَّة.

إنَّ التُراث بالمعنى الثَّقافي و الفكري و الدّيني و الفني، و هو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، لم يكن له وجود لا في خطاب العرب قديما و حقل تفكيرهم، و لا في خطاب أَيِّ لُغَة من اللُّغات الحَيَّة الحَديثَة، و هذا يَدُلُّ على أنَّ مفهوم "التُّراث" كما نتداوله اليوم، إنّما يجد إطاره المرجعيً.... [2]

داخل الفكر العربي المعاصر و مفاهيمه الخاصة و ليس خارجها.

لقد تعدَّدت مدلولات هذا اللَّفظ عند النُّقاد و المفكرين لاختلاف أيديولوجياتهم و قراءاتهم له.

إذْ يُعرِّفُه مجدي وهبة بأنَّه: "ما خَلَّفَه لنا السَّلَف من أثار علميَّة و فَنيَّة و أدبيَّة ممَّا يُعَدُّ نَفيسا بالنسبة إلى تقاليد العصر الحاضر و روحه". أي أنَّه ما ينتقل إلينا من السَّلَف من علوم و فُنون و آداب. و هذا المتوارث هو كنز العصر و روحه.

أمَّا الدكتور محمد عابد (الجابري) يرى أنَّ تداول كلمة التُّراث في اللغة العربيَّة لم يعرف في أيِّ عَصْرٍ من عُصُورِ التَّاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن. بل يُمْكن القول منذ البداية إنَّ المضامين التّي تحملها هذه الكَلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تَكُن تحملها في أيِّ وَقْت مضى. لذلك من التَّعريفات التّي قدَّمها الجابري للَفظ التراث: "التُراث بمعنى الموروث الثَّقافي و الفكري و الديني

[1] رحمة مادي: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن) مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الأدب العربي، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي، 2016 – 2017، ص 29 – 30.

[2] عبد الحليم بولهم – قراءة في التراث العربي الإسلامي. (حسين مروة نموذجا) مرجع سبق ذكره، ص 1.

و الأدبي و الفني". كما عَرَّفَه بأَنَّه: ""ميكانزيم قوامه الإنطلاق في العَمليَّة النَّهضَويَّة في التُّراث، و العودة إلى الأُصول. و بدوره يعرف (طه عبد الرحمن) التراث قائلا: "حقيقة التُّراث و في جوهرها حقيقة كائنة و مُتَّصلَة تُحيطُ بنا.[1]

من كُلِّ جانب، و تَنْفُذُ فنيا من كلِّ جهة، أي أنَّه ليس ماضيًا و فقط، بل ماضي يعيشُ في الحاضر مما يعني أنَّ الحاضر مُفعمٌ دوما بالماضي و نحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنية لأيِّ مجتمع دون أن نأخذ تاريخه و تراثه بعين الاعتبار. لذلك لا سبيل للانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا".

أمَّا (عبد الله العروي) يقول في تحديده لمفهوم التُّراث: "عندما نقول الموروث أو التُّراث، فإنَّنا نشير إلى مجموعة من الأشكال السلوكية التي انحدرت إلينا من الأجيال السَّالفة و بالتَّالي تعني كلمة التُّراث: كُلُّ ما هو موروث في مجتمع معين من الأجيال السابقة: العادات، الأخلاق، و الآداب و التعابير و التنظيمات".[2]

ويجدر بنا الذكر أيضا أن التراث بالمعنى الواسع عند (محمد أركون) هو: "تراث إلهي لا يُمْكنُ للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة، إذ حاول هذا التُّراث طيلة عشرين عاما من النّضال في مكة و المدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعيَّة و ثقافية مُعادية و مضادة. ثم أصبح بعدئذ التُّراث الإسلامي".[3]

المطلب الثاني: تعريف التراث العربي

إنَّ التُّراث العربي هو ما كتب باللُّغة العربية، و انتزع من روحها و تيارها قَدْرا، و لَعَلَّنا لا نبالغ إذا قُلْنا أنَّ اللُّغة العربيَّة هي أغنى لغات العالم بتراثها المخْطُوط. فلَم يقدر للُّغة من اللُّغات القديمة و الحديثة

[1] رحمة مادي: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص ص 32 – 33.

[2] رحمة مادي: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص 34.

[3] نوال صفار: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصر (كتاب التراث و الحداثة لمحمد عابد الجابري أنموذجا)، مرجع سبق ذكره، ص 7.

أن تمتد بها الحياة كلفة للحديث و التّعامل و الثّقافة عند شعب من الشّعوب التي امتدت باللّغة العربيّة منذ حوليَ خمسة عشر قرنا من الزّمان، ابتداءا من العصر الجاهلي و حتّى العصر الذّي نعيش فيه [1].

و طوال تلك القرون ظلّت اللّغة العربية حيّة متجدّدة قابلة للاستيعاب كل جديد دون أن تفقد صلتها بمنابعها الأولى. و للقرآن الكريم الفضل الكبير في التراث العربي، فهو الذّي حفظ اللغة العربية، و منها سرّ الحياة حين جعل منها قرآنا يتلى في الصّلاة يلهج به المسلمين في مشارق الأرض و مغاربها. و لقد تكفّل ربُّ العزّة بالحفاظ على كتابه العزيز إلى يوم الدّين، حيث يؤكد هذه الحقيقة في قوله عزّوجلّ قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ الحجر: ٩

معنى ذلك أنّ لُغة القرآن باقية ما يبقى الإنسان على وجه الأرض. و هذه اللّغة المقدسة التي اختارها الله لكتابه[2] الكريم و التي بلغت من العمر أكثر من ألف و خمس مائة عام، هي التي استوعبت قيمنا و حضارتنا و ثقافتنا، و التي أصبحت بذلك تشكّل التراث العربي.[3]

المطلب الثالث: تعريف التراث الإسلامي

و هو التراث الذّي يعبّر عن الفكر الإسلامي، و ينطلق من المنطلقات و المعطيات الإسلاميّة، و يخدم الثقافة الإسلاميّة، و قام أو نشأ بين المسلمين. و يجدر القول أنّ التراث العربي كلّه تراث إسلامي. و هي حقيقة تفطن لها المستشرق (كارل بروكلمان) في كتابه "تاريخ العربي". الذي رصد فيه مخطوطات التّراث العربي. و أماكن وجودها. فاستبعد بعض المؤلفات العربيّة المسيحيّة، على أساس أنّها لا تمثّل روح الأمّة العربيّة و ضميرها.

و العرب قبل الإسلام لم تكن لهم حضارة و لا ثقافة تستحق التسجيل. و لم يكن لهم تراث فكري أو عقائدي يحرصون على تدوينه أو اقتنائه، حيث كانت الوثنية عقيدتهم. و كان الشّعر تراثهم. أمّا

[1] عبد السلام محمد هارون: التراث العربي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية قطاع الشؤون الثّقافيّة، الكويت، ط1، 2014، ص 22.
[2] مراحي هدى: التراث العربي الإسلامي في ميزان الفكر الإستشراقي (دراسة في الخلفية و الأبعاد)، مذكرة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة و الأدب العربي، جامعة تلمسان، 2011 – 2012، ص 8 – 9.
[3] مراحي هدى، التراث العربي الإسلامي في ميزان الفكر الاستشراقي (دراسة في الخلفية و الأبعاد)، مرجع سبق ذكره، ص ص 10 – 11.

الكتابة فكانت قليلة الانتشار و نادرة الاستعمال بينهم فلم تكن مواد الكتابة و أدواتها هي الأخرى متاحة لهم.

لذلك كانت النتيجة الطبيعية لذلك العصر و نقصد به العصر الجاهلي أنه لم يُخلّف لنا تُراثا مكتوبا. ممّا جعل من تراث العرب قبل الإسلام عبارة عن قلّة قليلة من المدونات المكتوبة، خاصّةً[1] ما دُوّن من الأشعار الجاهليّة. و هذا إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلُّ على أنّ التراث العربي المخطوط كُلُّه تُراثٌ إسلامي. و العكس غير صحيح. فليس كل التراث الإسلامي عربيا. ذلك أنّ شعوبا إسلامية كثيرة احتفظت بلُغتها الأصْليّة كالتركية و الفارسية و الأوديّة و غيرها. إذن فدائرة التراث الإسلامي أوسع و أعمُّ من دائرة التُّراث العربي بالرغم من أنه يمثل الغالبية العظمى من التراث الإسلام. و بناءا على ذلك فإنّ التُّراث العربي الإسلامي هو: "التراث الذي يُسجّل باللغة العربية و يتخذ من الإسلام منهجا. و يبني دراسته على التّعليمات الإسلاميّة متأمّلاً ما جاء في القُرآن الكريم و أحاديث الرسُّول محمد صلّى الله عليه و سلّم". و تكمن أهمية هذا التُّراث كونه يحدد للعرب و المسلمين هوية معنية، و صبغة مُتميزّة. و يُمثّل الخلْفيّة الفكْريّة لتصوُّراتهم، و فهمهم لكُلّ مجالات الحياة. يمنحهم الرّكيزة الأساسيّة للإيديولوجيا الخاصّة التي يتميزون بها بين الأُمم. كما أنّ التراث الإسلامي كان و مازال وسيلة مؤثرة لغرس الإسلام في قلْب عدد كبير من المسلمين و غير المسلمين.

و من ميزات التراث الإسلامي أنّه تُراثٌ ضخم و متنوع يشتمل على الشؤون الدّينيّة و اللُغويّة و الأدبيّة و التّاريخية ، كما أنّه غني أيضا بكُتب الطّب و الصّيدلة و الفلك و الرياضيات و الفيزياء و الكيمياء و الجغرافيا و الفلاحة.... إلخ[2].

[1] مرجع نفسه، ص 12.

[2] مراحي هدى، التراث العربي الإسلامي في ميزان الفكر الإستشراقي (دراسة في الخلفية و الأبعاد)، مرجع سبق ذكره، ص 13.

المبحث الثاني :موقف المفكرين من التراث العربي الاسلامي

المطلب الأول : موقف حسن حنفي من التراث العربي الاسلامي

إنَّ التراث في نظر حسن حنفي هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائد، فهو إذن قضية موروث و في نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات. إذ يعتبر نقطة البداية كمسؤولية ثقافية و قومية، بينما التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، و الأصالة تسبق المعاصرة، و الوسيلة تؤدي إلى الغاية. إذن فالتراث هو الوسيلة، و التجديد هو الغاية، و هي المساهمة تطوير الواقع و حل مشكلاته، و القضاء على معوقاته، و فتح مغاليقه التِي تمنع أي محاولة لتطوير. و التراث ليس قيمة في ذاته إلَّا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع و العمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها و نقف أمامها في انبهار و ندعو العالم معنا للمشاهدة و السياحة الفكريَّة بل هو نظرية للعمل و موجة للسُّلوك، و ذخيرة قومية يمكن اكتشافها و استغلالها و استثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان و علاقته بالأرض[1]. و يمكن تصنيف التراث على عدة مستويات، فهو أوَّلا تراث موجود في المكتبات و المخازن و المساجد و الدور الخاصة يعمل على نشره، فهو تراث مكتوب، مخطوط أو مطبوع له وجود مادي على مستوى أَوَلِّي. و تُعقَدُ المؤتمرات، و تقام المعاهد و تنشر الفهارس، و تعد الإحصائيات عن الموجود منه في مكتبات العالم، ما نُشِر و مالم ينشر، ما يقي منه و ما ضاع.

و هي قضية مثارة في عصرنا على هذا المستوى المادي عندما يكثر الحديث عن إحياء التراث، و بعث التراث، و نشر التراث. و لكن هذا التراث ليس مخزونا ماديا فحسب، و لكنه أيضا ليس كيانا مستقلا بذاته يدافَع عنه و كأنه يحتوي على حقائق نظرية مسبقة توجد بذاتها مهددة بالضياع إن غابت، و تُحْشَدَ لها العقول في مرحلة الخطر. إذن التراث ليس موجودا. صوريا له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته. و إن ما ناداه القدماء باسم "الناسخ

[1] حسن حنفي: التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، دار هنداوي للتوزيع و النشر، القاهرة، ط1، 1980، ص 15.

