الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر – فلسفة عامة–

موسومة بعنوان :

الفكر العربي المعاصر بين التجديد والتقليد
محمد أركون أنموذجا

إعداد الطالبتين:

– جديد نور الهدى أنيسة بإشراف : كرطالي نورالدين

– جبار سارة

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ بهلول عبدالقادر رئيسا

الأستاذ كرطالي نور الدين مشرفا

الأستاذة سباعي لخضر مناقشا

الموسم الجامعي : 2016/2015

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة وأعاننا على أداء هذا العمل ووفقا في إنجازه.

نتوجه بجزيل الشكر و الامتنان إلى كل من ساعدنا من قريب أو بعيد على إنجاز هذا العمل وفي تذليل ما واجهناه من صعوبات ونخص بالذكر الأستاذ المشرف كرطالي نور الدين الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه القيمة التي كانت عونا لنا في إتمام هذا البحث.

.

إهداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين
أهدي هذا العمل إلى :

من ربتني وأنارت دربي وأعانتني بالصلوات والدعوات إلى أغلى انسان في هذا الوجود أمي الحبيبة

إلى من عمل بكد في سبيلي وعلمني معنى الكفاح وأوصلني إلى ما أنا عليه أبي الكريم أدامه الله لي

إلى إخوتي أمين، جمال، هواري، فيصل، ياسر، بوتفليقة

إلى أخواتي وردة، إيمان، فلة

إلى من عمل معي بكد بغية اتمام هذا العمل إلى صديقة دربي
جبار سارة

إلى صديقاتي فاطمة، فايزة، ضاوية، سهام، فاطمة

إلى صديقي سفيان وعبدالقادر

إلى جميع أساتذة قسم فلسفة عامة

إلى كل طلبة السنة الثانية ماستر دفعة 2016

هدى أنيسة

إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى اللذان قال فيهما عز وجل :

(وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)

إلى التي جعل الله الجنة تحت أقدامها من وهبتني حياتها الصدر الحنون والقلب العطوف أمي الغالية

إلى كل معاني الشرف مثلي الأعلى، من أنار دربي ومن آمن بنجاحي ومنحني الثقة أبي العزيز

إلى شموع قلبي إخواتي وأخواتي فاطمة، وفاء، نادية، منير إلى محبوب قلبي ريان زكريا

الى من وقف بجانبي وغرس في روح الامل خطيبي

إلى صديقة دربي ورفيقتي جديد نور الهدى

إلى بنات خالتي وعمتي صورية،توتة، تركية، مباركة، أحلام، عايدة، بشرى، فتيحة

إلى صديقاتي المقربات فايزة، سهام، فاطمة، الضاوية، إيمان،فاطمة وزميلي عبدالقادر، محمد

إلى كل من يعرفني من قريب أو بعيد إلى كل من جمعتني بهم صداقة

إلى كل من نساهم القلم ولم ينساهم القلب.

سارة

مقدمة

مقدمة

لقد شغلت قضية التجديد الفكري أهمية كبرى في الآونة الأخيرة أوساط المفكرين والدارسين بمختلف توجهاتهم، وكان للمفكرين المسلمين نصيب من هذا الاشتغال، فكلما ذكرت مسألة تجديد الفكر العربي الاسلامي من منطلق نقد العقل غالبا ما يكون اسم الفكر الجزائري محمد أركون من الأسماء التي يقترن ذكرها بهذه المسألة.

وفي هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون الذي يدرس فيه شروط وصلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الاسلامي، فالطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثقافة العربية يمر حتما عبر علوم الانسان والمجتمع كما تشكلت في الغرب من خلال الثورات الابستمولوجية والتصورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الانسان والمجتمع وهي الأدوات الاجرائية في كل قراءة جديدة للفكر الإسلامي.

وفي أطروحتنا لا نهتم بكل جوانب مشروع أركون النقدي إنما نركز على مسألة التجديد في الفكر العربي المعاصر فمشروعه يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي عبر إحداث ثورة داخلية ليتمكن المسلمون من الالتحاق بركب الحضارة وأهدافه تأسيس نظرية جديدة في التعامل مع التراث وبناء اسلاميات تطبيقية وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية.

فإشكالية البحث تتعلق بالتجديد والتقليد في الفكر العربي والتي يمكن أن تنحل إلى عناصرها الأساسية المتمثلة في فصول البحث والمشكلة بدورها تنحل إلى إشكاليات والتي هي الأخرى متضمنة في مباحث كل فصل، وعلى هذا الأساس يمكن طرح الإشكالية العامة للبحث على النحو الآتي: **أين يكمن التجديد في الفكر العربي من خلال المشروع الفكري لمحمد أركون؟**

وتنفك الإشكالية المركزية إلى عدة أسئلة جزئية:

- كيف نضبط مختلف المفاهيم إلى عدة أسئلة جزئية.
- كيف يمكن التأسيس لمشروع حضاري عربي؟ وما هي الظروف المواقف التي أحاطت بالفكر العربي؟
- ما هي المصادر الأساسية التي يستمد منه أركون مختلف المفاهيم والمناهج التي وظفها في مشروعه؟

– ماذا يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية؟ وما هو مفهومه للعقل الإسلامي وما منهجه في دراسة مسائل التراث والحداثة وما يرتبط بها؟

– ما هي أهم القراءات التي اهتمت بمشروعه؟ وما هي الآفاق الممكنة لهذا المشروع؟ وهل يعد المفكر محمد أركون مبدعا أم مقلدا؟

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية وما ترتب عنها من مشكلات فاستعنا بالمنهج التحليلي النقدي، وهذا تطلب خطة بحث اشتملت على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. قد حاولنا تبيان الملامح الأساسية للتجديد ومتطلبات تطبيقه من آليات عملية ونظرية نظرا للأهمية التي يكتسبها البحث في هذا الموضوع، التجديد نقصد به المظاهر التي اعتمدها أركون لتوظيف لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان.

في المقدمة عرفنا بالموضوع وأهميته وذرك الأسباب والبواعث التي دفعتنا لدراسته، وبينا المنهج الذي استخدم في معالجة الإشكالية، أما الفصل الأول هو معنون بالسياقات المنهجية.

تطرقنا في المبحث الأول إلى ضبط المفاهيم، فالجهاز الإصطلاحي أساس التواصل مما يعني أن تحقيق التواصل الفعالية بالنسبة لأي مشروع فكري يرم أولا وعبر مناقشة الإشكاليات التي تثير أجهزتها الإصطلاحية أما المبحث الثاني فمدار الحديث فيه عن المشاريع الفكرية مثل النهضة التجديد، التحديث، الإصلاح ...الخ، وإن كانت هذه المشاريع قد تقاربت إلا أنها تباعدت على المستوى المفاهيم والمناهج ولعل السبب الأبرز وراء هذا التباين يمكن في مرجعيتها والاختلاف في الآراء والمواقف ومن هنا تكمن تبيئة الفكر العربي.

أما الفصل الثاني مدار الحديث فيه عن المنهج عند أركون وعلاقة التراث بالقطيعة، تضمن ثلاث مباحث أساسية المبحث الأول المنهج الأركوني، الثاني القطيعة عنده يناقش هذا المبحث الأول علاقة الفكر الإسلامي الكلاسيكي مع الإسلاميات التطبيقية، فيما اهتم المبحث الثالث بدعوة أركون إلى التحرير الأكبر وإلحاحه على ضرورة إعادة قراءة التراث انطلاقا من سعي أركون لتأسيس رؤية جديدة للتراث الإسلامي.فأوضحنا اللحظات اللأساسية المشكلة للإستراتيجية المنهجية التي نظر إليها لإعادة القراءة

في الفصل الثالث جاء نقديا حاولنا فيه إبراز ما ثيره المشروع الأركوني، فالمبحث الأول متعلق بالجديد الذي أتى به أركون، أما المبحث الثاني أهم نتائج هذا المشروع وإبراز أهم الرؤى والمواقف بمشروعه.

وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج الجزئية المتوصل إليه عبر أقسام هذا البحث.

وقد وضفنا مجموعة من المصادر والمراجع والمقالات المثبة قائمتها في نهاية البحث والتي شملت جل أعمال أركون المترجمة إلى اللغة العربية وبصورة خاصة: الفكر الإسلامي قراءة علمية، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، قضايا في نقد العقل الديني، كما عدنا إلى العديد من مقالاته وحواراته المنشورة في المجلات المتخصصة وأهمها مجموعة المحاضرات التي نشرها بعنوان الإسلام والحداثة

أما عن أسباب اختيارنا لأركون، فهناك سبب ذاتي وآخر موضوعي، أما السبب الذاتي يتمثل في ميلنا إلى البحث في الفكر العربي من خلال صلته بالفكر العربي، ومعرفة مدى تأثير الفكر الغربي على الفك العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم، أما السبب الموضوعي فيعود إلى محمد أركون، يبدو مطلعا على الفكر النقدي الغربي ومتحكما في مفاهيمه.

يعمل على تطبيق المناهج في الدراسات الاسلامية ويصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية ويقدم دراسات تطبيقية ويوظف فيها أدوات منهجية فيطرح الأسئلة على التراث الإسلامي.

ومن أهم الدراسات السابقة عند محمد أركون كتاب لدون هاليبر العقل الإسلامي أما تراث عصر الأنوار في الغرب، بعد دراسة مهمة لعلاقة أركون بالفكر الغربي، بعض المقالات لبعض المهتمين بالفكر الفلسفي الغربي مثل مجلة الفكر العربي المعاصر يضاف إلى هذا كتب محمد أركون، اعتمدنا على ما توفر من نصوصه المترجمة إلى اللغة العربية.

ولم تخلو هذه الدراسة من صعوبات واجهتنا كأي بحث علمي كان أهمها تناول أركون مناهج متعددة مما يجدر بنا الرجوع إلى المصادر والمراجع التي يحيل عليها في كتاباته وبهذا تصبح المهمة أشق لمحاولة دراسة وفهم هذا الفكر.

واستخدامه إلى لغة أكاديمية معقدة والمصطلحات الجديدة المستمدة من مختلف العلوم الإنسانية.

ولكن بغض النظر عن كل هذه الصعوبات فلقد حاولنا قدر المستطاع تجاوزها ووفقنا الله على اتمام هذا البحث بالصورة التي عليها من أجل تقديم صورة موضوعية حول فكر محمد أركون.

الفصل الأول

السياقات المنهجية

المبحث الأول : ضبط المفاهيم

المبحث الثاني : تبيئة الفكر العربي

مقدمة:

اشتملت المشاريع الفكرية على الكثير من المفاهيم كالدين والثقافة والعقل...الخ فاتحدت على مستوى الغايات والأهداف واختلفت على مستوى المرجعيات الفكرية مما أدى إلى الاختلاف في ضبطها حيث مازالت المشاريع الفكرية العربية المعاصرة تتعثر رغم تعدد المعايير الرؤيوية.

فالفكر العربي امتد عبر التاريخ القريب والبعيد، وله طابعه الخاص في التكوين والبنية، وثري بالعناصر والمواقف، ووليد ظروف الانتصار وأوضاع الانكسار. له مواقف من الماضي والحاضر والمستقبل من الواقع الراهن وتحدياته، في مشرق العرب و في مغربه ومن ثقافته الغرب وحضارته من دلالات النهضة الأوروبية وقيم الحداثة.

فعرف الفكر العربي بظهور العديد من الاتجاهات والمشاريع الفكرية التي حملت عناوين متقاربة كالنهضة و الاصلاح...الخ وفي ضمن هذا الإطار يتموضع بحثنا الذي نحاول من خلاله ضبط المفاهيم المقترنة بالفكر العربي وعليه يمكن صياغة الإشكالية الرئيسية لهذا الفصل والتي تجيب عليها في المبحثين:

كيف نضبط مختلف المفاهيم التي وظفت في بحثنا من خلال دراستنا لها؟

وما هي المرجعية الفكرية للفكر العربي؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية وما يتفرع عنها من إشكاليات جزئية تم الاعتماد في هذا الفصل على مقدمة ومبحثين، المقدمة اشتملت على التعريف بالموضوع وأهميته والمبحثين الذين تم فيهما عرض أهم المضامين وهذا قصد الإسهام في التقييم الموضوعي والعناصر المشكلة للفكر العربي.

المبحث الأول

ضبط المفاهيم

تمهيد

إن تحديد المفاهيم والمصطلحات والمفردات المعرفية تعبر عن المرجعية الثقافية فإن عملية تحديد المفاهيم هي اللبنات التي تؤسس منها المنهجية فإن كل عمل منهجي يكون قوامه عملية التأصيل فإن تحليل المفاهيم الأساسية لأي فرع أو حقل معرفي يعتبر المدخل الأول وعليه نطرح الإشكال التالي :

إن الباحث بحاجة ماسة إلى الإلمام بالمفاهيم فإذا ما هي المفاهيم التي يمكن ضبطها لفهم ومعرفة الأفكار التي تخدم موضوع البحث؟

وعليه تطرقنا إلى التعريف بخمس مصطلحات ذات مضامين فلسفية هي محل الدراسة الإنسان، العقل، الفكر، الدين، الثقافة.

فالإنسان يعتبره الفلاسفة حيوان ناطق أما العقل تعددت التعريفات فيعد قوة غريزية للنفس تتمكن به من إدراك الحقائق والتمييز بين الأمور.

ينطوي مفهوم الفكر على شيء من الغموض لأنه استعمل في معان متنوعة تراكمت عبر الزمن.

وقدم علماء الدين والإجتماع تعاريف متعددة لمفردي الدين و الثقافة ولكل من هذه التعاريف صعوبة وعليه نعرف الثقافة والدين.

فالدين مجموعة من المعتقدات القبلية المنبثقة عن النزعات الفطرية والاستدلالات العقلية و النقلية.

أما الثقافة تدل على النمط المميز الذي يعيشها المجتمع ولضبط هذه المفاهيم اعتمدنا على العديد من الموسوعات والمعاجم.

الإنسان

المفهوم اللغوي :

في الفرنسية Homme ، في الإنكليزية Man ، في اللاتينية Homo

الإنسان أصله إنسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره إنيسيان وروي عن ابن عباس أنه قال "إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي"[1] قال ابن منصور إذا كان الإنسان في أصله نسياه ، فهو إفعلان من النسيان.

والإنسان في اللغة الفرنسية يعني كائن حي مفكر له القدرة على استخدام لغة منسقة يتميز بعقله[2].هو كائن يعتبر من وجهة نظر أخلاقية شخص مناسب لخدمة معينة أو لشيء معين وهو فرد يتمتع بنوعية، رجل أو امرأة.

والأنس خلاف الوحشة وهو مصدر قولك أنست به بالكسر أيضا وأنسة قال وفيه لغة أخرى أنست به أنس مثل كفرت به كفرا فقال الأنس و الاستئناس هو التأنس وقد أنست بفلان و الجمع أناسي" ، قال اللحياني "بجمع إنسان أناسي وآناسا على مثال أيضا وأناسة بالتخفيف والتأنيس. والأنس ، البشر الواحد: انسي وآناسي أيضا بالتحريك ويقال أنس وأناس كثيرا"[3]

قال الفراء في قوله عز وجل "أناسي كثيرا" ويقال للمرأة أيضا انسان و لا يقال انسانة والعامة تقوله، وفي الحديث "أنه نهى عن الخمر الانسية" يوم خيبر يعني تألف البيوت والمشهور فيها كسر الهمزة.

والانسان هو أحد البشر رجلا كان أو امرأة "مشتق من الانس على وزن فعلان بحيث لا قوام للبشر إلا بأنس بعضهم ببعض"[4]

الانس سكان الدار واستأنس الوحشي إذا أحس انسيا واستأنست بفلان وتأنست به بمعنى "قول الشاعر

---

[1] صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت ، لبنان ، ب.ط 1982م ، ص155.

[2] Petit Larousse en couleurs, dictionnaire et encyclopédie nouvelle, édition entièrement refondue , imprimer en 1971, p459

[3] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب، ج2 ، دار الصاوي ، سنة 2003 ص.ص 120-124

[4] وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر ، القاهرة د.ط 2007 ، ص104.

ولكني أجمع المؤنسات إذا ما استخف الرجال الحديدا

يعني أن يقاتل بجمع السلاح وإنما سماها بالمؤنسات لأنهن يؤنسنه فيؤمنه أو يحسن ظنه"[1]

المفهوم الاصطلاحي : تعريفات الجرجاني

الانسان عند الفلاسفة هو الحيوان الناطق ، الحيوان جنسا ، والناطق فصله.

قال ابن سينا : "ليس الإنسان انسانا بأنه حيوان أو أي شيء آخر بل بأنه مع حيوانيته ناطق.

يرى الفلاسفة كالهيون أن الانسان هو المعنى القائم بهذا البدن ولا مدخل للبدن في مسماه ، فالانسان مغاير لجملة أجزاء البدن.

ولكن جمهور المتكلمين يرون أن الانسان عبارة عن البنية المخصوصة المحسوسة"[2]

والحق أن الانسان مؤلف من هذه الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة كالانفصال و الاحساس ...الخ فهو إذن جسم وعقل ، قال باسكال ليس الانسان ملكا ولا حيوانا ومن تعاسته أنه إذا أراد أن يكون ملكا صار حيوانا.

ويرى بعض الصوفية "إن الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرأة الجامعة بين صفات القدم وصفات الحدثان"[3]

[1] ابن منظور جمال أبو الفضل ابن منظور، المرجع السابق ، ص124

[2] صليبا جميل، المرجع السابق ، ص 156

[3] صليبا جميل، المرجع نفسه ، ص157

العقل:

المفهوم اللغوي

في الفرنسية Raison intelligence intellect

في الانكليزية Reason intelligence intellect understanding

في اللاتينية Ratio intelligentia بمعنى يفهم.

"عقل العقل والنهي ضد الحمقى والجمع عقول يقول عمر بن العاص : "تلك عقول كادها بارئها أي أراد به سوء"[1]

عَقَل ، يَعْقِل ، عَقَل ومَعْقولا وهو مصدر، قال سيبويه: "هو صفة ويقول المصدر لا يأتي على وزن مفعول، وتبادل المعقول فيقول كأنه عُقِل له شيء أي حبس عليه عقله وشدد.

وعَقَّل فهو عاقل و عقول من قوم عقلاء ابن الانباري رجل عاقل وهو الجامع لأمره، مأخوذ من عقلت البعير"[2]

وسمي الحجر والنهي تشخيص بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود "يقال أن العقل يفيد معنى الحصر و الحبس، فيقال للمخاطب إعقل ما يقال لك أي احصر معرفته لئلا يذهب عنك[3].

وورد في الفرنسية "هو القدرة والوسيلة التي بواسطتها يكون الانسان قادر على التمييز والتحديد وفقا للسياقة المعرفية" والانسان المتميز يميزه العقل يفترض أن يحكم ويدرك نتيجة عمله يحدد الصحيح من الخطأ، خسر عقله، مجنون ، إنسان عاقل يبرر وجوده[4].

---

[1] صليبا جميل ، المرجع السابق ، ج2 ، ص84

[2] ابن منضور،لسان العرب، ج11 ،دار الصادر، بيروت، د(ط) د(ت)، ص458

[3] مراد وهبة، المرجع السابق ، 423

[4] Ibid, p768

عقل ، عقلا ، أدرك الأشياء على حقيقتها.

"العقال: الحبل الذي يعقل به البعير، العُقال انقباض شديد التوتر مؤلم في بعض العضلات، العَقْل ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات ويتميز به الحسن والقبيح"[1]

وفلسفيا اتخذ عدة معان:

العقل عند إنكساغوراس يرادف آلة اكسانوفان الذي حرك المزاج الأول الذي كان متساويا غاية التساوي لا يتميز فيه شيء من شيء فامتدت الحركة حتى عمت الكل و انفصلت الاجرام السماوية عن مركز الأرض بالحركة الأولى.

"وهذا المعنى للعقل وارد كذلك عند أفلاطون في حديثه عن الصانع من حيث أنه عقل كوني وهو مثال الخير"[2]

ويطلق العقل على ثلاثة أوجه، الأول يرجح إلى وقار الانسان و هيئته ويكون حده أنه هيئة محمودة للانسان في كلامه واختياره والثاني ، يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الاحكام الكلية والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها.

و"العقل عند الفلاسفة جوهر بسيط مدرك للأشياء ولحقائها و العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل"[3].

و"العقل قوة في الانسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية يدرك العقل أولا ماهيات المادة و يدرك معاني عامة كالوجود والجوهر ويدرك علاقات ونسبا كثيرة، ويدرك مبادئ عامة في كل علم[4].

والعقل يستدل ويستنتج والثاني يكشف عن الأسباب والظواهر ويوجه علام ما يميزها لحق من الباطل والصواب من الخطأ ويطلق على أسمى صور العمليات الذهنية وعلى البرهنة والاستدلال.

---

[1] مجمع اللغة العربية ، المعجم الوجيز، ط. خاصة بوزارة التربية و التعليم ، 1944، ص.ص 428-429

[2] مراد وهبة، المرجع السابق ، ص423

[3] صليبا جميل , المرجع السابق ، ص84

[4] مراد وهبة ، المرجع السابق ، ص424

ويراد به أيضا المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً[1].

"عند الفارابي العقل له أكثر من معنى يقول أسماء العقل على اتحاد كثيرة أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان أنه عاقل"[2].

ويطلق العقل أيضا على قوة النفس التي يحصل بها تصور المعاني وتأليف القضايا والعقل قوة تجربة تنتزع الصورة من المادة و تدرك المعاني الكلية كالجوهر العرض و العلة والمعلول وكذا هو مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة.

"وهذه القوة عند فلاسفة الاسلام عدة مراتب:

أولها مرتبة العقل الهيولاني وهو العقل الذي يشبه الفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل.

وثانيهما العقل بالملكة مخزونه عند القوة العاقلة هو العلم بالضروريات.

ثالثهما العقل بالعقل هو أن نصير لنظريات مخزونه عند القوة العاقلة بتكرار الأسباب"[3]

ورابعها العقل المستفاد هو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل تغيب[4]

والفرق بين "العقل و الفكر أن العقل مجموع المبادئ الضرورية والمعاني الكلية، الفكرة حركة النفس في المعقولات من المبادئ إلى المطالب والعكس"[5]

[1] فغنية محمد جواد، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، ص216.

[2] مراد وهبة ، المرجع السابق، ص 424

[3] صليبا جميل، المرجع السابق ، بتصرف ، ص.ص 85-86

[4] صليبا جميل، المرجع نفسه ص 88

[5] صليبا جميل، المرجع نفسه ص 88

الثقافة

المفهوم اللغوي :

إن جذر كلمة ثقافة هو ث.ق.ف ولهذا الجذر معنيان رئيسيان متباينان في اللغة.

الأول : ثَقَفَ، أي صادفه أو أخذه ، أو ظفر به أو أدركه.

الثاني : ثَقِف يثقف ثقفا ثقافة صار خفيفا فطنا ومنه ثقِفَ الكلام : حذقه و فهمه بسرعة. وثقف الرمح : قومه و سواه، ثقف الولد : هذبه وعلمه.

ثاقفه مثقافة غالبه فغلبه في الحذف.

ويبين " ابن منظور أن معنى ثقف، جدد وسوى وربط بين التثقيف والحذق وسرعة التعليم"[1].

والثقافة هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب العلم بها والحذق فيها.

"والثقافة : أداة من خشب وحديد تثقف به الرماح لتستوي وتعدل"[2]

في الفرنسية Culture الإنكليزية Culture اللاتينية Cultura

"فالثقافة بالمعنى الخاص هي تتمة بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، منها تتكيف العقل"[3]

جاء في لاروس "الثقافة مجموعة من المعلومات المكتسبة وهي مجموع النظم الاجتماعية والمظاهر الفنية والدينية والفكرية التي يتميز بها وتحدد بها مجموعة أو مجتمع بالنسبة للآخر"[4] والقوة الثقافية مستمدة من التعليم والمعرفة.

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج3، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 2008 ، ص 85

[2] مجمع اللغة العربية، المرجع السابق، ص85

[3] صليبا جميل، المرجع السابق ص 378

[4] Ibid, p254

ويعرفها لالاند "ثقافة رياضة بالمعنى الضيق والأقرب من المعنى المادة تطور أو نتيجة تطور بعض الملكات ملكات العقل أو الجسد يدربه ملائمة الرياضة البدنية"[1] وبنحو عام هي مميزة شخص متعلم وثانيا تربية يترتب عليها توليد هذه الميزة.

المعرفة هي الشرط الضروري للثقافة لكنها ليست شرطها الكافي، إننا نفكر بميزة العقل خصوصا عندما تلفظ كلمة ثقافة.

اصطلاحا :

يقول عنها "شيشرون أنها الطبيعة الثانية وهي لا تعني فقط الزراعة وإنما أيضا تعني تربية الانسان لذاته"[2].

أما الثقافة الرفيعة فهي الآداب والعلوم وبعد ذلك للعبادة وهي لفظ "إفرنجي وهذه الكلمة ليست واردة عند اليونان فعندما كان أفلاطون يتحدث عما نسميه الثقافة كان يستخدم لفظ Arte و Paideia"[3] وقد "وردت كلمة الثقافة كصفة Culture في قاموس أكسفورد 1875 فقيل نمو ثقافي ثم استخدمها ماثيوارفولدكاسم 1876"[4]

أما في اللغة الفرنسية ، فكلمة الثقافة في أصلها تعني العبادة ثم أصبحت تعني عبادة الأرض، وفي قاموس الأكاديمية الفرنسية 1762 الثقافة هي الاهتمام بالفنون وبالروح" ويعرفها تايلور الثقافة بأنها كل مركب يشمل المعرفة والإيمان والفن والقانون والأخلاق والعادات والميول الأخرى للانسان من حيث هو عضو في المجتمع.

تعريف مالك بن نبي "الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه[5].