و المنسوخ" يدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع و بناءا على متطلباته، فتراخي الواقع هو تَراخٍ للفكر. التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءا على متطلباته و روح العصر و مرحلة التطور التاريخي.[1]

لما كان التراث ليس مخزونا ماديا في المكتبات، و ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي و الثاني وجود على المستوى الصوري[2]، فإن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير. لذلك مازال التراث قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيهم، و يكون باعثا على السلوك، و مسألة تجديد التراث أصبحت ضرورة واقعية، و رؤية صائبة للواقع. فالتراث جزء من مكونات الواقع، و ليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حي يفعل في الناس و يوجه سلوكهم، و بالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير و تغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. و في الوقت نفسه هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقات مختزنة، بالإضافة إلى ذلك لتجديد التراث هو حل لطلاسم القديم و للعقد الموروثة و قضاء على معوقات التطور و التنمية و التمهيد لكل تغيير جذري للواقع، إن التراث و التجديد يعبران عن موقف طبيعي للغاية فالماضي و الحاضر كلاهما معاشان في الشعور، و وصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر[3]. لذلك إن تحليل التراث هو نفس الوقت تحليل لعقلييننا المعاصرة و بيان أسباب معوقاتها، و تحليل عقلييننا المعاصرة هو أيضا تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقلييننا المعاصرة و من ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، و رؤية الماضي في الحاضر، فالتراث و التجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر و كأنه ماضي يتحرك، و وصف للماضي على أنه حاضر معاش. الأمر الذي يساعد في "البحث عن الهوية" عن طريق الغوص في الحاضر إجابة على سؤال: من نحن[4] ؟

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، مرجع مسبق ذكره، ص 16.
[2] نوال إيمان: الأنسنة و سؤال الفكر في المنهج محمد أركون، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، قسم فلسفة، 2018/2017م، ص 37.
[3] حسن حنفي، التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، مصدر سبق ذكره، ص ص 17 – 18.
[4] حسن حنفي، التراث و التجديد، مصدر سبق ذكره، ص 17.

المطلب الثاني: موقف محمد عابد الجابري من التراث العربي الاسلامي

يرى المفكر محمد عابد الجابري أن لفظ التراث قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث و المعاصر معنى مختلفا و متباينا، إن لم يكن مناقضا، لمعنى مرادفه (الميراث) في الاصطلاح القديم ذلك أنه بينما يفيد لفظ (الميراث) التركة التي توزع على الورثة، أصبح لفظ (التراث) يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب. و هكذا فإذا كان (الإرث) و (الميراث) هو عنوان اختفاء الأب و حلول الابن محله، فإن (التراث) قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف[1] ، حضور الماضي في الحاضر و ذلك هو المضمون، الحي في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها من مقومات الذات العربية و عنصرا أساسيا و رئيسيا من عناصر وحدتها. و من هنا ينظر محمد عابد الجابري إلى (التراث) لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه (تَمَام) يتمثل في العقيدة و الشريعة، و اللغة و الأدب، و العقل و الذهنية.

يجدر الإشارة إلى أن استعمال لفظ التراث (بهذا المعنى) الآن في التاريخ المعاصر هو استعمال (نهضوي) فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث و المعاصر و بالتالي فهو سيتقي كل مضامينه من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها و عوائق مسيرتها[2] . و إن ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع بأن (التراث) هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي و تفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتها. و من هنا يرى محمد عابد الجابري إلى (التراث) على أنه شيء يقع هناك فعْلاً، ما يميز التراث العربي الإسلامي المعاصر في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد و معارف و تشريعات، و رؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها و تؤطرها. و التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية و مكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن مما يجعل من هذا التراث غير معاصر لنفسه، و غير معاصر لأهله [3]. و هذه النتيجة تضعنا مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة هذا التراث. و إيجاد طريقة ملائمة للتعامل معه. و

[1] محمد عابد جابري: التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 24.
[2] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 26.
[3] عبد الحليم بلواهم: قراءة في التراث العربي الإسلامي (حسين مروة نموذجا)، مرجع سبق ذكره، ص 11.

المسألة المهمة ليست في الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها تطبيق المنهج. و يقصد الجابري بكلامه هذا نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك.

إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب (الممارسة) النظرية (النحوية و الفقهية و الكلامية) التي سادت في عصر الانحطاط، و إنَّ الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أوَّلًا كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط.

و أول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتها البنيوي: (القياس) في شكله الميكانيكي، إن تجديد العقل العربي يعني، في منظور الجابري إحداث قطيعة الإسبتيمولوحية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط و امتدادها إلى الفكر العربي الحديث و المعاصر[1] .

إن الجابري من خلال تعامله مع التراث بموضوعية و عقلانية يريد الموافقة بين التراث و الحداثة، التعامل مع النصوص الوراثية بآليات حداثية، و من ثمة الدفاع عن الحداثة من مدخل نقد التراث[2] .

المطلب الثالث: موقف عبد الله العروي من التراث العربي الاسلامي

لَعلَّ دراسة و عودة المفكر المغربي عبد الله العروي إلى التراث العربي الإسلامي من خلال النظر أو بالأحرى إمعان النظر في السنة و مكوناتها و طبيعة تشكلاتها، إنَّما هي عودة للتاريخ من أجل تصفية حساباته مع مشكلات لا تزال تتحكم في أفعالنا و سلوكنا[3] . و في ظلِ تعدد الصياغات و التصورات التي طرح بها مفهوم التراث يرى عبد الله العروي: "أن مفهوم التراث كما نستعمله اليوم مستعار من الفكر العربي، و يقابل كلمة تراث في اللغة الفرنسيَّة (tradition) حيث يستعمل الغربيون هذا المصطلح للدَّلالة على كل ما هو موروث في مجتمع معني من عادات، و أخلاق، و آداب، و تنظيمات...) و لا

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص 26.
[2] عبد الحليم بلواهم: قراءة في التراث العربي الإسلامي حسين مروة نموذجا، مرجع سبق ذكره، ص 12.
[3] عبد الله العروي: العرب و الفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998، ص 22.

يقتصر التراث في هذا المجال على المدونات و الأنا المادية فقط بل يمتد ليشمل المرويات التي وصلتنا عن طريق السَّماع أيضا". و تأسيسا على هذا الموقف الفلسفي يتعامل العروي مع مشكلات النَّهضة العربية و يحكم على التراث العربي الإسلامي مما يبرز موقفه منه. و لَعلَّ الإشكالية الكبرى التي تدور لدى العروي هي الكائنات التراثية ذلك الفريق الذي رفض الحداثة إذ يراها قد ارتبطت بالاستعمار و لذا يجب علينا أن نتفادى هذه الحداثة، ذلك أنها سليلة الاستعمار[1] و مرتبطة به ارتباطا وثيقا.

يرى العروي أن التراث "تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التَّأويل، من أراد أن يجيب كلام البعض من مفكري الماضي فإنه لا محالة مدفوع إلى إحياء الكُل". لذلك يرى بأن رابطنا بالتراث قد «انقطع نهائيا و في جميع الميادين، و أن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا ما زلنا نقرأ للمؤلفين القدامى، و نؤلف فيهم بسبب التخلف الفكري مما يجعل من الذهن العربي حتما مفصولا عن واقعه مختلفا عنه، بسبب اعتبار الوفاء للأصل حقيقة واقعية».

نظرا لموقف عبد الله العروي من التراث العربي الإسلامي، شكلَّت أطروحته ظاهرة فريدة من نوعها في المجال العربي. فهو في طليعة المبادرين إلى فتح باب النقد الإيديولوجي في الفكر العربي. و هو من أكثر المثقفين العرب جرأة في أطروحاته التاريخيَّة. و من أبرز الدعاة للكف عن الحديث عن خصوصيات المجال العربي الإسلامي، و التَخول في الحداثة. ممَّا يجعل من موقفه يشكل قطيعة كبرى للتراث. حسب رأي العروي إنَّ العلاقة مع التراث لم تعد مجودة. لأنَّ الفكر العربي لا يزال متخلفا لهذا السَّبَب تَحْديدًا.[2] إذ يقول « إنَّنا منذ النّهضة، و نحن و نعيش بأجسامنا فِي قرن و بأفكارنا و شعورنا في القرن سابق بدعوة المحافظة على "الروح الأصلي"...». كما ذهب العروي إلى اعتبار أنَّ موقعنا اليوم يتلخص في رفض تراثين: تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر، التي تدعي العالمية، و تعرض نفسها علينا إلى حدّ الالزام و الضغط، و لا تفتح لنا بابا سوى للتقاليد و الاعتراف بالعجز و القصور. و تراث ثقافة الماضي

[1] بوعافية زينب: الحداثة في فكر عبد الله العروي، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، 2016/2015، ص 66.

[2] بوعافية زينب، الحداثة في فكر عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره ص ص 66 - 67

الذّي اخترناه تعبيرا لنا في عُهُودنَا السَّابقَة. الأمر الذي يجعلنا نُسَلّم بأن التراث له ميزاته الخاصة به، فهو يعبر عن فترة زمنية محددة قد مَضَت، أَي أن التراث هو ذاك الماضَي الذي ذهب و لكنه بقي في بعض النَّفس مِمَّا شَكَّلَ حَيِّزًا مغلقا أم مسايرة العالم في جميع مظاهر الحياة الفِكرية و العلمية و الأدبية و غيرها. [1]

[1] بوعافية زينب، الحداثة في فكر عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص 68.

خلاصة الفصل :

و من خلال ما سبق نستنتج أن مشكلة التراث تعتبر من أهم و أبرز المشكلات التي طرحت و تناولها المفكرون العرب بالدراسة و التحليل منذ ما يزيد عن قرنين من الزمن ، فمفهوم التراث بمعناه الواسع هو ما خلفه السلف للخلف من ماديات و معنويات أي كان نوعها أي كل ما تركه الأجيال العابرة من انتاج فكري حضاري .

الفصل الأول

الخلفيات التاريخية و العلمية لمشروع محمد أركون

- تمهيد

-المبحث الأول : الخلفيات التاريخية و الفكرية و العلمية لمحمد أركون

-المطلب الأول : الخلفيات التاريخية (السيرة الذاتية)

-المطلب الثاني : الخلفيات الفكرية

-المطلب الثالث : الخلفيات العلمية

-المبحث الثاني : في تحديد مفهوم العقل الاسلامي

-المطلب الأول : مفهوم العقل الاسلامي

-المطلب الثاني : تاريخية العقل الاسلامي

-خلاصة الفصل

تمهيد:

يتناول هذا الفصل سيرة محمد أركون من حيث نشأته و سيرته العلمية ، و أيضا معالم أفكاره التي صنعت مشروعه الفكري ،من خلال التطرق إلى أهم خلفيات و عوامل أساسية التي كان لها دور فاصل في ذلك إلى تحديد مفهوم العقل الاسلامي بالنسبة لمحمد أركون و أهم المراحل التي مر بها حيث أردنا في هذا الفصل أن نبين كيف بدأ محمد أركون مسيرته ؟ و ماهي أهم النقاط التي ركز عليها في مشروعه ؟

المبحث الأول: خلفيات فكر محمد أركون

المطلب الأول: الخلفيات التاريخية (السيرة الذاتية)

ولد محمد أركون في تاوريت ميميون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، في عام 1928 لعائلة أمازيغية لكنه غادر هذه المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا في منطقة عين العرب، و هي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران. و كان عليه أن يتعلم صنعة أبيه في البيع و الشراء و في نفس الوقت أن يواصل تعليمه الثانوي.[1]

لكن الفضل يعود لخاله في إنقاذه من المصير الذي رسمه له والده، من حيث أن هذا الخال كان قريبا جدا من إحدى الفرق الصوفية، لذلك ضمن له تعليما جيدا. و من هنا يفسر أركون عمق فهمه لتأثير الدين على النَّاس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي. فقد كان يتعلم القرآن و أصول الدين من جهة، و ذهب مع خاله و أبيه إلى المجالس الدينية في القرية.[2]

حالت الظروف الاقتصادية الصعبة لعائلة محمد أركون من إرساله إلى العاصمة لمواصلة الدراسة الثانوية، مما اضطرها إلى إرساله ما بين سنتي 1941 و 1945م إلى مدرسة ثانوية في قرية مجاورة.

---

[1] خالد عبد الجبار شيت. و رائد أمير عبد الله: الاستغراب عند محمد أركون و موقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه «الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد»، مكتبة الميثاق، العراق، ط1، 2012، ص 25.

[2] مريم بارود: خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، (.) مذكرة لنيل شهادة ماستر فلسفة الحضارة، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2016/2015م، ص 13.

هذه المرحلة يصفها أركون بأنها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية و الأدب، و التعرف على آباء الكنيسة الأفريقية أوغسطينوس، سوبريانوس و تورتوليان. إلى جانب التعرف على القيم المسيحية.