[1] لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، منشورات عويدات،بيروت، باريس، ط2، 2001، ص.ص 240-241

[2] مراد وهبة ، المرجع السابق ، ص.ص 229-230

[3] المرجع نفسه، نفس الموضع

[4] نفسه، ص230

[5] بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ط4، 2000، ص17

الفكر

"في الفرنسية Pensée، وفي الإنجليزية Thought ، في اللاتينية Cogition، فالفكر اعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق بالمعنى العام على ظاهرة من ظواهر الحياة الفعلية وهو مرادف للنظر العقلي Réflexion والتأمل Méditation ومقابل للحدس Intuition"[1].

والفكر إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكاراً.

والفكرة كالفكر وقد فكر في الشيء وأفكر فيه، وتفكر بمعنى، ورجل فكير مثال فسيق، وفيكر: كثير الفكر.

"ومن أبرز العرب من يقول الفكر الفكرة و الفكرى على فعلى اسم وهي قليلة ، الجوهري: التفكر والتأمل والاسم الفكر والفكرة والمصدر الفَكر بالفتح، قال يعقوب يقال: ليس لي في هذا الأمر فكر أي ليس فيه حاجة، والفتح فيه أفضح من الكسر"[2]

"وهو أيضا نشاط يتميز به الانسان مختص في ترابط الأفكار عمل خاص لبنية العقل الانساني: أفكار، مشاريع، فكر ذكي فكر خيالي، انفتاح على الروح الانسانية.

مجموعة تطورات عبرها يستطيع الانسان يتواصل مع الحقيقة الاجتماعية"[3]

والفكر عند الفلاسفة ثلاثة معاني:

الأول : حركة النفس في المعقولات سواء كانت بطلب أو بغير طلب، أو كانت من المطالب إلى المبادئ أو من المبادئ إلى المطالب، أما الفكر حركة و انتقال والأول من يشترط في معنى الفكر القصد، لأن حركة النفس في المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تقصد فكرا.

[1] صليبا جميل، ج2، المرجع السابق ، ص 154

[2] ابن منظور، ج4، المرجع السابق، ص65

[3] Ibid p683

الثاني : حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المتصور إلى مبادئه موصلة إليه أن تجدها وترتبها فترجع منها إلى المطلوب والفكر فهذا المعنى يشتمل حركتين، الأولى من المطالب إلى المبادئ والثاني من المبادئ إلى المطالب.

الثالث : هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين، أعني الحركة من المطالب إلى المبادئ من غير أن توجد الحركة الثانية معها وهذا هو الفكر الذي يقابل الحس وقال ابن سينا: "وأعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الانسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها تصديقا علميا أو ظنيا أو وضعا وتسليما إلى أمور غير حاضرة فيه وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب"[1] والفكر ما يكون عند اجماع الانسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه إلى أمور غير حاضرة فيه وهذا الانتقال لا يخول من ترتيب وبوجه عام هو جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة وهذا هو المعنى الذي قصده ديكارت.

وعند كانط هو قوة نقدية للأحكام والفكر الترنسندنتالي هو الفعل الذي يربط الظواهر يقوي المعرفة وهم الفهم والحدس الحسي[2].

الفكرة

يمكن انتقال هذه الكلمة في كل واحد من معانيها على مجمل الوقائع المعتبرة (الفكر) وعلى كل منها على حدى (فكرة) وبالمعنى الأوسع تشتمل كل ظواهر العقل "ماهو شيء يفكر" إنه شيء يرتاب، يعني يتصور، يقرر يريد ولا يريد، ويتخيل أيضا ويشعر. لقد شاع هذا المعنى وفوق ذلك حتى عند ديكارت، يبدو تماما أن الأحوال الوجدانية و الإرادة لا تدعي أفكارا إلا من حيث اعتبارها معروفة بالضرورة من قبل النفس التي تريد أن تشعر "أعني بكلمة فكر كل ما يشتمل فينا بحيث إننا ندركه بأنفسنا مباشرة[3].

[1] صليبا جميل ج2، المرجع السابق ص155

[2] مراد وهبة ، المرجع السابق ص155

[3] لالاند أندري ، المجلد2، المرجع السابق ص955

الدين

في الفرنسية Religion في الإنكليزية Religion في اللاتينية Religion والدين في اللغة العادة والحال، والسيرة، السياسة، الرأي، الحكم، الطاعة، والجزاء، ومنه "مالك يوم الدين" وكما تدين تدان[1]. وهو الجزاء، والمكافأة ودنته بفعله دينا، جزيته وقيل الدَيْن المصدر والدين الاسم، وداينه مداينة وديانا. والجمع الأديان، يقال دان بكذا ديانة، وتدين به فهو ديِّنٌ ومتدين وديّنت الرجل تديينا إذا وكلته إلى دينه. والدين : الاسلام، وقد دنت به وهو العادة و الشأن، تقول العرب ومازال ذلك ديني أي عادتي.

والدين الحساب ومنه قوله تعالى "مالك يوم الدين" وقيل معناه مالك يوم الجزاء، وقوله تعالى "ذلك الدين القيم" أي ذلك الحساب الصحيح والدين الطاعة وقد دُنته ودِنت له أي أطعته[2].

وفي الفرنسية هو مجموعة من المعتقدات والممارسات يتلقاها الانسان بقبول وألوهية وتقديس والإيمان بالدين تعني القناعات الدينية والاعتقاد بالدين والتدين، أي تطبيق الدين على شخص بدون إجباره على فعله[3]

ويطلق الدين عند فلاسفتنا القدماء على وضع إلاهي يسوق ذوي العقول إلى الخير والفرق بين الدين والملة والمذهب أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة و من حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا، و أن الدين منسوب إلى الله تعالى و الملة منسوبة إلى الرسول، و يطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السنة أي ما شرعه الله لعباده من السنن و الأحكام وله عدة معاني:

أ. الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره.

[1] صليبا جميل , ج1، المرجع السابق ص572

[2] ابن منظور، المرجع السابق، ج13 ص179

[3] Ipid p787, Le petit Larousse p787

ب. هو الإيمان بالقيم المطلقة، و العمل بها، كالإيمان بالعدم أو الإيمان التقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية ففضل بهذه كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بها شرعا.[1]

ج. كما هو مؤسسة اجتماعية تضم أفراد يتحلون بالصفات الآتية:

1. قبولهم بعض الأحكام المشتركة ، 2. إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على توكيد الإيمان، 3. إعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه مفارقة لهذا العالم.

ومن معاني الدين عن الفيلسوف الإجتماعي (دوركايم) أنه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات[2].

[1] صليبا جميل ، المرجع السابق، ص573

[2] صليبا جميل ، المرجع نفسه،ص 573

المبحث الثاني

تبيئة الفكر العربي

تمهيد

يمثل الفكر في حياة الإنسان الثقافية والحضارية العامل المحرك في الذي يشكل الانسانية، فالفكر يتعدد ويتنوع بتنوع بيئات الشعوب والأقوام، فالفكر العربي نوع من أنواع الفكر التي عرفتها الإنسانية.

فيأخذ الفكر العربي حيزا واسعا من البحث الأول داخل أوساط المفكرين والمثقفين وفلاسفة العرب وبعد مرور أزيد من قرنين من الزمن على نشأة ما يدعى بالفكر العربي أي بداية القرن 19 إلى بداية القرن 21، فقد تراكمت العديد من المشاريع الفكرية حيث كانت الخطوات الأولى من الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي و محمد عبده.

ووصل المسير بالفكر العربي إلى أعمال عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، حسن حنفي ، محمد أركون والسؤال الذي يطرح نفسه :

هل استطاع المفكر العربي من فهم واقعه فهما موضوعيا؟وهل استطاع التأسيس لمشروع حضاري عربي الخاص به؟

مما لاشك فيه أننا عندما ندرس مسألة ما فإن عملية التأريخ لها تعتبر من الأمور المنهجية الضرورية لمعرفتها من ناحية أسباب نشوئها ومظاهر انحسارها، تطورها، الظروف التي أثرت فيها، ومن هنا فاعتبار النهضة مسألة تخضع لمثل هذه الأمور فتأريخها يساعدنا في الإجابة عن سؤالنا السابق من يحدث النهضة.

إن من سمات المجتمع أن أحداثه التاريخية تؤثر بعضها في بعض سواء أكان هذا التأثير سلبيا أو إيجابيا، فالتاريخ أحداث متواصلة مترابطة وقد يصل التواصل والارتباط بين هذه الأحداث إلى قرون إذ أن المجتمع مازال قائما ولم يندثر، مرحلة في هبوط ومرحلة في صعود وذلك راجع للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحيط بها ونظرا لكون الاسلام عامل مهم في حياة المجتمع العربي باعتباره دين وثقافة الكثير من أفراد الأمة العربية وثقافة الآخرين من الأفراد كالمسيحيين، وثمة شخصيات اسلامية تحمل في داخلها الشخصية الاصلاحية والشخصية النهضوية كما نجد ذلك بوضوح عن الأفغاني ومحمد عبده.

إن النهضة العربية بدأت تتضح مع الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت حيث جلب معه العديد من المختصين والعسكريين والطابعة وبعد خروجهم من مصر حكم محمد علي باشا (1769-1849) مصر في الفترة (1805-1849) والذي أحس بالفارق بين المجتمع العربي و المجتمع الأوروبي فقام بإرسال بعثة إلى فرنسا من أجل الإستفادة من علوم ومعارف الفرنسيين وهذا ما يوضح لنا دور الدولة آنذاك في العملية النهضوية باعتبار محمد علي باشا رجل دولة في الدرجة الأولى. يعتبر الكثير أن الحملة الفرنسية على مصر بداية عصر النهضة العربية[1] وأبرز هؤلاء "إلبرت حوراني" في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) و "علي المحافظة" (الاتجاهات الفكرية عند العرب) والذي أورد فيه عدة عوامل اعتبرها هي أسباب حدوث النهضة حول بداية هذه النهضة.

"لقد اعتاد المؤرخون عموما التاريخ لبداية النهضة العربية الاسلامية "بحملة نابليون بونابرت على مصر باعتبارها صدمة نبهت العرب إلى تخلفهم إلى محتليهم إلا أن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد أن "النهضة" هذه بدأت في

[1] المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ب.ط الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت 1978، ص23

الإمبراطورية العثمانية وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703-1730) وخليفته السلطان محمود الأول (1730-1754)[1].

واكتسبت زمن السلطان سليم الثالث (1789-1807) زخما وقوة كبيرين، ففي عهده تسللت إلى تيار الفكر في أرضه مبادئ الثورة الفرنسية وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة "النظام الجديد"[2] بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني وذلك بإنشاء مدارس حربية فضلا عن إرسال بعثات إلى فرنسا "فهنا اختلاف حول تأثير الحملة الفرنسية على النهضة العربية، فثمة من يقول أن الحملة كانت سببا مهما وآخر يرى أن للسلاطين العثمانيين دورا، إضافة لأفكار الثورة الفرنسية ونرى أن النهضة العربية كانت نتيجة لمراحل سبقت الحملة الفرنسية وأن الحملة كانت منبه ومحفز ولم تكن السبب الرئيسي للنهضة: "ولا شك أن كان للحملة الفرنسية ومحمد علي معا تأثيره واضح في صياغة مجرى النهضة أما نقطة الإنطلاق أو الشرارة فهي انهيار الإمبراطورية العثمانية ونضج الظروف الموضوعية لقيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية الفرنسيين معا"[3]ورغم الاختلاف حول بداية ومن هو المؤثر الأكثر فعالية في النهضة إلا أن مرحلة بداية النصف الثاني للقرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين قد حفلت بحركة فكرية وسياسية قوية.

ومن رواد النهضة العربية الأوائل رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي فقد أدركا منذ البداية أهمية الحرية في المجتمع الحديث ودورها الذي لا غنى عنه وأنها ملازمة للتقدم في حين أن الاستبداد ملازم للتخلف.

حيث وجد رفاعة الطهطاوي (1801-1873) في الفكر الغربي ثروة ضخمة أحس بحاجة أمته بنقلها إلى الفكر الإسلامي والثقافة العربية رغبة في القضاء على مرحلة الضعف والجمود"[4]

[1] حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939) ط4 دار النهار للنشر ، بيروت، لبنان ، د.ت

[2] حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة ، المرجع السابق ، ص61

[3] المحافظة علي، الإتجاهات الفكرية عند العرب، المرجع السابق ، ص23

[4] الجمال حمد بن صادق، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر ، ج1 ، ط1، دار عالم الكتب ، الرياض ، 1994 ، ص44

وطرح الطهطاوي بعد عودته من فرنسا عام 1831 مشروعا إصلاحيا شمل بعض أهم أوجه الحياة الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والثقافة الأوروبية في حينه، ورأى من الضروري: "أن تتكيف الشريعة وفقا للظروف الجديدة، معتبرا في ذلك التكيف أمرا مشروعا"[1].

فهو كتابة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) يترجم الدستور الفرنسي ويبدي إعجابه بالمادة الأولى التي تنص على أن سائر الفرنسيين متساوون أمام القانون، و يشيد بتقسيمهم للحرية فيقول "ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية وما يرغبون فيه هو ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على انسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة"[2].