بعد ذلك دخل الجامعة في العاصمة لدراسة الأدب العربي ما بين عامي 1950 – 1954م، إلّا أن الدرس الجامعي في الأدب لم يُشْفِ غليله، فانخرط في دراسة القانون و الفلسفة و الجغرافيا. التحق أركون بالسوربون في منتصف الخمسينات إذ جعلته أجواء فرنسا ما بين عامي 1950 – 1960 م يصب تركيزه الكامل على مصطلح "النّهضة". و في هذه الفترة انهمك أركون مثل بقية أبناء جيله بهموم العالم الثالث، و البحث عن طريق ثالث و تنامي الوعي السياسي الذي تأثر بأطروحات فرانس فانون.[1]

و في عام 1971م أصبح أركون أستاذا في حقل تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون. و منذ سنة 1993م لم ينفك أركون كونه أستاذا زائرا في عدد من الجامعات و المعاهد العالمية، لاسيما معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. كما أسَّس في عام 1999م معهد للدراسات الإسلامية في فرنسا و كان أستاذا في كلية الآداب و العلوم الإنسانية في ستراسبورغ (1956 – 1959م) و في ثانوية فولتير في باريس (1959 – 1961م)، و أستاذا مساعدا في جامعة السوربون (1961 – 1969م)، ثم بروفيسور شريك في جامعة ليون2 (1969 – 1972م)، ثم بروفيسور في جامعة باريس8 و في جامعة باريس الثالثة (السوربون الجديدة) بين سنتي 1972 و 1992م. كان عضوا في معهد issenschaftskolleg في برلين بألمانيا (1986 – 1987م) ثم عمل كبروفيسور ملحق في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس سنة 1969م في جامعة تاميل (Temple)، و في جامعة لوفان لانوف (Louvain–La-Neuve ULC) في بلجيكا (1977 – 1979م). كما قدم أيضا عدة محاضرات و دروس في مختلف أنحاء العالم.

[1] مريم بارود: خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 14.

كان محمد أركون عضوا في اللجنة المديرة، ثم في لجنة تحكيم جائزة آغافان للهندسة المعمارية (1989 – 1998م)، و اللجنة الدولية لجائزة اليونيسكو للتربية من أجل السلام عام 2002م، و المجلس العلمي للمركز الدولي لعلوم الإنسان في الجبيل (لبنان، اليونيسكو).[1]

تحصَّل سنة 2002م على جائزة جورجيوليفي ديلا فيدا (Giorgio Levi Della Vida award) في طبعتها السابعة عشر من أجل جميع مساهماته في مجال الدراسة الإسلامية. تلقى أيضا سنة 2003 م جائزة ابن رشد. أسَّس معهدا للدراسات الإسلامية في فرنسا، توفي سنة 2010م عن عمر يناهز 82 عاما في مدينة باريس بعد صراع طويل مع مرض السرطان.

المطلب الثاني: الخلفيات الفكرية

ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فورية و هم الذين أحدثوا ثورة ابستيمولوجية و منهجية في الفكر الفرنسي. و محمد أركون أحدث ثورة مشابهة في الفكر الإسلامي و العربي، مما ولد بينه و بين الاستشراق الكلاسيكي، الذي ظلَّ مخلصا للمنهجية الفللوجية صراعا بيِّنا.

قام محمد أركون 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 اللَّاتيني المسيحي الأوروبي. و أركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا). و تعلم منه منهجية تحقيق و تدقيق النُّصوص و لم يكتف بذلك لاسيما و أن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي و مطالعاته الواسعة. و هكذا اهتم أركون بالتاريخ الوقائعي و التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي، كما أدخل في دراسته منهجية علم النّفس التاريخي بالإضافة إلى علم الاقتصاد. [2]

[1] خالد عبد الجبار شيت. و رائد أمير عبد الله: الاستغراب عند محمد أركون و موقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه «الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد»، مكتبة الميثاق، العراق، ط1، 2012، ص 26.

[2] مريم بارود: خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 38 – 39.

تأثر محمد أركون بالفكر الغربي و برواده الذين عالجوا الظاهرة أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية ترسانة مفاهيمية كبيرة هي نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنية في الغرب. فنجده يعود إلى أعمال: أميل بنفينيست E.BENVENISTE، فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة و ذلك بالاعتماد على كتابه "مسائل في علم الألسنيات العامة".

كما أن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو MICHEL FAUCAULI و مفاهيمه، و من بين هذه المفاهيم الأساسية مفهوم الإبستمي Epistéme و التي تعني في الترجمات العربية "المنظومة الفكرية" أو "نظام الفكر". كما يوظف أيضا مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" و هو منهج يطبقه في قراءته للتراث.

أمَّا بالنسبة للتراث الإسلامي فإننا نجد أركون يستدعي ذكرى كبار فلاسفة التيار العقلاني الأسني كالتوحيدي و ابن مسكوية و الجاحظ و يرتكز بدرجة كبيرة على فكرة "خلق القرآن" عند المعتزلة. [1] و هكذا يمكننا أن نفسر تعدد الخلفيات الفكرية و العلمية لمحمد أركون لأنه لا يوجد مفكر واحد أثر على أبحاثه و دراساته و حسب، بل العديد من الشخصيات و التيارات الفكرية التي أحدثت هي الأخرى نهضة الدينية أمثال المتخصص في فقه اللغة ريجيس بلاشير، و المستشرق الإنجليزي و ليام مونتغمري واط، و يتودورنو لدكه صاحب «تاريخ القرآن»، إضافة إلى تأثره بمدرسة الحوليات الفرنسية. تأثر أركون أيضا بـ «جينيالوجيا» نيتشه، و «أركيولوجيا» فوكو و حرص على مخاتلة النص و تفكيكه و إيتائه من حيث لا يحتسب على النحو الذي شقه ديريدا. كما مارس الفلسفة بوصفها صداقة للمفاهيم على طريقة دولوز متجاوزا تاريخها أو نظريتها الشمولية على طريقة هيغل. أسَّس مفاهيم خاصة به مثل «المخيال» [2] الذي عرف رواجا كبيرا في العلوم الإنسانية و الاجتماعية من خلال أعمال جلبيير دوران GILBERT DURAND، خاصة في كتابه "البنى التحتية للخيال" و كتاب كاستريا ديس CASTRADIS "التأسيس الخيالي للمجتمع، و كتاب جورج

[1] مريم بارود: خلفيات محمد أركون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 40 – 41.
[2] مصطفى كيجل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان للنشر و التوزيع، الرباط، مغرب، ط1، 2011، ص 25.

دوبي G.DUBY "النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية" كما نجد أركون أيضا يهتم بأعمال جاك غودي J.GOADY، و خاصة كتابه "العقل الكتابي". و هو عالم أنثروبولوجي اهتم بالعقل الكتابي مقارنة بالعقل الشفهي، حيث يظهر أثره الفكري خاصة في تميز أركون الشفهي عن الكتابي. و كيف أن الشفهي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابي يرتبط بالعقل. كما أن مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" و هو مشروع محمد أركون مستوحى من كتاب "الأنثروبولوجيا التطبيقية". لروجيه باسنيد .ROGERBASTIDE

و في مجال التاريخ المقارن للأديان فإن أركون أيضا يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة، و يستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم و الجديد (التوراة و الإنجيل). من أجل تطبيقها على القرآن من أمثال فرانسواز سميث فلورنتا F.SMITHFLORENTIN في كتابه "انتهاك الأصول الأُولى". أو مارسيل غوتيه M.GAUCHET في كتابه "خيبة العالم". كما يعود أركون أيضا إلى أعمال جان بوتيرو JEAN BATERO، و خاصة كتاب "ولادة فكرة الله لأول مرَّة". و في دراسته لنزعة الأنسنة في الفكر العربي فإنه يشير إلى جورج مقدسي في كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسيحي"، و كتاب جويل كريمر JOEL KRAMER دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام، و الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي".[1] و في مجال الألسنيات فإن فكرية في الوسط الغربي.

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 26.

المطلب الثالث: الخلفيات العلمية

لقد مضى أركون أهم سنوات ازدهاره في الفضاء التنور الفكري لفرنسا و التفت إلى التحولات العلمية التي شهدتها فرنسا في فترة إقامة أركون فيها. و من هنا سأواصل البحث في دراستي، المدارس التي أثرت في تفكير أركون. و نذكر منها:[1]

1) أركون و مدرسة الحوليات (الانال) الفرنسية

تم تأسيسها عام 1929 م من قبل لوسين فافر. و مارك بلوك. كردة فعل اعتراضية على الفهم السائد عن التاريخ في المدرسة الوضعية. و اتخذت منهجا مخالفًا للآراء ذات بعد واحد.

و تعد هذه المدرسة من التيارات الفكرية المؤثرة في محمد أركون إذ قال بأنه تعرف على هذا الاتجاه فقد أنقذه من النظرة الأحادية و الاستشراقية إلى التاريخ. فالاتجاه التاريخي كمدرسة الحوليات مكانة محورية في المشروع الفكري لأركون يسعى أركون إلى توظيف ميثودولوجيا هذه المدرسة و استخدام معطياتها في تحليل التاريخ الأوروبي. و تحليل مختلف مجتمعات إلى تأسيس تاريخ جديد للفكر الإسلامي.[2]

2) أركون و علم النفس التاريخي

إن علم النفس التاريخي يعد واحدًا من المتفرعات (تاريخ الذهنيات) الذي تم تطويره في فرنسا. على يد/ جورج دابي/ و جاك لوغوف/ و روبير ماندوف/ و تمكن من دراسة علم النفس الجمعي لفرنسا في القرون الوسطى.

و كان علم النفس التاريخي. من بين الاتجاهات الأخرى التي استحوذت على اهتمام أركون. في هذا الأسلوب بالإضافة. إلى الاقتصاد و العناصر. المادية يتم توظيف التخيل الأسطوري و العقل الجمعي بوصفه عنصرا رئيسا و محركًا في تاريخ الإسلامي. [3]

[1] مجموعة من المؤلفين/ (محمد أركون: دراسة النظريات و نقدها/ ط1/ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية/ نجف، العراق/ 2019، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص ص 21 – 22.

[3] مجموعة من المؤلفين/ محمد أركون: دراسة النظريات و نقدها/ مرجع سبق ذكره، ص ص 22 – 23.

3) أركون و الاستشراق

يمثل الاستشراق واحداً من الاتجاهات الهامة في ما يتعلق بأفكار أركون و ذلك لأنه من جهة قد درس في معهد الاستشراق في جامعة سوريون و كان جل أساتذته من المستشرقين. و من جهة أخرى. كان هذا الاتجاه من بين الاتجاهات تركت تأثيرا سلبيا عليه. [1]

و خلال مخالفته لهذه الاتجاهات الاستشراقية سعى أركون إلى طرح اتجاه جديد في دراسة التراث الإسلامي.

إن الاشراق بالمعنى العام هو دراسة يقوم بها الغربيين لقضايا الشرق و خاصة بكل ما يتعلق بتاريخه و لغاته و آدابه و فنونه و علومه و تقاليده و عاداته.

و لكن أركون يرى أن الاشراق و الذي أطلق عليه فيما بعد بالإسلاميات الكلاسيكية أو التقليدية يجب أن يعمل على بيان و تفسير التراث الإسلامي على العكس ما يراه المستشرقين بأن الاشراق هو البحث في النصوص القديمة للتراث الإسلامي. و بذلك فإننا لا نستطيع نقد و تقييم التراث الإسلامي. و من هنا فإننا لا نعمل في إطار تحرير المسلمين من الاجترار و دفعهم نحو الابداع و التجديد. [2]

المبحث الثاني: في تحديد مفهوم العقل الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي

يذهب أركون إلى أن العقل الإسلامي خاص بالإسلام كدين، فهو يعمل على فهم ما جاء به النص المقدس من تعليمات و أوامر. و قد أخذ المسلمون مفهوما عن العقل و طبيعة عمله انطلاقاً من الحديث النبوي القائل: "إنَّ الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال أقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: و عزَّتِي و جلالي و عظمتي و سلطاني و ارتفاع

[1] المرجع نفسه، ص 24.
[2] مجموعة من المؤلفين/ محمد أركون: دراسة النظريات و نقدها، مرجع سبق ذكره، ص 25.

مكانتي و استوائي على عرشي و قدري على خلقي ما خلقت خلقًا هو أكرم علي منك و لا أحسن عندي منك، بك آخذُ و بك أُعطي و بك أعرف و بك أعبد و بك أثيب و بك أعاقب"[1] . من هنا نجد أن العقل يخضع و يتعالى وفقا لتحديدات الوحي (كلام الله). ففي الواقع إن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله و وجوده الموضوعي، و عليه الفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور الإيماني و تَطوَّر على أساسه، فأصله إلهي كما أنَّ دعمه و توفيقه إلهي أيضا و هذا مجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن: ثم جاء الشافعي و أضاف له السنة ضمن هذا المعنى و هذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي.

لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، و كتب الكثير عن منتجاته و نموه و تطوره، و لكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئه و آلياته و موضوعاته و قد رجع أركون ذلك لسببين:

1. من الملح و العاجل من وجهة نظر التاريخ العام للفكر، أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات و الإشكاليات الجديدة. نقصد بذلك تطبيق المنهجيات و الآفاق الواسعة للبحث من تاريخية و ألسنية و سيميائية و أنثروبولوجية و فلسفية. ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول و إعادة إنتاجها.

2. يدعي الإسلام السياسي الحالي الانتساب إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية و التشريعية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.[2]

أما أركون قد قام بتحديد مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني، و لتحقيق ذلك قام بتَصنيف و إحصاء المفردات التي تحدد طبيعة العقل، أو مفردات الإدراك، و أول ما انتهى إليه هو أن لفظه "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر و لو مرة واحدة في النص القرآني، و ذلك كفيل بالنسبة لأركون لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون.[3]

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 185.
[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 81.
[3] مصطفى كيحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 184.

و يؤكد أركون نفس الملاحظة فيقول "فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيها بعد كلمة (عقل) و كلمة (عاقل)، أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤوليته الأخلاقية و القانونية الشرعية و الدينية. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة عن القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل/يعقل، هذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمي، أما التحليل المفهومي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن حملة من المعاني، و هي المعاني التي لا تخرج عن التَّفكر، و التذكر و الفقه و العلم...إلخ. ذلك أن الكلمة تعني: عملية شمولية و أولية تقوم بها الروح (أو القلب) بحسب القرآن التي توافق بشكل عفوي على صحة كانت قد رأته أو عرفته.

و ينتهي أركون من هذا الفحص المعجمي و المفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تتعارض مع ما هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر و منها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل. فيقول أن العبارات المتكررة في القرآن و التي تشير إلى التذكرة و التفكر و الفقه "لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة و الحقيقة الخارجية عنها لصفتها حقيقة واقعية ترد هذه الآيات دائما بعد التذكر بنعم الله على البشر و تدخله في تاريخ النجاة الأخروي. إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش و التعجب و الاستحسان و التأمل. و لهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب و ليس العقل كما تجلى في آيات عديدة في القرآن. بمعنى أن مفهم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية و الشعور. و هو ما يسميه بالعقل القرآني أو العقل الإسلامي. [1]

المطلب الثاني: تاريخية العقل الإسلامي

لا يكتفي محمد أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي و آليات اشتغاله و علاقاته بالمقدس فحسب، و إنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي يمر بها في الزمن بمعنى آخر أنه لا يدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الابستمي و إنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي.

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص ص 185 – 186.

يحدد أركون ذلك إلى خمس مراحل تاريخية و هي: المرحلة التكوينية و المرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) و المرحلة السكولاستيكية و مرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينات من القرن 20 و مرحلة الثورة القومية (1952 – 1970م) و الثورة الإسلامية (1970م إلى يومنا هذا).

أ– أما المرحلة الأولى: و هي المرحلة التكوينية و تمتد من (622 – 767م) و يسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القرآن من كتب الفقه و علم الكلام و الفلسفة[1]، و هو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية و الأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد صلى الله عليه و سلم طيلة عشرين عاما، و بالتالي حسب أركون: فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي، إنه عقل جياش يغلي كما الحياة. و ليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا[2] (على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا). و يعود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن، ليقول أن معناها الأولي أو التزامني هو مجرد الربط، أي إقامة علاقة معينة بين شيئين: بين السماء و التعالي، بين الأرض و النعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد و غضب الخالق[3]...إلخ.

ب– المرحلة الثانية: و هي العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية) في هذه المرحلة انبثقت العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية حيث تم الالتقاء بين العقل الإسلامي، و العقل الفلسفي و العلمي الإغريقي. و ذلك بسبب ترجمة التراث الفكري و الفلسفي الإغريقي، و نشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية و المعرفة الأسطورية و المتخيل الديني، و كل ذلك حصل في سياق التطور السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية. و تجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة و العلماء، حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي و الجاحظ و

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 194.
[2] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 233.
[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 195.

الرازي و التوحيدي و الفارابي و ابن سينا و ابن مسكوية و ابن رشد...إلخ. و هنا قد وصلت العقلانية إلى مستوى رفيع في الفكر العربي الإسلامي.[1]

ج- المرحلة الثالثة: و قد أطلق عليها أركون اسم المرحلة السكولاستيكية أي المدرسة (1058م/1880م). لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع و المنتج و المليء بالمناقشات العقائدية و المنفتح على الاجتهاد. و بعده جاء إسلام عصور التكرار و التقليد و فيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، و علم أصول الفقه، و الحديث، و التّفسير...إلخ، و قد شكلت هذه المرحلة في نظر أركون عائقا أمام الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني. و على الحضارة الأوروبية الحديثة.

سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سطر في العصر السكولاستيكي. هو عقل مذهبي، غير منفتح على الفكر الفلسفي، منكفئ على ذاته.

د- المرحلة الرابعة: و هي المرحلة الليبرالية (أو النهضة) (1880م/1950م).

إن تجربة الليبرالية أو النهضوية باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات و اللحاق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل و هكذا تشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية و الاستعمار و إسرائيل. إذن العقل الإسلامي في هذه المرحلة هو عقل نضالي.[2] لكن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العالم العربي الإسلامي ايديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي. بالإضافة إلى أنه عقل و دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون، و هو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية.

هـ- المرحلة الخامسة: تمثل هذه المرحلة مفهوم العقل المنبثق عند محمد أركون.

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998، ص 285.
[2] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص ص 195 – 196.

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي و التنويري على العقل اللاهوتي، فإن بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد و الفحص و المراجعة. من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقي خالص من الشوائب. و إن هذا المنظور يقود أركون لنقد جميع العقول من العقل الديني و العقل الحديث، فالتركيبات المعرفية للعقل الديني سوف تفكك و تتحول إلى ورشة عمل، [1] و لتحقيق هذا التَّفكيك و النقد للعقلين الديني و الحديث يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق"، و هو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها كما يلي:

- أنه يصرح بمواقفه المعرفية و يطرحها للبحث و المناظرة.
- أنه يحرص على الشمولية و الإحاطة بجميع ما توفر من مصادر و وثائق و مناقشات دارت بين العلماء حول موضوع ما.
- أنه يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات، بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل و الاستمرار فيها و مع رفض الاعتراضات عليها. [2]

[1] محمد أركون: الفِكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفِكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999، ص 87.
[2] مصطفى كيحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 198.

خلاصة الفصل :

نستنتج في هذا الفصل :

– أن محمد أركون ينتمي إلى جيل ميشال فوكو و بورديو و فرانسو فوريه و هم الذين أحدثوا ثورة ابستيمولوجية و منهجية في الفكر الغربي فحاول محمد أركون أن يحدث ثورة مشابهة في الفكر الاسلامي و العربي

–الهدف من تأسيس مشروع نقد العقل الاسلامي هو إيجاد طرائق عقلية و انساق منطقية تضمن للمجتمع الاسلامي الارتقاء و الخروج من حالة التردي و التخلف إلى حالة الانفتاح على العالم بإنتاج عقل قادر على مواكبة روح التقدم و التحضر الفكري .

الفصل الثاني

من النقد الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) الى تأسيس الإسلاميات التطبيقية

-تمهيد

- المبحث الأول : في نقد الاستشراق (الإسلاميات الكلاسيكية)

-المطلب الأول : مفهوم الاستشراق (الإسلاميات الكلاسيكية)

-المطلب الثاني : نقد المنهج الاستشراقي

-المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية

-المطلب الأول : مفهوم الإسلاميات التطبيقية

-المطلب الثاني : منهج الإسلاميات التطبيقية

-المبحث الثالث : قراءة محمد أركون للخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي

-المطلب الأول : القراءة تاريخية

-المطلب الثاني : القراءة السوسيولوجية

-المبحث الرابع : نزعة الأنسنة في فكر العربي الإسلامي

-المطلب الأول : مفهوم الأنسنة

-المطلب الثاني: نزعة الأنسنة في الفكر العربي

-المطلب الثالث : خصائص الأنسنة العربية الإسلامية

- خلاصة الفصل

تمهيد :

يتناول الفصل المعنون من نقد الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) إلى تأسيس الإسلاميات التطبيقية إلى إبراز رأي محمد أركون حول الاستشراق و نقده إضافة إلى الحفر في مشروعه النقدي الذي أفرده إلى التحليل و التفكيك الفكر الإسلامي بغية إيجاد طرق تشكله و طرق إنتاجه للمعرفة و الذي أطلق عليه باسم الاسلامية التطبيقية و كذلك من الاستراتيجيات المعتمدة لدى أركون إلى تحليل الخطاب الديني و الكشف من خلاله في هذا الفكر المناطق المفكر فيه و لا مفكر فيه إضافة إلى ذلك خصصنا مبحثا بعنوان نزعة الأنسنة في الفكر العربي الاسلامي الذي يهدف هذا المبحث إلى تبيان وجود مذهبي فكري انساني في العصر الكلاسيكي تحديدا في القرن الرابع هجري .

المبحث الأول: في نقد الاشراق (الإسلاميات كلاسيكية)

المطلب الأول: مفهوم الاشراق (الإسلاميات الكلاسيكية)

عرفها محمد أركون بقوله هي خطاب الغربي حول الإسلام أو "هي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام. و لم يسمه أركون بالاستشراق ربما نظرته اتجاه لهذا المصطلح في حد ذاته أو منهجه المعروف بالناقد للاستشراقين نظرا لشحنات الايديولوجية الموجودة عند أصحاب الفكر الماوراء حداثي ضدهم و يتجسد موقفهم هذا في صياغهم المتعالية خطابيا للطرف الآخر.[1]

و منه أركون يصطلح على الاشراق باسم الإسلاميات التقليدية Islamologie classique و يصفها تارتا بالمنهج فقه اللغة أو اللسانيات الأرتدودكسية و يعرفها عموما "بأنها الخطاب غربي حول الإسلام" أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي بهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام.[2]

[1] مجلة الآفاق الفكرية، العدد الثامن، مجلد الرابع، مارس 2018 رت.م د2353 رت م. 26.025، ص 70.
[2] كيجيل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 333.

و منه فالاستشراق هو اتجاه فكري يعني بدراسة الإسلام و المسلمين. و يشمل ذلك كل ما يصدره عن الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام و المسلمين في العقيدة و السنة و التاريخ. و غيرها من المجالات الدراسات الإسلامية الأخرى. [1]

المطلب الثاني: نقد المنهج الاستشراقي

من بين أهم مطلبات الاشراق في نظر أركون المنهج الفيللوجي أي منهج فقه اللغة. و هو المنهج الذي كان سائدا في القرن 19 و يدعو أركون الاشراق إلى ضرورة بأن يصبح جزء لا يتجزء من البحث العلمي المعاصر. و أن يلحق بركب التجديد المنهجي و المفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي. فلا يعقل بأن يظل منغلقا على نفسه و راضيا بالمنهجية القرن 19 و رافضا الانفتاح على الثورة المنهجية و لاسيتومولوجية التي شهدتها العلوم الانسانية منذ الستينات و حتى اليوم.

هذا ما جعل المنهجية الفيلولوجية لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير و التزوير و التحريف و التصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي و تفقد بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي تاريخي كما تفقد آليات انتاجه.[2]

كما أن المنهجية الاستشراقية تتميز بهوسها بالبحث عن أصول الكلمات و عن أصول الأفكار أي تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حتى اليوم. و تنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن إلى مجرد المصادر توراتية و العبرانية و ذلك على حساب إبداعيته الأدبية و الروحية.[3]

و يقدم أركون على ذلك مثل مفاده بأن العلم الاشراقي تجهل مفاهيم مثل: بنية العلاقات بين الضمائر، أو الأشخاص المتكلمة عند (إيميل بنفيسيت) و مفهوم الخطاب الذي بلوره (ب. زيمتور) PAULZUMTHOR و مفهوم القوى المهيضة و القوى المهمشة.[4]

و منه لما سنلاحظه عند محمد أركون من خلال نقد الاشراق عدَّة نقاط:

[1] محمد بن سعيد السرحاني، الأثر الاستشراقي، في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص 3.
[2] كيجيل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 336.
[3] مرجع نفسه، ص 337.
[4] كيجيل مصطفى/ الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون/ (مرجع سبق ذكره)، ص 338.

1) يفضل محمد أركون الإسلاميات الكلاسيكية على مصطلح الاشراق. لأنه يرى بأنه مثقل بالجوانب الايديولوجية و التاريخية.
2) نقد تاريخي فيولوجي مهوس بالبحث عن الأصول. [1]
3) يرفض الاشراق على مستوى المنهج و يبرز نقائصه و لا يتردد في الأخذ بالكثير مما يترتب على هذا المنهج من نتائج و حقائق تعتبر عند أركون حقائق علمية.

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية

المطلب الأول: مفهوم الإسلاميات التطبيقية

عرفها عبد المجيد خليقي بقوله "هي الممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات تعمل على تكميل و تعميق الخطابات الاستشراقية حول الإسلام عن طريق تحليل الانثروبولوجي من أجل أحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة و مضامين التراث المعيشة من جهة و بين الفعالية النفسية و التشكيلة السيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى. فمشروع الإسلاميات التطبيقية مشروع فكري منهجي. و متعدّد يهدف إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية من القرآن و السنة. و غيرها و قد بنى محمد أركون هذا المفهوم من خلال قياسه على مفهوم الانثروبولوجيا. كما تعد الإسلاميات التطبيقية بديلاً للمشاريع الاستشراقية في نظره فهو يعتبر هذا الأخير خطأ منهجا و خصما استعماريا و يعيب على الحداثيين أنفسهم ترددهم في قبول نتائج الاستشراق. [2]

فالإسلاميات التطبيقية كمصطلح أركوني مركب مكونين يختلفان في خلفيتهما و مرجعيتها:

- **المكون الأول**: الإسلاميات مأخوذة عن الدراسات الاستشراقية التي تميز بين الدراسات الاستشراقية المنحدرة في القرن التاسع عشر و بين الدراسات الإسلامية ذات بعد إيماني.