وكان رفاعة الطهطاوي حريصا في مطلع كتابه "تخليص الإبريز" على أن يقول : "ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما يخالف نص الشريعة المحمدية" وكان أكثر من ذلك حريصا على نفي صفة التمدن عن كل ما يخالف الشرع إذ يقوم: "فكل ما يمنعه الشرع صراحة أو ضمنا فغير مباح ولا يعد تمدنا بخلاف المباحات إذ تصرف فيها العقل بالتصرفات التحسينية وحولها من حالة إلى حالة أحسن منها فهذا عين التمدن"[3] وفي نهاية كتابه قال: "أن تمدن فرنسا حقيقة لا جدال فيها وإنه لا ينكر معارفها إلا من لا إنصاف عنده ولا معرفة له" وكانت الحسرة تملأه كلما وقف على بعض معالم التمدن في فرنسا، ويؤكد أن هذا التمدن "يحق أن يكون من باب أولى في ديار الاسلام وبلاد شريعة النبي صلى الله عليه وسلم"[4] وكان حريصا على أن يؤكد بأن العلاقات لا بد أن تتوثق بين المسلمين وبين الممالك الأجنبية واعتبر ذلك

[1] حوراني ألبرت، المرجع السابق ، ص99

[2] حسين محمد محمد حسين، الاسلام والحضارة الغربية، د.ط دار الفرقان ، د.ت ص23

[3] سلطان جمال ، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث ، ط1، مركز الدراسات الاسلامية، برمنجهام، بريطانيا ، 1991 ، ص20

[4] جمال سلطان، جذور إنحراف الفكر الإسلامي الحديث، المرجع السابق،ص13

شرطا لتحقيق التمدن المنشود: "إن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة بين أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية"[1].

كما تكلم الطهطاوي عن حب الوطن والتعلق به، وأورد كثيرا من الأقوال المأثورة في حب الوطن ويبين أن الوطن جامعة تجمع ساكنيه على اختلاف الأديان وتأثر بفكرة الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية[2].

ولهذا حاول الطهطاوي أن يوجد تيارا توفيقيا بين النموذجين الغربي و الإسلامي، وبهذا يكون كما وصفه البعض: "أول من تقدم على أبناء وطنه في نقل علوم الغرب إلى الشرق" فهو أراد أن يوقظ سائر بلا الإسلام من الغفلة كي يبحثوا عن العلوم والفنون والصنائع وفي رأيه أن الذين يرفضون الأخذ عن أوروبا واهمون لأن الحضارة دورات وأطوار وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا فأخذتها عنها أوروبا وطورتها، و واجبنا الآن أن نتتلمذ عليها كما تتلمذوا على أسلافنا ويمكن القول أن الطهطاوي سواء في "تخليص الإبريز" أو في "المناهج" أو في "المرشد" أكد على أن العدل هو أساس المجتمع وأساس الحكم.

كما ظهرت الحركات الإصلاحية الحديثة وعندما نتكلم عن هذه الحركات لا بد أن نعرج على علمها الأول وباعث يقظتها (جمال الدين الأفغاني) ثم بتلميذه (محمد عبده) ثم بتلميذ الشيخ محمد عبده الذي أرخ له ونشر تعاليمه (رشيد رضا) ومن زامنه حتى أوائل القرن (عبد الرحمن الكواكبي) فهؤلاء جميعا مثلوا صوت الحركة ومعالمها في الطريق لكنهم لم يتبنوا مشروعا واحداً محددا بقدر ما دعوا إلى خطوط رئيسية انطلقوا في صياغتها من الاسلام كما تصوروه.

إن جمال الدين الأفغاني (1897-18939) "لم يكن يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل بل يخاطب أيضا من وراء الأمة عالم أوروبا إنه يريد في آن واحد هدم الآراء الخاطئة عن الاسلام التي يتبناها المسلون لأنه قد تصبح من المسلم به لدى الفكر الأوروبي أن الدين على العموم والاسلام على

[1] جمال سلطان، جذور إنحراف الفكر الإسلامي الحديث، المرجع السابق، ص 14

[2] حسن محمد محمد، المرجع السابق، ص20

الخصوص يقتل الإرادة ويقيد العقل"[1]. ولهذا نادى برفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة ولا تمحيص وإمعان.

وتمثلت "رؤية جمال الدين في البدء من بعض أصول الماضي الصالحة والتي استلهما الأوروبيون عندما استعانوا بتراثنا في نهضتهم بل إنه يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب وليس مبدأ الاختيار منه وأن نبدأ من حيث انتهى الغرب"[2].

أما عودة محمد عبده (1849-1905) في التجديد تركزت على تطهير الاسلام من البدع و الضلالات والعودة به إلى نقائه الأول: "وإعادة النظر في عرض المذاهب الاسلامية على ضوء الفكر الحديث والدفاع عن الاسلام ضد التأثيرات الغربية حيث أتيح له أن يحقق بعض أفكاره في اصلاح التعليم في الأزهر"[3]

وقد أجاب محمد عبده على ذلك السؤال الذي شغل الفكر العربي طوال القرن 19: ما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود وتحقيق النهضة؟ بقوله "لايمكن للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمل"[4]. يعنى بهذا نبذ التقليد والى النظر العقلي والى الاجتهاد والتجديد وذلك بدءا من العودة إلى أصول دينه.

"كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيامه سد الثغرة القائمة في المجتمع الاسلامي بغية تقوية جذوره الخلقية لبلوغ هذا الهدف عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي بدأه محمد علي"[5] ومن هنا يحدد هدفين فيقول الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف.

[1] حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، المرجع السابق ، ص.ص 150-151

[2] المحافظة علي ، الاتجاهات الفكرية عند العرب، المرجع السابق ، ص76

[3] المرجع نفسه، ص82

[4] احمد صلاح زكي، أعلام النهضة العربية الاسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية ، القاهرة، 2001، ص68

[5] حوراني ألبرت، المرجع السابق ، ص.ص172-175

والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني[1].

يعني بقوله أن الاسلام إذا فهم على حقيقته فإنه لا يتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم لأن الاسلام لم يقم أبدا بالتضييق على العقل فهو دين العقل وهو مرتكز التفكير العلمي.

"أما الأمر الثاني فهو اصلاح أساليب اللغة العربية في التحديد" ومن هنا كانت غاية محمد عبده التوفيق بين الاسلام والفكر الحديث أن يبين كيفية تحقيق ذلك[2] حيث أكد على تعارضهما ولكنهما في الوقت ذاته لا يشملان شيئا واحدا بالنسبة له ومن هذا تقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما.

وأخيرا عبد الرحمن الكواكبي (1855-1902) "الذي كانت جهوده منصبة حول الدعوة إلى الحرية ومحاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره، وذلك من خلال كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" حيث يبين فيه طبيعة الاستبداد ومساوئه وأثره في إفساد الدين"[3].

يوضح الكواكبي مدى رفض الدين القويم للاستبداد حيث يحدد جانبين متكاملين "الجانب الأول يتعلق بدور العلماء فالعلماء يتحملون عبئا كبيرا في مقاومة الاستبداد فالمستبد عاشق للخيانة والعلماء منبهون ومحذرون، وللمستبد أعمال لا يفسدها عليه إلى العلماء"[4]

حيث يقول "يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في إطفاء نوره والطرفان يتجاذبان العوام ومن هم العوام*؟ هم الذين متى علموا قالوا ومتى قالوا فعلوا"[5].

---

[1] حوراني ألبرت، المرجع السابق ، ص175

[2] المرجع نفسه، ص175

[3] الكواكبي عبد الرحمن ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط3 ، دار النقاش، بيروت ، لبنان ، 2006 ، ص107

[4] أحمد صلاح زكي، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، المرجع السابق ،ص67

[*] العوام هم الجماهير وسماهم عبد الرحمن ، العوام

[5] الكواكبي عبد الرحمن ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المرجع السابق ،ص 67

أما الجانب الثاني فهو الديمقراطية والتي يعتبرها سلاح الأمة في مواجهة المستبد بل وطريقها إلى التقدم.

"وقد وطد صلته بالخديوي وراح يمتدح سياسة الأسرة المالكة في مصر ولعله قام برحلاته من أجل الخديوي في سبيل بث أفكاره في الخلافة العربية، ولا شك في أن غيرته على هذه القضية هي ما حمله على استخراج بعض مستلزمات تعاليم المصلحين بوضوح كبير، وعلى شرحها شرحا يوافق فكرة القومية العربية"[1]. وهذا ما جعله ينادي بإقامة خلافة عربية مقام خلافة عثمانية مما سبب في تشكيل الجمعيات والمنظمات السرية، كمقاومته للنظام التركي في بداية القرين العشرين.

و نشأت الدعوة إلى القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر على يد بعض مسيحي لبنان، أمثال ناصيف اليازجي وابنه ابراهيم وبطرس البستاني وابن عمه سليمان البستاني. "والسبب في إنشاء هذه الدعوة أن العرب بدؤوا يشعرون أن أبرز عوامل ضعفهم وتخلفهم هو تبعثرهم وتشتتهم لذلك نزعوا نزوعا شديدا إلى لم شملهم وتعزيز الاتحاد بينهم، وإن اللغة هي التي يجب أن تجمع بين الذين يختلفون في العقائد الدينية ويعتزون بالثقافة التي تعبر عنها تلك اللغة"[2]

في مطلع القرن العشرين ظهر شكيب أرسلان الذي يعتبر من أكبر الدعاة إلى الوحدة العربية ومن أشدهم إيمانا بأهميتها وضرورتها لمواجهة الهجمة الاستعمارية على العالم العربي والاسلامي وعني شكيب بقضية الوحدة العربية عناية شديدة. ولخص أرسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب في كتابه "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم"[3] "الجهل والعلم الناقص، فساد الأخلاق وفساد أمرائها أخطر من فساد الرعية، الخوف، يقول أرسلان "ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الهين والهلع بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت"[4]

[1] حوراني ألبرت،الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، المرجع السابق ، ص.ص 324-325

[2] المرجع نفسه، ص.ص 330-331

[3] أرسلان شكيب، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم، ط2 منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان، د.ت ص75

[4] المرجع نفسه، ص76

وفي مقابل هذه الدعوة إلى النهضة بواسطة اعتماد أصول الاسلام أو نشر الفكر القومي نشأت نزعة أخرى غيرت بطابعها التغريبي الليبيرالي، حيث دعا أعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوروبية ويتعلق الأمر بالدعاوى التي قدمها كل من شلبي الشميل وفرح أنطوان فقد عبرا عن وعيهما بالفارق التاريخي بين التأخر الاسلامي والتقدم الأوروبي.

يعتقد شبلي الشميل (1850-1917) أن أعظم الأمور شأنا هو العلم "فكان أول من أدخل مذهب داروين في النشوء والارتقاء إلى العالم العربي عن طريق الترجمات ورأى في العلم أكثر من وسيلة لاكتشاف القوانين التي تسير الأشياء وإنما مفتاحا لأسرار العالم"[1]

وقد هاجم المناهج الدراسية في عهده "لأنها تأسست على العقلية الدينية، كما دعى إلى تدريس العلوم الطبيعية في المدارس الابتدائية وذلك من أجل فهم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه التلاميذ لبناء مدنية جديدة بطريقة علمية واقعية"[2]

أما فرح أنطوان (1874-1922) رأى إمكانية حل النزاع بين العلم و الدين "من خلال تحديد الحقل الخاص بكل منهما فهناك قوتان انسانيتان مستقلتان العقل والقلب ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه ولذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر، ولا يتجاوز الواحد حدود الآخر"[3].

كما أكد العلم هو الأساس لبناء الفرد و المجتمع باعتبار الدين بدائي بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطور الإنسان"[4]

واستمرا الاتجاه التغريبي الليبيرالي عند كل من قاسم أمين ولطفي السيد، وسلامة موسى وطه حسين، فقاسم ذهب إلى المناداة بالحرية أما سلامة موسى " يؤكد على أنه يجب أن نعرف أننا أفسدنا معنى النهضة كما يفهمها الأوروبي الذي عرف النهضة الأوروبية أنها تحرير الشخصية البشرية من التقاليد و التعقيدات.

---

[1] المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العربي في عصر النهضة، المرجع السابق ، ص237

[2] المرجع نفسه، ص237

[3] حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، المرجع السابق ، ص304

[4] المرجع نفسه ، ص 238

وقال في ذلك نحن في نهضة فيجب أن نفهم معاني النهضة ويجب أيضا أن لا نقف منها موقف المتفرجين"[1].

أما طه حسين "رأى أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية وتعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة، ففي البدء يسيطر الدين والإيمان على حياة الإنسان، ثم يستقل العقل عن الدين وينشأ صراع بينهما وأخيرا يقوم التوازن بينهما فمهمة العقل توجيه أفعال الانسان ومهمة الدين إملاء فراغ قلب"[2]

[1] موسى سلامة ، ما هي النهضة د.ط المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية رغاية، 1987، ص251

[2] حوراني ألبرت ،المرجع السابق، ص391

تنبع أهمية المفاهيم عموما أن الوعاء الذي تطرح من خلاله الأفكار فإذا ما اضطرب ضبط هذا الوعاء أو اختلت دلالاته التعبيرية أو تميعت معطياته اختل البناء الفكري ذاته واهتزت قيمه أو خفيت حقائقه فضبط المفاهيم ليس من قبيل الإجراء الشكلي أو التناول المصطنع بقدر ما هو عملية تمس صلب المضمون وتتعدى أبعادها إلى نتائج منهجية فكرية.

بناءًا على ما تقدم لعب الفكر العربي الدور الأولي في بنية المجتمعات العربية إضافة إلى كونه عاملا أساسيا في تكوين أنماط وأنظمة الحكم التي توالت ولا زالت في دول العالم العربي والإسلامي.

بالإضافة إلى ما عرضته هذه الأوراق من المفكرين وفلاسفة العرب المعاصرين فهي ترتكز على مفاهيم جديدة قديمة كان محط اختلاف وتنوع في الآراء والقراءات، بين مجموعة كبيرة من المفكرين كما شملت هذه الورقة أنماطا من المفاهيم الفكرية الحديثة التي ظهرت في العالم العربي وكذلك أبرز روادها ومفكريها: الحركة الإصلاحية، الحركة القومية، الحركة الليبرالية.

الفصل الثاني

أركون/المعاصرة/التجديد/العلم

المبحث الأول : المنهج الأركوني

المبحث الثاني : القطيعة عند محمد أركون

المبحث الثالث : التراث عند أركون

تمهيد

ينتمي أركون إلى جيل فرنسي عالي المستوى في ثقافته وإبداعاته ومناهجه وفلسفاته فنجده يمتدح منهجه وأنه استطاع أن يتجاوز في دراساته وتحليلاته حدود غير المفكر فيه إلى المستحيل التفكير فيه متأثرا في ذلك بمنهج ميشال فوكو ويؤكد أنه يعتمد على طائفة كبيرة ومتنوعة من المناهج الغربية في دراساته النقدية للفكر الإسلامي ومع تعدد واختلاف تلك المنهجيات التي يعتمدها تبدو كأنها مخزن عام لكل ما أنتجه الغرب من مناهج فنجده لا يلح على ضرورة استخدام ما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج شتى فروعها ومن أهم القضايا التي اشتغل عليها أركون هو إشكالية التراث وما يزال النقاش حوله مستمرا إلى يومنا هذا من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعا ومنهجا فإحياء التراث وإعادة قراءته قراءة حداثية ضرورة ملحة لتجاوز الركود وإنشاء قطيعة معرفية له ليست بالضرورة أن ممارسة قطيعة بالمعنى الحاد ولا تعني بالانفصال النهائي عن الماضي والتراث، أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات بل إن القطيعة نتيجة حتمية للتطور التاريخي فنجد أركون قد خطا خطوات نحو إقامة قطيعة معرفية مع الكتابات والإيديولوجيات التي قرأت التاريخ بإرساء أسس المناهج الغربية بغية إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام المفر المؤسس وعليه الإشكال المطروح هو: ما هو المنهج الذي يعتمد عليه أركون في تحقيق مشروعه؟ وكيف تعامل أركون مع التراث؟ وما علاقة القطيعة بالتراث؟

المبحث الأول

المنهج الأركوني

تمهيد

استطاع أركون أن يسجل حضورا فكريا في الساحة الثقافية العربية عامة وعلى صعيد قراءة ونقد الفكر الاسلامي من خلال توظيف المناهج والمفاهيم الحديثة في الغرب.

فإن أركون يعتبر أحد السابقين من بين أصحاب المشاريع العربية في قراءة التراث العربي الاسلامي قراءة حديثة ومنهجية، وبذلك فإن ما قام به يعتبر فتحا فيها المجال الثقافي والعلمي وتدشينا لمرحلة جديدة في كيفية التعامل مع تراثنا بمختلف مستوياته ووجوهه بالاعتماد على منهجيات العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة فنجد محمد أركون ينتمي إلى جيل ميشال فوكو الذين أحدثوا ثورة ايستمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي فقد أحدث ثورة مشابهة في الفكر الاسلامي والعربي فقد قام بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتروبولوجيا وحاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الاسلامي وهي نفس علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني وعليه الاشكال المطروح **"فما هي هذه المناهج التي يدعو إليها أركون إلى ضرورة تبنيها لتجاوز المناهج الاستشراقية؟"** وهذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال الحديث عن البديل المعرفي والمنهجي الذي يحاول أركون من خلاله أن يغطي ويتجاوز نقائص الاستشراق المنهجية بالدعوة إلى تطبيق مناهج أكثر حداثة من تلك التي يطبقها أغلب المستشرقين في دراساتهم.

إن تعدد المناهج يشكل أهم ميزة في المشروع الأركوني لتشكيل رؤية حداثية للتراث الاسلامي وهذا من خلال دعوته المتكررة في كل أعماله إلى ضرورة تبني المناهج المبتكرة في علوم الانسان والمجتمع لإعادة استكشاف التراث وإعادة قراءته قراءة علمية يقول في ذلك "هذه العلوم لا بد من ممارستها والإحاطة بها لمن يريد الخروج بالفكر الاسلامي من التقليد والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الإيديولوجي إلى الاجتهاد والمحرر للعقل المبدع للأفكار، المنفتح على الاكتشافات الحديثة وكثيرا ما ألححت على ضرورة تطبيق الألسنية والتاريخ مع العلوم التابعة له والسسيولوجيا الأنتروبولوجيا وعلم النفس وتحليل النفس على ميادين الثقافة الاسلامية".[1]

فجوهر التغيير والتحديث في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج الذي يتم من خلال التسلح بأحدث المفاهيم والاشكاليات والآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي" وهذا ما يدعوه عبدالله ابراهيم بالمقايسة والمماثلة بين السياقين العربي الاسلامي من جهة ثانية ومبدأ المقايسة هذا الذي ينتهي إلى ضرورة الاستعانة بعلوم الآخر أي الغرب"[2] في دراسة التراث الاسلامي لا يطرح أي اشكالية من حيث المبدأ العام إلا أن المشكلة تطرح حينما يتحول هذا المبدأ إلى إيديولوجيا تمارس استبدادها في ترتيب الفكر واعتبارها تمثل الحقيقة المطلقة والنهائية والإعلاء من قيمتها بوصفها نموذجا صافيا وصحيحا.

يقر أركون بتأثره الشديد بالعلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة معتبرا أن تأثيرها على مساره الفكري كان مهما جدا، وفي إجابته عن سؤال يتعلق بعلاقته بالفكر الغربي نقرأ ما يلي "أنا لا أتحدث عن الفكر الاسلامي من الخارج بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج ومع ذلك ينبغي علي أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنية كان حاسما"[3]

---

[1] اركون محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، الفكر الغرب المعاصر، العدد29، بيروت ، مركز الإنماء القومي، 1984، ص39

[2] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، إصدرارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2015، ص112

[3] اركون محمد، التراث والموقف النقدي التساؤلي، حوار، مواقف: العدد 40، بيروت، 1981، ص55

رغم اعترافه الصحيح بتبنيه للمناهج الحديثة والمعاصرة، إلا أن تأكيده وفي كل مرة على أن دراسته للتراث الإسلامي تتم من داخل هذا التراث كوجه من وجوه تميزه عن المستشرقين من منطلق هذه المناهج ظهرت وطبقت خارج التراث الاسلامي، ومن ثم فقوله بأن دراسته تتم من داخل التراث الاسلامي لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية وهذا الالتباس نجده عند محمد المزوغي الذي يرى "أن أركون استمد كل أطروحاته ومناهجه وحتى مصطلحاته من المفكرين الفرنسيين واستثمرها في تأويله للتراث الاسلامي وهذه الاقتباسات المنهجية ليست نقصا في حد ذاتها لكن أركون ينكر بشدة أن يكون قد تأثر بالتيارات الفكرية الغربية".[1]

"وقد أشار في مرات عديدة إلى ضرورة الحذر وعدم التسرع أثناء تطبيق المناهج الغربية على الظاهرة الاسلامية من جهة أخرى يبدو أنه من غير الموضوعي الاعتماد على قراءة معينة لنص قصير من مقدمة كتاب واحد لاصدار حكم مطلق على المفكر بأنه ينكر تأثره بالفكر الغربي والتغافل عن الإشارات الكثيرة والصريحة التي يتحدث فيها أركون عن أهمية العلوم الانسانية والاجتماعية وعمله على تطبيق مناهجها وإشكالياتها على التراث الاسلامي".[2]

كما يقدم أركون العديد من المبررات لتبني هذه الاستراتيجية المنهجية ذات البعد الابستيمولوجي محاولا تجاوز مختلف الرؤى الأخرى التي يصنفها في خانة القراءات الايديولجية، فالمسلمون في غالبيتهم ينظرون إلى هذه المناهج على أنها غزو ثقافي وتغريب للفكر الاسلامي في حين ينظر إليها المستشرقون الكلاسيكيون على أنها موضة عابرة وقد آن الأوان لبلورة "استراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الاسلامي".[3] منطلق هذه الاستراتيجية النظر لهذه العلوم الانسانية والاجتماعية على أنها فتوح معرفية مفيدة لفهم مختلف الظواهر الاجتماعية بغض النظر عن موطن و بيئة هذه الظواهر.

[1] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، المرجع السابق، ص114

[2] اركون محمد، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، د(ط)، 1993، ص249

[3] اركون محمد ، الاسلام أوروبا الغرب، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط2، 2001، ص196

والاسلام كأي دين آخر يجب النظر إليه باعتباره جسدا مؤلفا من عدة عوامل لا تنفصم العامل النفساني أو السيكولوجي والعامل التاريخي والعامل السوسيولوجي وكل عامل من هذه العوامل ينبغي استكشافه وهذا ما لا يتأتى إلا بالأدوات العلمية التي تتيحها العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة يقول أركون موضحا أهمية هذه العلوم "وهكذا نجد أن تطبيق هذه المناهج الحديثة مفيدا جدا في تشخيص العلل والأمراض التي تعاني منها بشرط أن نحسن النقل والتطبيق بالطبع".[1]

وفي كل فترات التاريخ الاسلامي كانت عملية تطبيق المناهج الغربية في مقاربة التراث الاسلامي من منطق أرسطو إلى أحدث المناهج من بتيويه Structuralisme وتفكيك Déconstruction وتأويله Herméneutique وغيرها مثار جدل كبير بين المفكرين المسلمين بين مؤيد ومنظر لهذه العملية ومتحفظ أو رافض لها من منظر كونها علوما دخيلة من جهة.

إن "للفكر العربي المعاصر ارتباط العديد من المشاريع الفكرية الدارسة للتراث الاسلامي بالمناهج الغربية حيث اتسمت تجربة أركون بالتعدد المنهجي الكبير الذي جعل منها تجربة استثنائية في الفكر العربي المعاصر[2] فهو يؤكد في كل مرة على ضرورة التسليح بمختلف المناهج الحديثة للتصدي لموضوع مهم جدا كالتراث الاسلامي في كل أبعاده "فقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي، ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة وعلوم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنتروبولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التركيب أو إيجاد البديل".[3]

[1] اركون محمد ، الاسلام أوروبا الغرب، المصدر السابق، ص 200

[2] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون، المرجع السابق، ص 125

[3] اركون محمد ، الاسلام أوروبا الغرب، المصدر السابق ص.ص 200-201

هذا النص واحد من نصوص كثيرة يحفل بها المكتوب الأركوني يؤكد فيها أهمية علوم الاجتماع واللغة والأناسة والتاريخ وغيرها في انجاز ثورة معرفية داخل التراث الاسلامي من شأنها أن تسمح باتبثاق تصور جديد لهذا التراث يقطع مع التصورات التقليدية الموروثة التي يعتبرها مرتبطة بمنظومة الحياة الفكرية والتي لا يمكن الاستمرار في ترديدها زمن الحداثة وما بعدها مع الإشارة إلى التطور الكبير الذي عرفته هذه العلوم منذ منتصف القرن العشرين إذ يقول "لا بد التمييز بين الصورة الجديدية الابتكارية لهذه لعلوم وبين صورتها التقليدية السابقة فقد تغيرت حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية بشكل جذري".[1]

وإذا أرادنا تحديد ركائز المنهج المتعدد التخصصات La méthode pluriscipline الذي يتبعه ويتبناه أركون في مجمل دراساته فإن المنهج قائم على 3 ركائز أساسية وهي علم الاجتماع والألسنيات المعاصرة والأنثروبولوجيا بالإضافة إلى معطيات علم النفس وكذا التاريخ وفق منهج الحوليات.