[1] هشام مداقين، المقارنة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، (سورة الفاتحة نموذجًا)/ تحت إشراف: عباس بن يحي/ مذكرة لنيل شهادة ماجستير/ تخصص أدب عربي حذيف/ قسم الأدب/ كلية الآداب/ جامعة مسيلة 2010/2009م، ص 20.
[2] مجلة آفاق الفكرية ، سبق ذكرها ص 70.

- **المكون الثاني**: التطبيقية مأخوذة عن الابستيمولوجي غاستون باشلار و الانثروبولوجي باستيد.[1]

و منه فالإسلاميات التطبيقية لم تكن وليدة الصدفة بل استلهمها أركون من أحد الأنثروبولوجيين الفرنسيين حيث يقول أركون (استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد. بعنوان الانثروبولوجيا التطبيقية و بحوثها تسير على نفس الخط).[2]

إذن فالإسلاميات التطبيقية هي خلق الظروف لممارسة الفكر الإسلامي محرر من المحرمات (Tabous) العتيقة و الميثولوجيات البالية و المحرر من الايديولوجيات الناشئة حديثا. فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة و من الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها المسائل العلمية و وسائل و اختيارات مرحلية و أهداف نهائية هما. القطب الذي يدعوه العرب بالتراث و الذي ما أنفك الوعي العربي الإسلامي عن الحنين إليه، (أوادعائه) حتى اليوم و المدعو أحيانا بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي. زمن السلف النماذج) ثم قطب الحداثة.[3]

فدراسة التراث يتطلب الجوانب العلمية و النظرة الشمولية الكلية و يتعدى موضوع الدراسة من الجانب النظري إلى الجانب العلمي أي لا يكتفي بوصف الظاهرة فقط بل عرضها و البحث عن حلول لها بطرق علمية ممنهجة من أجل السيطرة عليها و منه فالإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على المشاكل القديمة و الحديثة. لهذا رأى محمد أركون في الإسلاميات التطبيقية تجاوز للإسلاميات الكلاسيكية البحث و المواجهة. و الواقع الإسلامي اليوم من خلال علوم الإنسان و المجتمع. [4]

---

[1] (عبد الله الكتوس/ هاشم صالح/ طيرش عمال حاج اوحنة دواق/ اليامين بن تومي/ أحمد بالمعالي/ نبيل سبياوي/ رشيد بن زين/ جان لوي شيليجيل)، الإسلاميات التطبيقية، ملف بحثي الجزء الأول، مؤمنون بلا حدود، تاريخ، 25 ديسمبر، 2014، ص 35.

[2] محمودي سيف/ إشكالية النص الديني عند محمد أركون/ تحت إشراف: مزواد نسيبة/ مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة/ قسم الفلسفة/ كلية ع اج وأن/ جامعة بوضياف المسيلة، 2017/2016، ص 26.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 57.

[4] حاجي رشيد، النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر/ محمد رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، كلية العلوم اج، قسم الفلسفة/ 2013/2012، ص 85.

لكي تقف الإسلاميات التطبيقية على كاهلها ليست مهمة سهلة بل هي مهمة صعبة يجب انجازها و ذلك بقول (أركون) منقولًا للعربية: "أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة و يفكر بطريقة جديدة و شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة. جديد كل جدّة في المصطلح و الأداة أو في المنهج و الرؤية في التوجه و الرهان.[1]

المطلب الثاني: منهج الإسلاميات التطبيقية

تتميز الإسلاميات التطبيقية عند أركون بالفن المنهجي الذي استند فيه الباحث إلى تلة من الخلفيات المعرفية المنتمية إلى حقول المعرفية المتباينة من قبيل اللسانيات. و التاريخ و الانثروبولوجيا و علم النفس و علم الاجتماع و الهيرمونيوطيقا و النقد الأدبي و اللاهوت و غيرها من الحقول المعرفية الأخرى. التي أسس من خلالها أركون ثلاث قراءات منهجية. متكاملة و متضافرة لتحليل الخطاب الديني و المعرفية في المناطق اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه الإسلامي و هذه القراءات تتمثل في:

1)القراءة اللسانية السيميائية:

لقد حظيت هذه القراءات بأهمية بالغة من قبل أركون نظرا لقدرتها على تفكيك الأبعاد و المستويات الدلالية المتباينة (الحقيقية و المجازية. المحكمة و المتشابهة) القابعة خلف الأبنية اللغوية للخطاب القرآنية و المساهمة في التشكيل الطابع الاعجازي الخلاب لهذا الخطاب و نظرا لقدرتها على وضع مسافة بين الباحث و العقائد الايمانية المتوازنة عبر اللاشعور الديني الجمعي لمجتمعات الكتاب. تمكنا من رؤية الخطاب الديني كما هو لا كما تظهر لنا عقيدتنا الإيمانية المفروضة علينا من طرف مؤسسة دينية الرسمية الارثوذوكسية التي تحمي الخطاب القرآني من التأويلات المخالفة لتأويلاتها الجاهزة. ضمانا لهيمنتها على الحقل الديني و تمنع تعددية المعاني و الدلالات المتجلية في التفسير و المدارس

[1] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، لبنان، 2006، ص 106.

المختلفة. و ترفض أيضا الامكانيات المعنى و الاحتمالية التي لم تحين بواسطة قراءات جديدة للكتابات المقدسة. [1]

و يشرط محمد أركون على الباحث المتوسل بهذه القراءة. أثناء تحليل الخطاب الديني ثلة الشروط أهمها:

- ضرورة إحاطته الشاملة باللسانيات و السيمائيات و مدارسهما المتعددة. و بمناهجهما و مفاهيمهما و خلفياتهما الاستيمولوجية المستند إليها.
- ضرورة التدرب على التمييز بين الإطار المنهجي الدوغماتي. المعتمد من قبل المؤسسة الأرثوذوكسية في تعاملها مع الخطاب الديني. القائم على الاحتجاج و الادراك و التأويل و التفسير و بين الإطار المنهجي. الانسيمولوجي المعتمد من طرف الإسلاميات التطبيقية المبني على تحليل الظاهرة الدينية و تفكيكها و إعادة تركيبها. وفق متطلبات العصر و حاجته. [2]

2) القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية و السيوسيولوجية:

بالإضافة إلى القراءة السالفة دعا أركون إلى ضرورة التوسل بالقراءة جديدة أخرى. هي القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية و السوسيولوجية. ذلك ما دامت الظاهرة القرآنية عبارة عن ظاهرة مركبة تشكلت عبر منعطفات تاريخية متباينة. و في إطار ثقافي مخصوص كما تم تلقيها و التفاعل معها عن طريق طقوس متباينة بتباين مجتمعات الكتاب و قد استند أركون في هذه القراءة من حيث بعدها التاريخي إلى ثلة من خلفيات الحقول المعرفية المتمثلة في مدرسة الحوليات الفرنسية و أركيولوجيا مشيل فوكو. التي يميز فيها فوكو بين تاريخ الأفكار المكتفي بسرد جملة من الآراء المنفصلة عن سياقها الاجتماعي و السياسي. و الثقافي و تاريخ الأنساق الفكرية التي يحاول فيه المؤرخ الأنساق[3] الربط

[1] عبد اللطيف بدادي/ الإسلاميات و تحليل الخطاب الديني (حفريات تأويلية في آليات تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون)/ مؤسسة الدراسات و الأبحاث/ مؤسسة الدراسات الدينية/ ص 9.
[2] عبد اللطيف البرادي/ الإسلاميات تطبيقية و تحليل خطاب الديني/ مرجع سابق، ص 10.
[3] مرجع نفسه، ص 11.

بين المقدمات و المقولات و المبادئ و المناهج الذي يعتمد عليها جميع المفكرين و الباحث و الأدباء في إنتاجهم.

و تتجلى أهمية التحليل السيوسيولوجي للخطاب الديني من منظور أركون في قدرته على تفويض بعض التمثلات التي فرضتها المؤسسة الارتودوكسية الدوغماتية على المسلمين و حولتها إلى يقينيات ثابتة ولا يأتيها الباطن من بين يديها و لا من خلفها و لا تقبل النقاش و الجدال. و ذلك لكونها تقدم مصالحها الايدولوجية. و تحافظ على هيمنتها على الحقل الديني.

بالإضافة إلى التحليلين السابقين (التاريخي و السيوسولوجي) دعا أركون في هذه القراءة إلى الاستعانة أيضا بالقراءة الأنتروبولوجية التي ستمكن الباحث في الفكر الديني من إدراج ثلة من المكونات الثقافية التي همشتها الدوائر الرسمية في السلطة الحاكمة للثقافة العالمة و التراث المكتوب. و التي ستمكنه من إدراك مختلف الأبعاد و المظاهر الطقوسية. التي تمارس بها المجتمعات الإسلامية.[1]

3) القراءة اللاهوتية الإيمانية:

و يقصد أركون بهذه القراءة كل تراث تفسيري المنبثق عن الخطاب الأول التأسيسي الخطاب القرآني. أي هو "كل تعامل مع القرآن الكريم يرسخ الإيمان و يثبته في نفوس المؤمنين" و تتميز القراءة اللاهوتية الإيمانية بثلة من الخصائص هي: [2]

- كون كل أنماط القراءات أو المستويات الاستخدام الإيماني القرآني مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يميز الفكر الارثودوكسي.
- كون مختلف التفاسير الإسلامية الكبرى التي حكمت الحقل الديني و ما فتئت تحكمه. قد فرضت نفسها بوصفها تملك حق البحث في الحقيقة الدينية. و قوانين هذا البحث المطردة و المستقيمة و الصحيحة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها و لا من خلفها و التي أجمع على صحتها رجال الدين الذين بما يمتلكونه من رأسمال رمزي. [3]

[1] عبد اللطيف البرادي/ الإسلاميات التطبيقية و تحليل خطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 11 – 12.
[2] مرجع نفسه، ص 13.
[3] عبد اللطيف البرادي/ الإسلاميات التطبيقية و تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 13.

المبحث الثالث: قراءة محمد أركون للخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي

المطلب الأول: القراءة التاريخية

في الكثير من الأحيان يدعونا أركون إلى دراسة النص القرآني على ضوء مقارنته بالكتب السماوية الأخرى لأن النص القرآني كما يعتبره أركون نص تاريخي حيث يقول «أقصد القرآني كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ». [1] و معنى هذا أن التاريخية في فهم أركون تشير إلى أنَّ القرآن نزل لأحداث تجربة روحية بين النبي صلى الله عليه و سلم و ربه، فهذا هو الأساس من نزول القرآن الكريم، و كل ما سوى ذلك إنما هو مرتبط بالتاريخ، لأن التاريخ حسب أركون في موطن كثيرة جراء موقفه القائل بتاريخية النص القرآني، تلك التاريخية القاضية بأن التاريخ هو تاريخ البشر، و لا دخل لتاريخ الآلهة في ذلك.

و بهذا فإن أركون يرى بأن القرآن بقية كمدونة رسمية مغلقة، و قد فقد قوته الروحية بموت النبي محمد صلى الله عليه و سلم. إنَّ التوظيف للتاريخية في التعامل مع القرآن الكريم، ينطلق من التصورات السابقة كالنسبة المطلقة للحقيقة، و التي تجعل الأديان على اختلافها تعبد إلها واحدا بأشكال مختلفة، و التي تسعى إلى تدشين أديان ما بعد الحداثة بعثا عن الإشباع الروحي من أجل تحقيق الألسنة التي تنتج هذا التصور للدين الإسلامي. [2]

كما نجد أركون يوظف "مصطلح القطيعة خاصة بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي و الفكر الإسلامي المعاصر. أي أن أركون ينادي بعدم وجود تاريخية بين ما هو حداثي منفتح على العلوم المعاصرة و بين ما هو تراثي كلاسيكي يقبع في السياج الدوغمائي. و يتعلق الأمر بالنسبة للتاريخية أيضا بأسباب نزول الوحي و المقصود بها الآيات التي جاءت من أجل تحريك التاريخ، و كذا الشهادات الخاصة بالنبي و الصحابة في محاولة لتصنيفها، لأنها تشكل الذاكرة الدينية الأمة. لأن

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص 186.
[2] محمودي سيف الدين: إشكالية النص الديني عند محمد أركون، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2017/2016م، ص 42.