فعندما يصف مقاربته المتبعة في قراءة التراث يقول: "إنها تهضم وتتمثل في آن واحد الالحاح التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيلولوجي للمؤرخ الايجابي المهتم بالوقائع والمنظور التوضيحي لعالم الأنتروبولجيا والضبط النقدي للفيلسوف"[2]

ويستدعي أركون من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع العلوم كعلوم اللسان وعلوم التاريخ والطب والفلسفة، ففي التفسير الكبير لفخر الدين الرازي حسب أركون "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكن يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها، نجد عنده قراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، نجد القراءة القانونية والقراءة الفلسفية والعلمية، كما نجد القراءة الثيولوجية والقراءة الأدبية"[3] وهذا تماما ما يفعله أركون في قراءته للفكر الاسلامي فلا يوجد منهج واحد من المناهج المذكرة يستطيع بمفرده أن يستفذ الموضوع وذلك لكونه محدود الحل هو التعددية المنهجية ومن أهم المنهجيات التي يعتمدها أركون في قراءته للتراث وفي نقده للعقل الاسلامي المنهجية

[1] أركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص87

[2] المصدر نفسه، ص264

[3] أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية المصدر السابق، ص274

التاريخية إلى لوسيان Luciene Febure عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن "دين رابليه" بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات. وبعد ذلك بدأ أركون يقرأ مجلة "الحوليات" ليعرف كيف أن مدرسة الحوليات هاجمت "التاريخ الوقائعي أو الحدثي" وركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة" لأن الوقائع هي سطح التاريخ وخلفها عوامل أخرى لذلك يهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي التي تدرس تاريخ الوعي وعناصره.

وبعد ذلك جاء اهتمام أركون "بمنهجية الألسنيات" وهي المنهجية التي عرفت صعودا في الستينات من القرن الماضي، مع أعمال دي سوسير و جاكسون وبنفيست فأركون باعتباره مؤرخا للفكر العربي عليه أن يعرف كيف يقرأ النصوص ويفكك لغتها ألسانيا ويضاف إلى المنهجية الألسنية، المنهجية الانتروبولوجية لتحليل الكثير من الظواهر من مثل ظاهرة التقديس ...الخ وغيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت الكتاب.

كما نجده يميز بين ما يسميه المنهجية التراجعية والمنهجية التقدمية La méthode régressive, La méthode progressive أما المنهجية التراجعية فيقصد بها أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل اسقاط المجتمعات الاسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الاصلاحيون وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة"[1] بمعنى أن المنهجية التراجعية لا تطلب الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد.

أما المنهجية التقدمية La méthode progressive فإنها تنص على أنه ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لاتزال حية ناشطة في مجتمعاتنا بصفتها نظاما إيديولوجيا يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة"[2]

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية المصدر السابق، ص 164

[2] المصدر نفسه، ص164

أي أن المنهجية التقديمة تكمن من تجديد أنماط التحيين الجديدة لمضامين النصوص والتأويل المعاصرة لكي تؤدي وظائف جديدة لم تؤدها في الماضي.

إن المناهج التي يعتمدها أركون نجد أصولها واضحة في الفكر الغربي الحديث، الفرنسي منه على الخصوص، فنجد يذكر ريجيس بلاشير" ويقول عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيللوجيا) وعلمه الدقة والصرامة الفيللولوجية لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيللوجيا"[1] ويستفيد أركون من ريجيس بلاشر في دراسة هذا الأخير للقرآن الكريم ومحاولته ترتيب سوره حسب النزول خاصة في كتابيه "مدخل إلى القرآن والترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور".

كما يحل إلى أعمال نولدكه تيوفيل في أبحاثه حول القرآن وخاصة في كتبه "تاريخ القرآن" وج. أن ربروف في كتابه "دراسات قرآنية" فإن أركون يعثر في هذه الدراسات الاستشرافية أفكار ورؤى والتفسيرات للتاريخ الاسلامي ما لا يعثر عليه في الكتب الأصولية.

وإلى جانب المصادر الاستشرافية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصة ما دشتنه "مدرسة الحوليات Les annales" وهي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل لوسيان فيغو جورج دوبي وهي لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والاقتصادية وإنما تركز على البنى العميقة لأن البنى العميقة بطيئة التغيير عكس الأحداث،"فيفرنان بروديل ميز في الزمن بين المدة القصيرة والمدة المتوسطة والمدة الطويلة"[2] وكذلك مدخلا للتمييز بين التحقيب الزمني والتحقيب الابستمولوجي "كما اشتغل جورج دوبي على تاريخ العقليات الخيالية والفكرية"[3] فنجد أركون باعتباره مؤرخا للفكر اهتم بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة مدرسة الحوليات ويعود الفضل لها في كونها حررت أركون من المنهجية الفيللولوجية.

[1] اركون محمد ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص247

[2] المصدر نفسه، ص284

[3] المصدر نفسه، ص249

ومن مدرسة الحوليات بدأ أركون اهتمامه بالمنهجية الأنتروبولوجية فهي "مجال الأنتروبولوجيا الثقافية اهتم بأعمال كاردينر، لنتون خاصة مفهوم الشخصية القاعدية"[1] وطبق ذلك على الشخصية الاسلامية كما اهتم بالمتخيل عكس ما تفعله المنهجية الوضعية "ومفهوم المتخيل من المفاهيم التي عرفت رواجا كبيرا في العلوم الانسانية والاجتماعية من خلال أعمال جلبير دوران خاصة في كتابه "البنى التحتية للخيال" وكتاب كاستر باديس "التأسيس الخيالي للمجتمع"[2] ويهتم أيضا بأعمال جاك غودي وهنري كوربان وفي الانتروبولوجيا السياسية دائما يعود إلى أعمال "جورج بالانديه" خاصة في كتابه "الأنثروبولوجيا السياسية" كما أن مصطلح الاسلاميات التطبيقية وهو مشروع محمد أركون مستوحى من كتاب"الأنثروبولوجيا التطبيقية" لورجيه باستيد"[3] ويأخذ عن المفكر الفرنسي هنري لوفيفر مصطلح القوى المركزية وقوى الهوامش أو الأطراف وفي مجال التاريخ المقارن للأديان فإنه يعود للكثير من الدراسات اللغوية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة ويستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم والجديد من أجل تطبيقها على القرآن أمثال فرانسواز سميث فلورنتال مارسيل غوتيه في كتابه "خيبة العالم"[4] كما يوظف مفهوم "الأرثوذكسية الدينية" كما حدده ديكونشي في كتابه "الأرثوذكسية الدينية" محاولة لفهم المنطق النفسي الاجتماعي وفي دراسة لنزعة الانسنة في الفكر العربي الكلاسيكي فإنه يشير إلى جورج مقدسي في كتابه "سيطرة الفلسفة الانسانية في فترة الاسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي".[5]

وفي مجال الالسنيات فإن أركون يوظف في قراءته للنصوص الاسلامية مفاهيم هي نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنية في الغرب فنجده يعود إلى أعمال بنفيست "فيتكلم عن مفهوم شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص

[1] أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص43

[2] أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار البيان ،بيروت، لندن، ط1،1988، ص348

[3] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي،تر: هاشم صالح، مصدر الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص54

[4] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، جوان2009، ص209

[5] أركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص13

المتكلمين وفي السيميائيات يركز على مفهوم "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري وفي تمييزه بين المعنى وآثار المعنى"[1] يذكر أركون بأعمال الألسني الكندي نورثرون فراي في كتابيه "الرمز الكبير – الكتاب المقدس والأدب" وهذا الأخير هما على التوالي:

- Le grand code la bible et la littérature
- La parole souveraine la bible et littérature

كما نجد أركون يميز ين الالتزامية اللغوية ومفادها دراسة معنى النص أو الكلمة طبقا لمعناها السائد في عصرها وليس عصرا آخر، والتطورية اللغوية أو التاريخية والتي تبحث في المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى عصر آخر.

كما أن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو ومفاهيمه ومصطلحاته ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو "مفهوم الابستمي Episteme والتي ترد في الترجمات العربية تحت اسم "المنظومة الفكرية"، ومفهوم الابستمي هو جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الانتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تطفو إلى السطح"[2] ميز فوكو بين ابستمي العقل الكلاسيكي وابستمي العصر الحديث.

يميز أركون بين ابستمي الفكر الاسلامي الكلاسيكي وابستمي الفكر المعاصر، كما يوظف أركون أيضا مفهوم أركيولوجيا المعرفةأو الحفر الاركيولوجي أو الأثري وهو منهج يطبق في قراءته للتراث الذي هو عبارة عن طبقات متراكمة.

والوصول إلى الطبقات العميقة أمر يتطلب الحفر الارثيولوجي إضافة إلى مفهوم الفضاء العقلي L'espace mental حيث يميز بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث ويدعو إلى ضرورة إحداث القطيعة بينهما على طريقة فوكو وينبغي ربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه و اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه إضافة إلى مفاهيم مثل النظام والخطاب والموضوعانية التاريخية ...الخ كلها مفاهيم في الخطاب الفلسفي فوكوي.

[1] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي،مصدر سابق، ص09

[2] أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص103

وبالتالي فإن فوكو يحظى بحضور قوي في مشروع محمد أركون لنقد العقل الاسلامي وهذا الأمر الذي بينه الباحث الزواوي بغورة في كتابه "ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر" حيث تعرض إلى حضور فوكو في نصوص أربعة مفكرين عرب معاصرين وهم: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، مطاع صفدي، وبيّن كيف تعامل المفكر العربي مع نص الآخر.

المبحث الثاني

القطيعة عند محمد أركون

تمهيد:

يعتبر مفهوم القطيعة المفهوم الأساسي لفهم النزاع الإيديولوجي الذي شهده الفكر العربي المعاصر إزاء مطلب الحداثة والموقف من التراث، فلا وجود لقراءة جديدة حول التراث لم تقترب أكثر أو أقل من هذا المفهوم، فإن مفهوم القطيعة يحضر بشكل لافت للنظر إذن فهو نفسه مفهوم قابل للتوظيف الإيديولوجي بقدر قابليته للتوظيف المعرفي، وإن كان منشوده علمي بحت، وربما جاء ليقطع الطريق على الاختراق الإيديولوجي نفسه للمعرفة إلا أنه يعتبر أفضل هدية قدمها النقد المعرفي إلى المقاربة الإيديولوجية فهو العنصر الجامع لمختلف الخطابات والمشاريع النقدية العربية والاسلامية المعاصرة إلا أن هناك جانبا كبيرا من الاختلاف لا يستهان به في طبيعة وحيثيات القطيعة المنشودة فهل يا ترى هي قطيعة تامة وجذرية مع التراث؟ أم هي قطيعة موضعية جزئية انتقائية معه؟ أم هي قطيعة مع فهم معين للتراث؟.

هذا بالضبط ما دعانا للتركيز على القطيعة من خلال المشاريع النقدية لعلها في تقديرنا الأكثر أهمية والأبلغ صيتا في المغرب أو المشرق العربيين المناهض لفكرة القطيعة والمقوض لدعواها فنجد المفكرين يقفون على أرضية مشتركة قوامها النقد والدعوة إلى القطيعة إلا أن حيثيات هذه القطيعة هي ما يشكل أرضية تمايز بينهم، فمثلا القطيعة عند أركون فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المنهاجية الجديدة التي تمتد في مختلف الحقول في اللغة، التاريخ والاجتماع والنفس فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجالات الثقافية والتداوي للحداثة الغربية.

قدم المفكر محمد أركون صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي مجهودا كبيرا على طريق بلورة مفهوم القطيعة وتأطيره، فيأتي هذا الجهد في سياق العنوان الكبير: التراث، وقد وجد أركون أن الفكر الاسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية في مرحلة الانتاج الأسطوري والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعنى والتاريخية، فمفهوم القطيعة فإنه لا يقصد بها الانفصال أو التخلي النهائي عن التراث أو الدعوة إلى نبذ ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وعلوم إذن القطيعة المزودجة عند أركون، فثمة قطيعة أولى مع المنهج الذي يستعمل من جانب الباحث لقراءة التراث وتفكيكه وتأويله ويقصد به المنهج الاستشراق الوصفي وأيضا المنهج الكلاسيكي الإسلامي الذي يكتفي بالسرد والوصف للتاريخ الاسلامي دون التدخل والتعرية، واستبدال استراتيجية منهجية تعتمد على التكاملية أو التعددية في المناهج الاسلامية المعاصرة وهي التي أوحت لأركون بفكرة منهجية دعاها "الاسلاميات التطبيقية". فالمنهج الاسلامي الكلاسيكي من الناحية الابستيمولجية، البحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الاسلامي الكلاسيكي وهو العقل الفقهي والعقول التي تدعي الانتساب إليه الخطابات الاسلامي المعاصرة[1].

يعمل أركون على تحديد هذا العقل ويتساءل عن الكيفية التي يمكن به القبض عليه ويرى أنه بالإمكان أن تختار عدة مسارات، وهي إما " أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءً من لحظة القرآن ونتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين، أي التاسع والعاشر الميلاديين، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الاسلامي أكثر من غيره، وأخيرا إما أن نعتمد نصا أو مؤلفا أو كتابا محددا ثم ننطلق منه إلى الإلمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية"[2] ونتنقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية من الناحية المكانية ومن بين هذه المسارات يختار أركون المسار الأخير.

[1] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، المصدر السابق، ص67

[2] المصدر نفسه، ص67

كما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها العقل الاسلامي وهي المرحلة التكوينية والمرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) والمرحلة السكولاستيكية، ومرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينات من القرن 20 ومرحلة الثورة القومية (1952-1970) والثورة الاسلامية (1970 إلى يومنا هذا).

أ. **المرحلة الأولى** : وهي المرحلة التكوينية التأسيسية وتمتد من (622-767م) ويسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني وهو العقل الذي ارتبط بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي محمد صلى الله عليه وسلم طيلة عشرين عام، وبالتاريخ حسب أركون "فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم فقد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي وهذا خطأ فهو غير موجود فيه"[1] فالقرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء والمفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابت، أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينية لا علاقة له بالعقل الاستدلالي البرهاني.

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

في هذه المرحلة انبثقت العقلانية في الحضارة العربية الاسلامية حيث تم الالتقاء بين العقل الاسلامي والعقل الفلسفي وذلك بسبب ترجمة التراث الفكري والفلسفي الإغريقي حيث أصبحت نصوصه الكبرى متوفرة في اللغة العربية "ونشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية والمعرفة الأسطورية والمتخيل الديني وتجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة والعلماء حيث أنجبت الحضارة العربية الاسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي، والجاحظ والرازي".[2] ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى

[1] أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص284

[2] المصدر نفسه، ص285

رفيع "وقد تجلى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص وبالتالي فإن أكبر تجلي للعقلانية عند أركون ارتبط بتحول المعتزلة إلى إيديولجيا النظام في زمن المأمون".[1]

ج. المرحلة السكولاستيكية (المدرسة التكرارية) : (1058م-1880م)

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الاسلام المبدع المنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الاجتهاد وبعده جاء إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار فيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، وعلم أصول الفقه والحديث والتفسير ...الخ وشكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقا أمام الانفتاح على عصر الاسلام الكلاسيكي العقلاني وعلى الحضارة الأوروبية الحديثة "فنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة، جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية"[2] سبب ذلك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر الكلاسيكي السكولاستيكي هو عقل مذهبي غير منفتح على الفكر الفلسفي.

د. المرحلة الليبيرالية (أو النهضة): (1880م-1950م)

إن التجربة الليبيرالية أو النهضوية باعتباره محاولة لاستدراك ما فات واللحاق بركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي وهكذا تشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالامبريالية والاستعمار".[3]

وميز أركون في العقل النضالي بين شكلين الشكل القومي والشكل الاسلامي الأصولي فنية العقل النضالي تتألف من أفكار الثورة السياسية البرجوازية الفرنسية.

---

[1] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص286

[2] المصدر نفسه، ص288

[3] نفسه، ص291

الإسلاميات التطبيقية

لقد جاءت الاسلاميات التطبيقية بديلا عن الدراسات الاستشراقية التقليدية التي أطلق عليها أركون اسم الاسلاميات الكلاسيكية.

لقد ارتبط المشروع الأركوني بمفهوم الاسلاميات التطبيقية التي تعتبر الأساس الذي قام عليه، "لقد بين هذا المفهوم قياسا على مفهوم الأنثروبولوجيا التطبيقية Anthropologie appliquée الذي بنى عليه روجيه باستيد Roger Batide كتابه الصادر 1971"[1] ويصرح في موضوع آخر بقوله "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" وبحوثنا في الخط نفسه"[2]

ومن هنا فإن أركون في صياغته لهذا المشروع مدين لباستيد وللانثروبولوجيا "فالأناسة منهجا سعى إلى تجميع المعرفة بالانسان من كافة الجوانب وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الانسان"[3] وبناء على هذا المفهوم يصبح المنهج الأناسي مجالا لتقاطع الاختصاصات وهو ما تتطلع إليه الإسلاميات التطبيقية.

إذ يحاول أركون في غير موضع تعريفها بقوله "الاسلاميات التطبيقية هي ممارسة عملية متعددة الاختصاصات وهذا نابع من اهتماماتها المعاصرة فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره".[4]

ومن جهة نظر ابستمولوجية فإن الاسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء.

وقد أعلن أنه بالإمكان الكف عن الحديث عن الاسلاميات التطبيقية إذا ما تجاوزت الاسلاميات الكلاسيكية نقائصها "فالإسلاميات التطبيقية متضامنة كليا معا الاسلاميات الكلاسيكية بشروط واحد هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد (..) إنه لن يعود هناك مكان للحديث عن الاسلاميات التطبيقية إذا ما

[1] اركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص54

[2] المصدر نفسه، ص275

[3] فهيم حسن، قصة الأنثروبولوجيا، (فصول في علم الانسان) الكويت ، عالم المعرفة، 1986، ص18

[4] اركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، مصدر سابق، ص57

تحملت الاسلاميات الكلاسيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الاسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى".[1]

والاسلاميات التطبيقية تجمع بين الطابع العلمي والممارسة العملية فإنها بهذه الخاصية تتجاوز كلا من الرؤية الاستشراقية التي تكتفي بتجميع المعلومات بدعوى "الموضوعية والحياد" إن قول أركون "إنني وجدت نفسي انسلخ عما يمكن أن نسميه بالاستشراق لأنني أنظر إلى المسائل فقط نظرة جامعية (..) وأنسلخ أيضا عن نظرائي وزملائي من العرب والمسلمين الذين ينتمون شأني إلى الأمة الاسلامية، انفصل عن هؤلاء الذين يعالجون مشاكلنا بالأسلوب النضالي الإيديولوجي والسياسي فحسب".[2]

يمكن القول أن الاسلاميات التطبيقية هي بمثابة موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخا وتراثا.

فموضوعها يتمثل في بحث العلاقة العضوية بين التراث والحداثة، لا يمكن فهم التراث دون الاضطلاع بمهمة أخرى وتتمثل في استيعاب معطيات الحداثة ويوضح أركون هذه الفكرة بقوله "لما كان الهدف النهائي للاسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكرا اسلاميا محررا من المحرمات العتيقة، والميثولوجيات البالية"[3]

هذا النص يبين اختلاف أهداف الاسلاميات التطبيقية عن منطق الاسلاميات الكلاسيكية، "من حيث الارتباط الأولي بالجانب العملي واقتصار الثانية على الناحية النظرية"[4]

[1] اركون محمد، الاسلام أوربا الغرب، مصدر سابق، ص61

[2] أركون محمد، تأمل الإبستيمولوجي غائب عند العرب، الفكر العربي المعاصر، العدد20-21-22، بيروت، مركز الإنماء القومي 1982

[3] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق ، ص58

[4] أركون محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص.ص 39-40

فيعتقد أركون أن القضية الأكثر أهمية بالنسبة للعالم العربي الاسلامي تتمثل في التوتر التشديد في هذه المجتمعات "بين قطبي الماضي والحاضر والتراث والحداثة ومن ثم فإن عملية رصد مهام وأهداف الاسلاميات التطبيقية ستكون من خلال بحث آلية تصديها والمتمثل في كيفية تعاطي العقل الاسلامي مع قضية التراث والحداثة".[1]

إن أول خطوة ينبغي القيام بها هي فهم الحداثة واستيعاب مضمونها ومتطلباتها فالقول بأننا نعيش ضمن مناخ الحداثة لا يعني أننا حداثيون ذلك لأن "الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة".[2]

فيفرق بين الحداثة الحقيقية والحداثة السطحية يقول: "إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة والمادية والحداثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم".[3]

وهناك خلط بين مصطلحي الحداثة (Modernité) والتحديث (Modernisation) مع أنهما مصطلحان "لا يدلان عن نفس الشيء، فالتحديث هو إدخال التقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية الاسلامية أما الحداثة فهي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع".[4]

الحداثة المرجوة إذا هي الحداثة الفكرية والعقلية التي تسمح بتشكيل رؤية جديدة للتاريخ والواقع ومن هان تكون قد وصلنا إلى ملامسة الوجه الثاني لمشروع أركون ألا وهو تحديث الفكر الاسلامي من خلال نقد العقل الاسلامي فإن الاسلاميات التطبيقية بمثابة منهج يتم تطبيقه لنقد العقل الاسلامي، قد ظهرت العديد من الأعمال والمشاريع الفكرية

[1] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مصدر سابق، ص170

[2] أركون محمد، الاسلام والحداثة، تر: هاشم صالح، التبيين العدد 2-3، الجزائر، الجمعية الثقافية الجاحظية، د(ط)، 1990، ص223

[3] أركون محمد، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية، العالم العربي في البحث العلمي، العدد10-11، باريس معهد العالم العربي، 1999، ص10

[4] أركون محمد، الاسلام والحداثة، مصدر سابق، ص221

التي تتمحور حلول إشكالية العقل "حيث كتب العروي "مفهوم العقل" واتخذ الجابري "نقد العقل العربي" بينما اهتم أركون بنقد الأدوات المنتجة للفكر الإسلامي لذلك قال نقد العقل الاسلامي"[1] "حيث أدرج فصولا من كتاب نقد العقل الاسلامي وقال تاريخية الفكر العربي الاسلامي".[2]

أركون حين وظف مصطلح التاريخية L'historicité فهو لا يقصد به شيئا آخر غير النقد ذلك لأن التاريخية تعني التجذر في الزمكان، فيكون بذلك كل ما هو تاريخي قابلا للنقد والمراجعة، شرح أركون هذه الفكرة بقوله: "لهذا السبب تحدثت عن تاريخية العقل، أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل (...) هذا في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الاسلامي، فالعقل الاسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجمدا إنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما".[3]

فالقول بالتاريخية من شأنه نزع هالة التقديس والأسطرة والتعالي عن الأفكار والممارسات، وفكرة التاريخية نجدها بصورة أكثر وضوحا في ميدان الابستيمولوجيا وتحديدا لدى غاستون بلاشلار.

والأمر يتعلق أساسا بمشكلة المعرفة وليس بالعقل في حد ذاته، فالعقل لا يمارس وظيفته بمفرده لأنه هناك ملكتي الخيال L'imagination والذاكرة La mémoire "وهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله فالعقل بحاجة إلى الذاكرة كما أن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله فالعقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمليه وترطيب أجوائه"[4] وهنا أركون يستعيد ما يدعوه باشلار بالتحليل النفسي للمعرفة العلمية.

[1] الفجاري مختار ، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت،لبنان، ط1، 2005، ص77

[2] أركون محمد ، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ،تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995 ، ص.صXII-XIII

[3] أركون محمد ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص238

[4] مصدر نفسه ص.ص 236-237

يقوم أركون بزحزحة مفهوم العقل الاسلامي إلى أرض الواقع والتاريخ ليقوم بعد ذلك بتفكيكه وبيان أسسه "ولتحديد مفهوم العقل الاسلامي كما ظهر في التاريخ، يرى أركون أنه ينبغي الانطلاق من مقاربة اللحظة الراهنة ثم العودة إلى الوارء وفق عملية عفوية أثرية على غرار كيولوجيا فوكو، وهو ما يدعوه المنهجية التقدمية، التراجعية".[1]

ولحظة التأسيس المهمة والحاسمة في تثبيت آليات اشتغال العقل الاسلامي تتمثل برأيه في لحظة الشافعي بفضل تأسيسه لعلم الأصول في مؤلفه "الرسالة" ويبرر هذا الاختيار بقوله "إننا نمتلك مؤلفا معياريا منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والاشعاعات المختلفة، إنه رسالة الشافعي (767-820)".[2]

ومن هنا نلاحظ أثر الابستمولوجيا الباشلارية، فغاستون باشلار في تفسيره لتطور المعرفة والمعرفة العلمية خاصة "يقول بالنظرية الانفصالية التي مفادها أن النظريات العلمية الجديدة تظهر على أنقاض المعارف العامية من جهة والمعارف العلمية القديمة من جهة أخرى، وتشكل معها قطيعة ابستمولوجية"[3] وعليه فالفكر الذي ينشده أركون فكر مستقبلي لذلك نجده يوظف مصطلحا آخر للدلالة على هذا الفكر الذي يستشرفه وهو مصطلح العقل الاستطلاعي الاستكشافي المنبثق، موضحا المقصود بأنه "يشير إلى مواقف نقدية جديدة للعقل وهي الآن في طور الانبثاق والتبلور وتكسب مواقع في الساحة أكثر فأكثر".[4]

ويؤكد نفس الفكرة قائلا "هناك شيء ما يريد أن ينبثق هناك شيء جديد يريد أن يولد وهذا الشيء لا نعرف ما هو بالضبط حتى الآن، وإن كنا نستطيع أن نتكهن به أو نستشف ملامحه".[5]

وبالتالي فمعرفة خصائص العقل الاسلامي وأسسه تتمن من خلال انجاز الخطوة الثانية من خطوات منهجية أركون، يقصد بها خطوة الاختراق والتفكيك أي تفكيك رسالة الشافعية والكشف عن آلية اشتغال العقل فيها، ويخلص