أركون يرى بأن شهادات النبي صلى الله عليه و سلم، و الصحابة كلها عبارة عن لحظات تاريخية تشكل الذاكرة بالنسبة للأمة الدينية.[1]

فأسباب نزول الوحي و كذلك الأحاديث المشكلة عبر التاريخ تمثل للمسلمين شيء لا يمكن الرجوع أو العودة إليه لأنها تشكلت من قبل علماء جديرين بالثقة. كما نجد أن التاريخية تمثل تاريخية القرآن في العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن، و تعني أن القرآن ارتبط بلحظة تاريخية معينة اتسمت بممارسات عقلية خاصة. و كان الوحي ينبثق و يتطور و يتعرض لمتغيرات تحت ضغوط أحداث و تحديات تاريخية. إذ أن الخطاب القرآني يتموضع داخل الأحداث التاريخية الأكثر اعتيادية و يومية، من خلال اقتران آيات القرآن بالحوادث و الظروف. و هذا يدل على أن القرآن في زمن النبي محمد صلى الله عليه و سلم له خصوصياته و مميزاته، أمَّا ما وصلنا عبر التاريخ شيء آخر حسب أركون.[2]

أ مَّا موقف أركون من السنة النبوية و الحديث الشريف، فهو يرى أنَّ الحديث يمثل النَّص الثاني في الإسلام بعد النَّص القرآني، و لهذا قد أخضعه أركون للنقد التاريخي نظرا للاختلافات حوله، فهناك حديث ضعيف و متفق عليه...إلخ. فهو يرى ضرورة إعادة النظر في صحة الأحاديث النبوية لأن الاختلاف حولها هو ما يزيد من شكه. و لهذا يقول أركون «لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاد و الاختيار و الحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين و أوائل العباسيين، أثناء تشكل المجموعات النصية (كتب الحديث) المدعوة بالصَّحيحة».

كما يرى أيضا أنها من نتاج جماعي لا فردي لأن كثرة الرواة و الاختلاف حول ضعف و اتفاق الحديث دليل على ذلك. و أن صنع الحديث من صنع الأجيال المتتالية من المسلمين و ليس النبي صلَّى الله عليه و سلم.[3]

لذلك يمكن القول أن القراءة التاريخية التي وظفها أركون في دراسته للنَّص القرآني، تركز على عاملين أساسيين هما القرآن بصفته النص التأسيسي و الحديث النبوي باعتباره الثاني بعد القرآن.

---

[1] محمودي سيف الدين: إشكالية النص الديني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 48.
[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني/ ت.هـ ثم صلح، دار طليعة للطباعة و النشر، ط1، 2002، ص 148.
[3] محمد أركون: الفِكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفِكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999، ص 200.

الأمر الذي جعله يريد معرف الظروف و الأسباب التاريخية التي أدت إلى تشكل كل منهما و ما لحق بهما من تلاعبات.[1]

المطلب الثاني: القراءة السوسيولوجية

بالنسبة لهذا المستوى من القراءة أي السوسيولوجية، يرى أركون أن الهدف منه حصر الفكرة التي تقول بأن الدين الإسلامي بعيد عن أي تغيرات، و أحداث تجري في التاريخ. فالدين هو القاعدة لإصلاح الفرد فلا يمكن أن نعكس و نقول أن الأحداث التاريخية من خلالها، نصلح و نُقوِم الدين و لكن ما يتبينه الواقع، هو أن الدين أصبح ظاهرة و الظاهرة مفهوم علمي يجب أن يحلل و يفهم "إنَّ الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، تلاحظ و توصف كسائر الأوضاع الاقتصادية و السياسية و الثقافية.[2]

و بالتالي من خلال هذا يمكن القول أن الدين يحتاج إلى التحليل السوسيولوجي، لأنه أصبح ظاهرة تختلف من مكان إلى آخر فالدين واحد و لكن المواقع مختلفة، أي نجد أن المتدينين في المدينة ليست حالهم كالمتدينين في القرى، فقد استعار أركون عدة مصطلحات و مفاهيم، القصد منها هو إعادة قراءة التراث قراءة منفتحة و علمية، كمصطلح بياربورديو Pierre Bourdieu الرأسمالي الرمزي. فهو يقصد أنَّ التعاليم الدينية تستغل من طرف[3] البعض إذ أن بعض الحركات السياسية تريد استغلاله لصالحها الآن من أجل تعبئة الأنصار، أو التوصل إلى السلطة.

و بالتالي إصفاء هذا المصطلح للتراث الإسلامي، يوسع مسافة البحث، و يبرز مواطن الليس. فبالتحليل السوسيولوجي ينكشف ما هو مخفي و مستور.[4]

[1] محمودي سيف الدين: إشكالية النص الديني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 45.
[2] حاجب رشيد: النص الديني و المناهج الغربية في الفِكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا"، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[3] مرجع نفسه، ص 92.
[4] حاجي رشيد، النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا"، مرجع سبق ذكره، ص 92.

المبحث الرابع: نزعة الانسنة في الفكر العربي الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الأنسنة

إن مصطلحات النزعة الإنسانية و الأنسنة و الإنسانوية... يأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي "Humainisme" و الذي يشتق من اللغة العربية اللاتينية و تحديدًا من كلمة "Humanistas" و التي تعني باللاتينية تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبيرالية التي بها يكون خلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات.[1]

و مصطلح (أنسنة) ترجم به هاشم صالح. يتطلب من محمد أركون. مصطلح (Humanisme) الفرنسي. و هي لفظة جاء اختيارها بعد النقاشات مستيقضة حول الرديف الأنسب للمصطلح المأخوذ عن اللاتينية. Humanitas و يقصد بها تميز الإنسان عن بقية الحيوانات بواسطة العلوم و الثقافات التي يبتدعها. و كان هاشم صالح قد اقترح عبارة (نزعة إنسانية) لترجمة هذا المصطلح معتبرا إياها كفيلة بإداء المعنى لكن أركون أصر على المصطلح (أنسنة) و قال مدافعا عنه «هو مصطلح يركز على النظر في الاجتهادات الفكرية لتعلق الوضع البشري.[2]

و لعل الظريف في هذا المستوى أن أركون كان يرغب في استعمال المصطلح رديف (Humanisme) الفرنسي الذي كان يراه مرادفًا مناسبا للمقصود من المعنى المصطلح الفرنسي. و يتبع هاشم صالح تاريخ نشأة المصطلح و كيفية تطوره في اللغات الغربية فيلفت الانتباه إلى الفرق ما بين المصطلحي (Humaniste) و (Humanisme) في هذا الابستيمية من حيث النشأة. و خصائص الاستعمال. فالأول ظهر في اللغات الأروبية منذ القرن السادس عشر 1539م و كان يوصف به من يتخذ العلم دينًا جديدًا. و يبحث خاصة في العلوم الاقدمين من اليونانيين و الرومان و قد بدأ الانتشار هذا التيار من البحاثة في ايطاليا. عاصمة العلوم آنذاك ثم عم بقية أوربا. أمَّا الثاني

[1] كيجيل مصطفى/ الأنسنة و التأويل في فكر أركون، مرجع سبق ذكره، ص 55.
[2] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون مؤمنون بلا حدود، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، 17 ديسمبر 2018، ص 5 – 6.

فهو حديث التشقيق قياسا باستعمال صفة. فقد ظهر في القرن التاسع عشر ليعني المصدر الذي يحيل على الاشتغال بالعلوم و جعلها بؤرة اهتمام الدارس و منبع المعرفة الحقيقية.[1]

المطلب الثاني: نزعة الأنسنة في الفكر العربي

بالنسبة للثقافة العربية فإن الذي يقابل كلمة Humanistas. اللاتينية في اللغة العربية هو مصطلح الأدب. [2]

فهو مصطلح يعني عند أركون «وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي: تعم بكل شيء. إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف و العلوم لذلك وجب أن يفكر الباحث لماذا ازدهرت الأنسنة في العصر الكلاسيكي. ثم سرعان ما تراجع بريقها وقتا في المجتمعات العربية الإسلامية؟

و قد استنتج أن دراسة أدبيات القرن الرابع للهجرة العاشر ميلادي تثبت وجود مباحث قامت حول الإنسان. و هو ما نسميه (نزعة الأنسنة) و جاءت في شكل دراسات و قضايا و مشاغل تهم الإنسان و همومه و تحاول. ا لإحاطة به من جوانب مختلفة. بيد أن هذه النزعة لم تدم طويلًا مثلما تم ذلك في الفضاء الأروبي. سرعان ما جاءت عوامل مختلفة سياسية و ايديولوجية و دينية أسهمت في وأدها. [3]

1- أنسنة مسكوية:

إن مسكوية ينتمي إلى ذلك الاتجاه المشترك لدى الصوفين و الفلاسفة. الذين يعتبرون أن معرفة الذات عن طريق "محاسبة النفس" هي شرط الأول و ضروري للتوصل إلى الحكمة. و بما أنه اهتم كثيرا بمعرفة البواعث التي تربض حلف التحرفات خاصة بالذات...إلخ. هذا إما وجد نفسه في حالات تستحق أن تحظى باهتمام محمد أركون. [4]

[1] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون، مرجع سابق، ص 7.
[2] الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، كيهل مصطفى، مرجع سبق ذكره، سبق ذكره، ص 60.
[3] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 9
[4]محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية، و توحيدي) ت.هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1998، ص 106.

و قد عرض أركون لمختلف أعمال مسكوية المتوافرة مخطوطاته في المكتبيات العالمية ففضل فيها القول. و وقف خاصة على أعماله الفلسفية (ترتيب السعادات و منازل العلوم) (الفوز الاصغر) و (رسالة في ماهية العدل) و (رسائل فلسفية) و (تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق) و (الحكمة الخالدة)، حيث يثبت وجهة نظر المتعلقة بنزعة الأنسنة عند مسكوية توسل أركون بالمنهج الفيويولوجي و بالتحليل الموضوعاتي. لقراءة بعض المؤلفات هذا الفيلسوف و وقف خاصة على التطور الاقتصادي و السياسي و الفكري في عهد الدولة البويهية. و الدور الذي نهض به انتشار الفلسفة لاسيما فلسفة إخوان الصفاء. و ابي سليمان المنطقي. و يحي بن عدي في استثمار الفكر اليوناني و استقلال آليته.[1]

و يرى محمد أركون أن قيمة فلسفة مسكوية تكمن في اعتماده منهجية تربوية دقيقة و تزوده بفضول معرفي لا حدود له إضافة إلى السلوك أخلاقي قويم يتجلى في مختلف كتبه. و قد خصَّ أركون شق العلوم عند مسكوية. أو طريقته في تشكيل المعرفة بالعناية أو التفكيك واضعا تراتبا محددا لمعياره تصنيفه للعلوم ثم عرج على طريقته في تشكيك الحكمة (فلسفة) فلخصها في أربعة عناصر هي الإنسان الكائن المركب. الضرورة و الحرية. الوجود البشري. اقتناص السعادة توصل إلى سعادة بني الله. [2]

و يختم أركون بحثه في نزعة الأنسنة عند مسكوية بحديثه عن جمع صاحب (تجارب الأمم) بين الحكمة و التاريخ. أو ما سماه. (مسكوية الفيلسوف) و مسكوية المؤرخ. الذي يستحق هو أيضا العناية و التقدير.

لهذا تطرق أركون إلى بعض المسائل. المرتبطة بالتاريخ في فكر الرجل مثل كتاب تاريخ المحسوس (تجارب الأمم) و من خلال تاريخ الوقائع و تعرضه إلى المؤسسات و الأخلاق و السياسية و التاريخ الاقتصادي إضافة إلى صور الشخصية (بورتريهارت) الذي يقدمها عن شخصيات عصره الكبرى. [3]

[1] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في الأنسنة محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 10.
[2] المرجع نفسه، ص 11.
[3] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 15.

المطلب الثالث: خصائص الأنسنة العربية

لقد أسهم هؤلاء الفلاسفة و الأدباء (توحيدي مسكوية) كل من موقعه في بلورة حركة ثرية حول الإنسان شملت أشكال مختلفة. و أسهمت في نزعة أنسنة عربية عريقة لها جملة من الخصائص منها مثلا:

- الانفتاح المذهل على الثقافات و الحضارات السابقة. و تلك الحركية العلمية المتميزة التي ترجم فيها العرب معارف إنسانية كبيرة و هو ما يعني ضمنا لقبولهم التعدّد الثقافي. و الانفتاح على الحضارات الأخرى. و إيمانهم بمبدأ التعدد لتكوين شخصية متكاملة شاملة جامعة لشتى المعارف الإنسانية. [1]

- الاجتهاد في عقلنة الظواهر و السعي إلى تجاوز أشكال التفسير الخرافية و التأويلية و أنماط الزعم و الوهم و (تعلم الشك في المشكوك فيه شكًا) و عدم التسرع في إصدار الأحكام و إعطاء العقل مكانته الحقيقية التي هو جدير بها و هو جوهر الأنسنة لأنه مفتاح العلوم الطبيعية و الاجتماعية. [2]

[1] مرجع نفسه، ص 16.
[2] عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 16.

خلاصة الفصل

كختام لهذا الفصل، نستخلص أن مشروع محمد أركون كان عبارة عن صفر و تفكيك للعقل و التراث العربي الإسلامي.

هادفا من خلالها إلى إعادة إحياءه من جديد، و كشف ما هو مخفي و مستور. إذ وجه مشروعه الفكري "الإسلامية التطبيقية" القائم على نظرية نقد العقل الإسلامي إلى العقل العربي و إلى النص الديني سواءا كان قرآنا أو سنة. بغية تجديد التراث العربي الإسلامي من خلال إضفاء مناهج غربية جديدة (سوسيولوجية، تاريخية، ألسنية...إلخ)، من شأنها رفع مستوى الفكر و تحريره من القيود التي تكيله.

الفصل الثالث

استنتاجات نقدية حول فكر محمد أركون

-تمهيد

-المبحث الأول : الأخطاء المنهجية في مؤلفات محمد أركون

-المطلب الأول : الأخطاء المنهجية المتعلقة بالكتابة العلمية

-المطلب الثاني : الأخطاء المنهجية المتعلقة بفهم القرآن

-المبحث الثاني : بعض نقاد أركون

-المطلب الأول : نقد يوسف مكي

-المطلب الثاني : نقد عبد اله بلقزيز

-خلاصة الفصل

تمهيد:

يتناول هذا الفصل المندرج تحت عنوان : الاستنتاجات النقدية في فكر محمد أركون حول الأخطاء المنهجية و العلمية التي وقع فيها محمد أركون من خلال دراسته للتراث العربي الاسلامي وهذا ما جعله محل النقد بعض المفكرين أمثال يوسف مكي و عبد اله بلقزيز ...إلخ الذين يعتبرونه جاهل بالتراث الاسلامي و أن معالجته للتراث كانت من منظور أوروبي محض .

المبحث الأول : الأخطاء المنهجية في مؤلفات محمد أركون

المطلب الأول : الأخطاء المنهجية المتعلقة بالكتابة العلمية

بالنسبة لمحمد أركون فإن أخطاء المنهجية في كتابة العلمية كثيرة و نذكر منها:

– عدم توثيق من مصادر إسلامية رغم توفرها بدلاً من ذلك توثيق مراجع الاستشراقية. المعادية في معظمها للإسلام و المسلمين، إضافة إلى ذلك. بأن أركون قد عرف ببعض المصطلحات علم الحديث كمعنى الحديث و السنة. و الأثر و الخير و السماع و الرواية. احال إلى دائرة المعارف الاستشراقية.[1]

– و أيضا من الأخطاء التي وقع فيها أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي نقل أخبار تاريخية متنوعة عن التاريخ الإسلامي من دون الرجوع إلى مصادر الإسلامية. و أحال إلى كتب استشراقية. و نفس الشيء فعل في كتابه الفكر الإسلامي فقد أورد نصوصا و أخبارا من دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية. و مثال ذلك: لما تطرق أركون للمرسوم الذي صدره الخليفة العباسي. القادر الله (422هـ) المعروف بالاعتقاد القادري أشار في الهامش إلى كتاب للمستشرق الأمريكي جورج مقدسي عنوانه: ابن عقيل الدين و الثقافة في الإسلام الكلاسيكي، الصادر باللغة الانجليزية. و لم

[1] الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و الجابري، (دراسة نقدية تحليلية)، خالد علال كبير، دار المحتسب، ط1، سنة 2008، ص 7.

يرجع إلى مصادر التاريخية الإسلامية. التي أشارت إلى هذا الاعتقاد. خاصة الكتاب المنتظم لعبد الرحمن بن الجوزي (597هـ) الذي أورد اعتقاد كاملاً في تاريخية.[1]

– و يبدو بأن محمد أركون قد تأثر بالمنهج النقدي التاريخي للكتب المقدسة. و الذي يريد أن يطبقه على الإسلام. باعتبار بأن الغرب لم يتقدم علميا إلّا بعد أن قام بتفكيك نصوصها. المقدسة من غياباتها و إخضاعها للنقد التاريخي و على ذلك فهو يدعو إلى أن يطبق المسلمون هذه المنهجية على كتاب الله تعالى و أن شرط تقدمهم مرهون بتحررهم من قداسة القرآن. إلى جانب هذه التناقضات و الغموض في منهجه تجد غموض يسري كذلك إلى الالفاظ التي يستعملها. مثل: الرمزية، الأسطورة...إلخ. و منه بأن منهج أركون و دعوته نجد بأنه لم يأت بالجديد و إنما هو ترديد لمقولات دعاة التغريب من قبله و لكن بثوب جديد و محمل بطائفة كبيرة من المنهجيات و في وسط ركام من المفاهيم و المصطلحات الغامضة.[2]

– إضافة إلى المغالطة التي مفادها أن أركون كثيرا ما يوجه الانتقادات للمستشرقين في تعاملهم مع الإسلام منهجا و تطبيقًا مما يوهم بأنه يخالفهم مخالفة جذريا. هذا مجرد وهم و تضليل و تغليط لأن أركون كثيرا ما مدح المستشرقين و الالتزام بمنهجهم و الاعتماد على تراثهم. هذا ما وجد في مؤلفاته عدّة بصمات لتأثره بهم. هذا ما يوحي بأنه تلميذ وفي للمستشرقين. [3]

المطلب الثاني: أخطاء منهجية متعلقة بفهم القرآن

من الأخطاء التي سقط فيها أركون في فهمه للقرآن تلك التي تتعلق بالبعد الرمزي و الأسطوري للقرآن الكريم و هذا ما ذكره في كتبه و بالأخص في كتابه الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد و في سياق قراءته النقدية نجد بأن أركون قد أوجد بعدًا أسطوريا و رمزيا في القرآن مع ما في من تكذيب لكتاب معد للإيمان و هو افتراء. واضح و تحريف صريح لآيات تخاطب المؤمنين و تدعوهم إلى الإيمان بالغيب

[1] مرجع نفسه، ص 8.
[2] محمد بن سعيد السرحاني/ الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، مرجع سبق ذكره، ص ص 41 – 42.
[3] خالد علال الكبير/ الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و جابر/ مرجع سبق ذكره، ص 8 – 9.

كشرط أولي قبل القراءة المتمعنة لباقي آيات القرآن و التشكيك في حقائق و علوم هذا الكتاب هي نفي لصفة الإيمان. [1]

فالبعد الأسطوري المزعوم ادعاء باطل من أساسه يرفضه القرآن الكريم رفضاً مطلقا كان على أركون أن يذكر لنا أمثلة من هذا البعد الأسطوري. المزعوم في القرآن. [2]

و عن الأخطاء التي وقع فيها أركون أنه حاول في كل مؤلفاته أن يبرز القرآن بوصفه إذا تعاملنا معه بنفس الطريقة التقليدية، فهو يعيق التقدم الحركة العلمية و التنموية للفرد و المجتمع و يؤخر مواكبة التقدم الحاصل في الغرب غير أننا إذا أعدنا. قراءة متأنية للتاريخ نجد بأن العالم الإسلامي كان سباقا للكثير من العلوم بفضل التعاليم التي وضعها القرآن الكريم خاصة في الدراسات النفسية. و هذا ما أثبته العلماء بأن الشعوب العربية الإسلامية بصورة خاصة تملك في هذا الميدان (علم النفس) في غيره من الميادين الأخرى تراثاً قل من يضاهيه تراث أمة أخرى. إضافة إلى ميادين أخرى (علم اجتماع، علم الطب....إلخ). [3]

أما المشكلة المنهجية الأخرى التي وقع فيها أركون، هي مشكلة عدم وجود منهج أصيل للتعامل مع الوعي بخصوصياته المتميزة. و أصوله الثابتة و المشكلة الرئيسة هنا أن عامة الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة متأثرة بالاتجاهات مذاهب الفكر الأوروبي لا تملك منهجا أصيلًا للتعاطي مع هذه القضية إذن ما يوحي بأنهم ينطلقون من قواعد مناهج البحث الأوروبية قائمة على أصول مختلفة تماما عن أصول الإسلام. [4]

[1] حاجي رشيد/ النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجا"، مرجع سبق ذكره، ص 134.
[2] حاجي رشيد،مرجع سبق ذكره، ص 135 – 136.
[3] مرجع نفسه، ص 139.
[4] مرجع نفسه، ص 141.

المبحث الثاني : بعض نقاد أركون

المطلب الأول : نقد يوسف مكي

يرى يوسف مكي بأنه على الرغم من ذلك فإنه مشروع أركون من حيث توسل بالمناهج المتنوعة و الحديثة و المعاصرة في القراءة و نقد التراث العربي الإسلامي. لذا فإن في الحقيقة لو يوفق في انتاجه المعرفي الأصيل و حقيقي في مقاربة التراث عام أو فيما يسميه الوحي النبوي الخاصة و القرآن الكريم بشكل أخص ناهيك عن مدونة التفسير الضخمة. التي طبق عليها دراساته. خاصة تفسير الطبري المشهور. لهذا نجد بأن محمد أركون يستخدم مجموعة من المناهج عند تحليله للتراث العربي الإسلامي لأن هذا النوع من البحث الإضافي الذي يعتمده أركون يبدو غريبا على النقد الإسلامي التقليدي للإسناد على النقد التاريخي الذي تمارسه المنهجية الفيللوجية في آن معا فهو على سبيل المثال ينتقد المنهج الفيلولوجي التاريخي. الاشراقي بحجة أنه وصفي و جزئي و صادم للإيمان بشكل مجاني. و ذلك عن طريق حلوله التي تظل هشة جدًا. [1]

و يضيف يوسف مكي أن موضوع الذي يقوم أركون بدراسته هو لا يهدف من ورائه التحقق من الغث و السمين و الصحيح في قراءة و الخطأ في قراءة التراث و نقده و إنما المعنى و الشيء الملفت للنظر في مشروع أركون نفسه أنه قام بتوظيف مناهج فكرية و العلمية و الفرنسية خاصة التي تحمل في المواصفات و المبادئ هي على النقيض من التفكير الأنواري و العقلاني. التي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة. و بالتالي فإن أركون في مشروعه قد اعتمد. في مشروعه الفكري النقدي للتراث على أكيولوجيا فوكو و تفكيكية دريدا و جيل دولوز و ظواهرية. على أساس أنها مناهج قامت على نقيض عصر الأنوار. [2]

[1] زبالح سمية، مرزوق رقية، صورة التراث في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، مذكرة لنيل شهادة ماستر، تخصص فلسفة عامة، قسم فلسفة، جامعة....، ص 56.

[2] زبالح سمية، مرزوق رقية، صورة التراث في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، مرجع سبق ذكره، ص 57 – 58.

المطلب الثاني : نقد عبد اله بلقزيز

و ينتقده "**عبد الاله بلقزيز**" في كتابه "**نقد التراث**" في ثلاث نقاط: بقوله بأن فكرة محمد أركون في إخضاع النص الديني للقراءة التاريخية النقدية (كما هو الحال عند فلاسفة لاهوتين و المؤرخين في إخضاع العهد القديم و الأناجيل للدرس و تحليل بأدوات النقد التاريخي...) إلا أن تعميم هذه الفكرة على المجتمع الإسلامي –كما أراد أركون ذلك – أمر في منتهى الصعوبة و الامتناع. ذلك أن إخضاع النص القرآني للقراءة التاريخية يصطدم بشعور ديني جماعي و متمسك بإلاهية مصدر النص و حرمته و تعاليه عن أي مسألة. و بذلك لينتهي مشروع محمد أركون لقراءة النص الديني عند منتصف الطريقة، بل عند بدايته. ليس لعجز في محمد أركون و أدواته، بل لدخوله منطقة ممتنع التفكير فيها.[1]

يقرأ دراسات محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي يلحظ أن العقل المنقود هو ما سماه العقل الأورثودوكسي الثيولوجي السني في وجهيه الكلامي الاشعري و الفقهي السني و الحال يعود إلى تعريفه للعقل الإسلامي يجد بأن معناه ينطبق على تعبيراته الفكرية كافة الكلامية و الفقهية و الصوفية و الفلسفية و التاريخية و يخترق اختراقا أفقيا تلك الجغرافيا الثقافية الكافة. إذ لم يطل على مساحات أخرى من تجلى ذلك العقل خارج نطاق المساحة التي أطل عليها. بمعنى آخر إن الغائب في نقد محمد أركون للعقل الإسلامي كثير: العقل الكلامي و الفقهي الشيعي الامامي. و الزيدي و الاسماعيلي و الاباضي و العقل المعتزلي اجمالًا. و من هنا نطالب أركون القيام بكل هذا الجهد النقدي الذي ينوء بحملة فرد بل حتى أفراد. و لكننا نستغرب كيف أن أركون ينساق في مناسبات مختلفة لا إلى نقد العقل الارثودوكسي السني فحسب. بل إلى الدفاع عن العقل الشيعي بوصفه مهمشا و معارضا ناسبا أن العقل واحد (ثيولوجي).[2]

[1] عبد الاله بلقزيز، نقد التراث، (العرب و الحداثة)، الطبعة الثالثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014، ص ص 408/407.
[2] عبد إله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سبق ذكره، ص 404.

إذا كانت الإسلاميات التطبيقية استراتيجية معرفية شاملة تتجاوز ما أطلق عليه باسم الاسلاميات الكلاسيكية منهجا و موضوعا فإن هذه الاستراتيجية معرفية التي تطلبت من محمد أركون جهدا كبيرا لبنائها. [1]

لم تقترن عنده في عمله الدراسي الكثيف ببرنامج عمل تفصيلي للتطبيق. إنما ظلت عناوينها. في الأغلب الأعم منها نظرية و عامة من دون تنزيل تطبيقي إلّا في النادر من الحالات نحن في هذه الملاحظة النقدية لا نتجاهل أن تلك الاستراتيجية (معرفية) الجر بكثير من قدرات الباحث واحد. و إن علّت أسهمه في مجال المعرفة و البحث العلمي. كما أن أركون لم يكن يتقنها كمؤرخ للفكر و لا كان يدعي اتقانها و لكننا لا نجد له عذرا في عدم تحليل التعبيرات الميثية و المجازية في تاريخ الثقافي الإسلامي، و على ذلك نميل إلى الظن أن ما فعله أركون بطرحه تلك الاستراتيجية المعرفية. في النطاق الإسلاميات المطبقة أقرب ما يكون إلى إعلان المبادئ بلغة السياسة منه إلى برنامج عمال التنفيذ. [2]

[1] مرجع نفسه، ص 403.
[2] عبد إله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سبق ذكره، ص 404 – 405.

خلاصة الفصل :

نستنتج في هذا الفصل بأنه بالرغم ما قدمه محمد أركون في مشروعه النقدي إلا أنه كانت له بعض الأخطاء المنهجية الكثيرة منها ما يتعلق بالكتابة العلمية و منها ما يتعلق بفهم و التعامل مع القرآن و الشريعة ، فأركون مدفوعا بعلمانية متغربة حاقدة على الاسلام و تارخيه ، و هذا ما جعل مشروعه الفكري النقدي موجه أساسا ضد الاسلام مما كون له ذلك في الأخير فئة من المفكرون الناقدين له خاصة المفكرين العرب.

الخاتمة

نستخلص في الأخير حول كل ما قلناه بأن السفر عبر الصفحات الكتابة الأركونية هو متعة امتحان بقدر ما نخرج بمعلومات مكثفة و منهجيات مطبقة. فأركون لم يكتب لنفسه إنمّا كتب لمجتمع ينتمي إليه فهو كتب من أجل أن يواصل الباحثون بعده من أجل الغوص في بحار التراث و استخراج الآليات التي يختزنها. و من أجل إحداث التغير في العقل العربي الإسلامي. و عندما نقول كلمة تغير فإننا نقصد العبارة في حرفيتها. أي ما تحمله الكلمة من معنى أي أن نكون ما "غير" ما نحن عليه. و لقد قادنا مشروع البحث حول أركون إلى استخلاص جملة من النتائج:

- أن القراءة الأكونية للتراث قراءة جديدة تختلف عن أي قراءة سابقة شكلاً و مضموناً.
- تأسيس محمد أركون لمشروع نقد العقل الإسلامي هو بغية إيجاد طرائق العقلية و أنساق المنطقية تضمن للمجتمع الإسلامي الارتقاء و الخروج من حالة التردي و الضعف و نكسة التخلّف التي مست جميع المجالات. و إنتاج عقل قادر على مواكبة روح التقدّم و التحضّر الفكري لا يخضع لأي سلطة سوى سلطة نفسه.
- بأن المشروع الاركوني. في دراسة التراث يعتمد على أدوات و مفاهيم و مناهج نقدية غربية و ذلك من خلال إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة جديدة و معاصرة.
- أن محمد أركون حاول من خلال مشروعه الإسلاميات التطبيقية. أن يجعل منها نموذجا فكريا و منهجا فلسفيا يحيل الفكر الإسلامي على مختلف المناهج العلمية. و يمكننا من فهم الظاهرة الدينية في ماهيتها و وظائفها.

و في الأ خير نقول بأنه حتى لو فشل مشروع أركون في أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث فإنه يكفينا أنها محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- **سورة الحجر الآية 9**

2- **سورة مريم الآية 6**

3- **سورة النمل الآية 16**

4- **سورة فاطر الآية 32**

5- **سورة الفجر الآية 19**

قائمة المصادر :

1- محمد أركون: الاسم أوروبا الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 2001

2- محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999

3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني/ ت.هـ ثم صلح، دار طليعة للطباعة و النشر، ط1، 2002

4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996

5- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998

6- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكوية، و توحيدي) ت.هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 1998

قائمة المراجع :

1- الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و الجابري، (دراسة نقدية تحليلية)، خالد علال كبير، دار المحتسب، ط1، سنة 2008

2- حسن حنفي: التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، دار هنداوي للتوزيع و النشر، القاهرة، ط1، 1980

3- عبد الاله بلقزيز، نقد التراث، (العرب و الحداثة)، الطبعة الثالثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014

4- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، لبنان، 2006

5- محمد عابد جابري: التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991

6- مصطفى كيجل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان للنشر و التوزيع، الرباط، مغرب، ط1، 2011

7- عبد الله العروي: العرب و الفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998

8- محمد بن سعيد السرحاني، الأثر الاستشراقي، في موقف محمد أركون من القرآن الكريم

9- خالد عبد الجبار شيت. و رائد أمير عبد الله: الإستغراب عند محمد أركون و موقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه «الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد»، مكتبة الميثاق، العراق، ط1، 2012

10- عبد السلام محمد هارون: التراث العربي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية قطاع الشؤون الثَّقافَيَّة، الكويت، ط1، 2014

قائمة المذكرات:

1- بوعافية زينب: الحداثة في فكر عبد الله العروي، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، 2016/2015

2- حاجي رشيد، النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر/ محمد رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، كلية العلوم اج، قسم الفلسفة/ 2013/2012

3- رحمة مادي: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن) مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الأدب العربي، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي، 2016 – 2017

4- زبالح سمية، مرزوق رقية، صورة التراث في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، مذكرة لنيل شهادة ماستر، تخصص فلسفة عامة، قسم فلسفة، جامعة.

5- عبد الحليم بلواهم: قراءة في التراث العربي الإسلامي (حسين مروَّة نموذجا)، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، جامعة منتوري بقسنطينة، 2007 – 2006

6- محمودي سيف الدين: إشكالية النص الديني عند محمد أركون، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2017/2016م

7- محمودي سيف/ إشكالية النص الديني عند محمد أركون/ تحت إشراف: مزواد نسيبة/ مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة/ قسم الفلسفة/ كلية ع اج وأن/ جامعة بوضياف المسيلة، 2017/2016

8- مراحي هدى: التراث العربي الإسلامي في ميزان الفكر الإستشراقي (دراسة في الخلفية و الأبعاد)، مذكرة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة و الأدب العربي، جامعة تلمسان، 2011 – 2012

9- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2007

10- مريم بارود: خلفيات محمد أكون في قراءته للتراث العربي الإسلامي، مذكرة لنيل شهادة ماستر فلسفة الحضارة، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم الفلسفة، 2016/2015م

11- نوال إيمان: الأنسنة و سؤال الفكر في المنهج محمد أركون،مذكرة لنيل شهادة ماستر تخصص فلسفة عامة ، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، قسم فلسفة، 2018/2017م

12- نوال صفار: إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصرة (كتاب "التراث و الحداثة" محمد عابد الجابري أنموذجا) مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الأدب العربي، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغات و الأدب العربي، جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي، 2015 – 2016

13- هشام مداقين، المقارنة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، (سورة الفاتحة نموذجا)/ تحت إشراف: عباس بن يحي/ مذكرة لنيل شهادة ماجستير/ تخصص أدب عربي حذيف/ قسم الأدب/ كلية الآداب/ جامعة مسيلة 2010/2009م

قائمة المجلات :

1- (عبد الله الكتوس/ هاشم صالح/ طيرش عمال حاج اوحنة دواق/ اليامين بن تومي/ أحمد بالمعالي/ نبيل سبياوي/ رشيد بن زين/ جان لوي شيليجيل)، الإسلاميات التطبيقية، ملف بحثي الجزء الأول، مؤمنون بلا حدود، تاريخ، 25 ديسمبر، 2014

2- عبد اللطيف بدادي/ الإسلاميات و تحليل الخطاب الديني (حفريات تأويلية في آليات تحليل الخطاب الديني عند محمد أركون)/ مؤسسة الدراسات و الأبحاث/ مؤسسة الدراسات الدينية

3- مجلة الآفاق الفكرية، العدد الثامن، مجلد الرابع، مارس 2018 رت.م د2353 رت م.

قائمة الصحف و المقالات :

1- مجموعة من المؤلفين/ (محمد أركون: دراسة النظريات و نقدها/ ط1/ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية/ نجف، العراق/ 2019

2- عبد المنعم شبحة، لماذا الأنسنة، قراءة في أنسنة محمد أركون مؤمنون بلا حدود، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، 17 ديسمبر 2018

قائمة المعاجم :

1- معجم اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004

فهرس

المحتويات

فهرس المحتويات

البسملة

الشكر والتقدير

الإهداء

ملخص الدراسة

الكلمات المفتاحية

مقدمة 7

الفصل التمهيدي مقدمة 7

الفصل التمهيدي 13

الفصل التمهيدي 13

تمهيد 15

المبحث الأول : في ضبط المفهوم.....16

المطلب الأول : مفهوم التراث (لغة واصطلاحا) 16

1- ..... **لغة:**

16.....

2- اصطلاحا:.....**18**

المطلب الثاني: تعريف التراث العربي.....19

المطلب الثالث: تعريف التراث الإسلامي.....20

المبحث الثاني :موقف المفكرين من التراث العربي الاسلامي 22

المطلب الأول : موقف حسن حنفي من التراث العربي الاسلامي 22

المطلب الثاني: موقف محمد عابد الجابري من التراث العربي الاسلامي.....24

المطلب الثالث: موقف عبد الله العروي من التراث العربي الاسلامي.....25

الفصل الأول.....29

تمهيد: 31

المبحث الأول: خلفيات فكر محمد أركون.....31

المطلب الأول: الخلفيات التاريخية (السيرة الذاتية) 31

المطلب الثاني: الخلفيات الفكرية.....33

المطلب الثالث: الخلفيات العلمية.....36

1) أركون و مدرسة الحوليات (الانال) الفرنسية **36**

2) أركون و علم النفس التاريخي.....**36**

3) أركون و الاستشراق.....**37**

المبحث الثاني: في تحديد مفهوم العقل الإسلامي 37

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي.....37

المطلب الثاني: تاريخية العقل الإسلامي 39

أ- أما المرحلة الأولى:.....**40**

ب- المرحلة الثانية: **40**

ج- المرحلة الثالثة:.....**41**

د- المرحلة الرابعة: **41**

هـ- المرحلة الخامسة:.....41

خلاصة الفصل :.....43

الفصل الثاني.....44

تمهيد :.....46

المبحث الأول: في نقد الاشراق (الإسلاميات كلاسيكية).....46

المطلب الأول: مفهوم الاشراق (الإسلاميات الكلاسيكية).....46

المطلب الثاني: نقد المنهج الاستشراقي.....47

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية.....48

المطلب الأول: مفهوم الإسلاميات التطبيقية.....48

المطلب الثاني: منهج الإسلاميات التطبيقية.....50

1)القراءة اللسانية السيميائية:.....50

2) القراءة التاريخية و الأنثروبولوجية و السيوسيولوجية:.....51

3) القراءة اللاهوتية الإيمانية:.....52

المبحث الثالث: قراءة محمد أركون للخطاب الديني في الفكر العربي الإسلامي.....53

المطلب الأول: القراءة التاريخية.....53

المطلب الثاني: القراءة السوسيولوجية.....55

المبحث الرابع: نزعة الانسنة في الفكر العربي الإسلامي.....56

المطلب الأول: مفهوم الأنسنة.....56

المطلب الثاني: نزعة الأنسنة في الفكر العربي.....57

1- أنسنة مسكوية:.....57

المطلب الثالث: خصائص الأنسنة العربية 59

خلاصة الفصل.....60

الفصل الثالث 61

تمهيد: 63

المبحث الأول : الأخطاء المنهجية في مؤلفات محمد أركون 63

المطلب الأول : الأخطاء المنهجية المتعلقة بالكتابة العلمية 63

المطلب الثاني: أخطاء منهجية متعلقة بفهم القرآن 64

المبحث الثاني : بعض نقاد أركون.....66

المطلب الأول : نقد يوسف مكي.....66

المطلب الثاني : نقد عبد اله بلقزيز 67

خلاصة الفصل : 69

الخاتمة.....70

قائمةالمصادر والمراجع 72