[1] أكون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص116

[2] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، ص67

[3] أركون محمد، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص104

[4] مسرحي فارح، مصدر سابق، ص147

[5] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص308

أركون من هذه الخطوة إلى أن "طريقة اشتغال العقل لدى الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت حتى اليوم على أدبيات اسلامية ضخمة هائلة".[1]

ونظرة أركون لهذه المبادئ تتقاطع مع مفهوم الابستيمية الذي بلوره ميشال فوكو لتحقيب الفكر العربي الحديث مع خلال الكشف عن الامكانيات والشروط التاريخية لظهور المعارف "واستعمل أركون هذا المفهوم قاصدا به مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الانتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها".[2]

كما أن العقل الاسلامي يمارس دوره وآليات اشتغاله من خلال تصور محدد عن العالم والكون وهذا التصور خاص بالقرون الوسطى، واعتبار العقل تابعا أو في المرتبة الثانية بعد النص يجعله يشتغل ضمن دائرة مغلقة وهي دائرة المسموح التفكير فيه، من هنا تنشأ خاصية أخرى من خصائص العقل الديني القروسطي الذي ينتمي إليه العقل الاسلامي وهي الدوغمائية أو الصرامة العقلية "العقلية الدوغمائية ترتكز أساسا على ثنائية ضدية حادة هي: نظام الإيمان أو العقائد/ ونظام اللا إيمان واللاعقائد بكلمة أخرى أكثر وضوحا فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجوعة أخرى وتعتبرها لاغية ولا معنى لها، لذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه".[3]

من هنا نصل إلى الخطوة الثالثة في تعامل أركون مع العقل الاسلامي، وهي مرحلة التجاوز واقتراح البديل بمعنهى بيان السبل الكفيلة بردم الهوة الفاصلة بين العقل الاسلامي والعقل الحديث، وبتعبيره لا بد من تفكير اللا مفكر فيه، إذا

[1] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي المعاصر، ص79

[2] أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص44

[3] أركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص.ص 5-6

يقول: "إن هدفه يكمن في جعل المستحيل التفكير فيه أو اللا مفكر فيه شيئا ممكنا التفكير فيه داخل ساحة الفكر الاسلامي والعربي المعاصر".[1]

د. العقل المنبثق الاستطلاعي : La raison émergente

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي والتنويوي على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد والفحص والمراجعة "إن هذا المنظور الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول مثل العقل الديني والعقل الحديث فالتركيبات المعرفية للعقل الديني سوف تفكك وتتحول إلى ورشة عمل مثلها مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها".[2]

ولتحقيق هذا التفكيك والنقد للعقلين الديني والحديث يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق" وهو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها في ما يلي: "أنه يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة الت ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية لا محالة"،[3] أي أن العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمع إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع".

كما أنه "يحرض على الشمولية والإطاحة بجميع ما توفر من المصادر ووثائق ومناقشات دارب بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها كما يهتم بالإلمام بالانتاج العلمي في سائل اللغات ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في مدرسة من مدارس البحث العلمي"[4] وهذا الموقف ينافي التبجيل الإيديولوجي لأمة أو مذهب أو دين أوفلسفة على غيرها من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق انتاجه.

---

[1] أكون محمد ، الاسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص44

[2] أركون محمد ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي،مصدر سابق، ص87

[3] المصدر نفسه، ص14

[4] نفسه، ص14

ويعتمد العقل المنبث أيضا على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عنها عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة مفيدة"[1] بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق فهو عقل تاريخي ينتهك المسلمات.

"فالعقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة وهو عقل صاعد جديد عقل ينتقد تجربة العقول السابقة وينتقد مسار الحداثة من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية فهذا العقل حسب أركون جاء ليتجاوز كل ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع أنه يفصل أو يحدث قطيعة في المواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة"[2] وما نخلص إليه أن أنسنة العقل تقوم على النظر في تاريخيته بغرض تجاوز كل أشكال انغلاقاته.

"وبالتالي إن العقل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة وليس الهيمنة أي أن غرضه اكتشاف آفاق جديدة للمعنى كما أنه يراجع مسلماته باستمرار لأنه يدرك تقعد الواقع كما أن من الملاحظة أن عقل الأنوار الذي دعا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والانعكاف على مصالح الأمة أو الملة ورفض كما هو خارج عن تلك المصالح"[3] أي تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم الأنوار الحديثة والتخلي عن ذهنية التحريم والتكفير في الحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة.

إن تشكيل الفكر الذي يتمتع بالصفتين (اسلامي) و(حديث) "يمر في نظر أركون عبر تغيير آليات اشتغال العقل في الأوساط الاسلامية أي تغيير طريقة تفكير المسلمين وهذا بإحداث قطيعة مع نمط التفكير القروسطي والالتئام مع نمط التفكير الجديد أو ما يدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق، لا بد إذا تحرير العقل الاسلامي ولا بد أن يأخذ دور مركزي"[4]

[1] أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ للفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص14

[2] المصدر نفسه، ص15

[3] أركون محمد، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص06

[4] مسرحي فارح، المرجع السابق، ص187

لأن العقل الراهن يتسم بأنه "عقل مستقل يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون".[1]

من جهة أخرى فإنه ينبغي التخلي عن كل دوغمائية أو أرثوذكسية أيا كانت والتخلي أيضا عن الأحكام القطعية اليقينية لأن العقل المنبثق يرفض اليقينيات المطلقة ويؤمن بنسبة الحقيقة وتاريخيتها التي هي من تاريخية العقل ذاته، يقول أركون "ينبغي أن نقبل شيئا أساسيا يعبر عن منجزات الحداثة العقلية ألا وهو نسبية الحقيقة ونسبية الحقيقة يتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة، أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقا في الأوساط الدينية"[2]

[1] أركون محمد، الاسلام والحداثة، المصدر السابق، ص208

[2] المصدر نفسه، ص226

المبحث الثالث

التراث عند أركون

تمهيد :

ليس من قبيل المصادفة أن تحتل إشكالية قراءة التراث من منظور معاصر وحداثي المكانة الرئيسية في الفكر العربي المعاصر منذ ما سمي بـ "عصر الحداثة" أو ما اصطلح عليه بـ "عصر النهضة" العربية في منتصف القرن 19 أي منذ اللحظة التاريخية التي دهش العالم العربي من تقدم الآخر واكتشف معها حالة جمود العقل العربي الاسلامي.

ولقد اتجهت جهود ومشاريع الباحثين والمفكرين في الفكر العربي المعاصر إلى التراث بغية إعادة قراءته، فيبقى سؤال التراث من أكثر أسئلة الفكر العربي تداولا وحضورا في الانتاج النظري وفي الحياة السياسية كونه يمثل سؤال "الأنا" العربية الاسلامية فازدهر هذا السؤال في سبعينيات القرن الماضي في بيئة المثقفين المنتسبين إلى تيارت الحداثة من أمثال أركون، محمد عابد الجابري، وحسين مروة ... وغيرهم.

وفي هذا الصدد جرى البحث في مفهوم التراث، وافتناص دلالاته المختلفة في فكر محمد أركون الذي ميز بين 3 مستويات من لتراث وعليه الإشكال المطروح:

ماهو المنظور الذي يقدمه محمد أركون للتراث؟

وهل استطاع أن يؤسس لهذا الأخير رؤية مستقبلة؟

يرمي مشروع محمد أركون لنشأة الحداثة تتناسب مع معطيات العلم الحديث فقد استشعر أركون ضرورة توسيع النظر الحداثي للظاهرة الدينية حتى يشمل الاسلام فما قام به أركون بالنسبة إلى التراث الاسلامي يشبه ما يفعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة إلى المسيحية حيث يرى "أن النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم آجلا".[1]

فيعتبر أركون أن هناك مهمتين تفرضان نفسيهما في آن واحد وهما تحديد معنى التراث ومعنى الحداثة وفي نظره "لا يمكن تعريف التراث ما لم يتم تحديد مفهوم الحداثة التي يستند إليها عالم الاسلاميات"[2] أي بلوغ رؤية حداثية للتراث الاسلامي، لأنه من غير الممكن إقامة روابط حية مع التراث، ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة.

فيرى محد أركون أن هناك 3 مستويات من التراث: "التراث بمعنى التراث الاسلامي، المقدس، المثالي، كما تراه كل جماعة (فهناك تراث سني وتراث شيعي وتراث خارجي) ثم التراث بمعنى الانتولوجي للكلمة الذي يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الاسلام ثم التراث الاسلامي الكلي أو السنة الاسلامية الشاملة"[3]

المستوى الأول : مرحلة التأسيس وتثبيت الأشكال الكلاسيكية للتراث :

حسب محمد أركون "المناقشة الخاصة بالتراث قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن ويلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها على هيئة "حداثة" تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية في حين رُمي التراث السابق على الاسلام كليا، أما التراث بالمعنى الكلمة هو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يُغيروا فيه شيئا، فقد حاول هذا التراث أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية ثقافية معادية ومضادة ثم أصبح بعد إذ التراث الاسلامي".[4]

وهذا ما جعل محمد أركون "يتساءل أينبغي عندئذ مقارنة مفهوم التراث بالمعنى المثالي والمتعالي استنادا إلى مفهوم الاسلام بالمعنى المتعالي أيضا على اعتبار أن الاسلام يمثل التعبير الأرثوذكسي الوحيد عن التراث المثالي الذي تلقته الأمة

[1] اركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، المصدر السابق، ص15

[2] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص59

[3] مسرحي فارح ، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي،مرجع سابق، ص198

[4] اركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص19

المثالية أن أنه ينبغي علينا إعادة تحديد الاسلام بصفة عملية أو سيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى".[1]

فالمقاربة الأولى مقاربة مثالية و تيولوجية تتوافق مع الخطاب الاسلامي الراهن الخاص بـ "الحركات الاسلامية" وتتوافق بشكل أعم مع كل الخطاب الاصلاحي أو السلفي حيث "يرى هؤلاء أن الاسلام متضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضحه الحديث النبوي وفسره ويرون أيضا أن مجمل العقائد والممارسات والمعايير الأخلاقية والنصوص الناتجة المعترف به من قبل الأمة"[2] بصفتها التراث الأكبر لذلك نجد هؤلاء يتجاهلون أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشكلاتها.

أما المقاربة أو المسار الثاني فيعمل على صرف مفهومي الاسلام والتراث مفتوحين، أي غير محددين بشكل نهائي أو مغلق لأنهما خاضعان للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ "وعندئذ نستطيع أن ندمج في التحليل كما في الممارسة العملية المحسوسة الديناموالروحي* للاسلام التراث وندمج تاريخيته أيضا، إن مثل هذا العمل يعد جديدا جليا في الفكر الاسلامي وذلك أنه يتجاوز مسألة النقد سلاسل الحديث النبوي الشريف بالطريقة التي كانت قد رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة"[3] وإذا نظرنا من هذا المنظور نجد أن الاسلام لا يكتمل أبدا، ومع ذلك "يتضمن الاسلام حسب محمد أركون العناصر التكوينية الثابتة والإجبارية الآتية:

النص القرآني (المصحف).

مجموعة نصوص الحديث والتشريع العديدة أو المختلفة.

الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

---

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص19

[2] المصدر نفسه، ص20

* الدينامو تترجم بالقوة الحركية الحيوية المحركة، في الواقع هذه الكلمة تعني مجموعة التصورات الأخلاقية والروحية التي تشكل القوة الداخلية لوعي فئة اجتماعية معينة

[3] المصدر نفسه، ص20

الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث[1]

وهذا ما يدعوه مفكرنا "السيرورة الاجتماعية لتشكل التراث"[2] وتفسر أركون ذلك من خلال تركيز النظر على مفردات (سنة، خبر أثر، سماع رواية، حديث) هذه المفردات التي لها معنى شائع ضمن استخدام اللغوي السابق على الاسلام ولكن تمت بلورته وإعادة صياغته من جديد منظور القرآن "لكي تدل على تراث ديني وثقافي في طور التشكيل والانبثاق معا"[3] فكلمة سنة تعني بشكل عام الأعراف والقيم والعادات أما كلمة سنة التي جاءت في القرآن تم ربطها بالله.

إن هذا الجانب في تشكيل التراث أساسي جدا لفهم ثلاثة نتائج كان الفكر الاسلامي قد تحمل مسؤوليتها وهي "أولا: انقسام التراث إلى خطين رئيسيين، الخط السني والخط الشيعي، ثانيا: استبعاد كل التراثات المحلية المعتبرة غير الاسلامية، ثالثا: ضعف لاهوتية التراث وانقطاعها".[4]

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن المستوى الثاني لفهم التراث أي تعدد التراثات في المجلس الاسلامي.

المستوى الثاني :التراث والتراثات في المجال الاسلامي

يضع محمد أركون التراث ضمن أرثوذكسية لها خصائصها ومقوماتها فكما أنه لا يوجد إلا إسلام واحد فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث واحد يعبر بدقة واخلاص عن هذا الاسلام.

فيعدد محمد أركون المسلمات الأساسية التي سيطرت على هذه الأرثوذكسيان حتى اليوم كما يأتي:"

إن انقسامات البشر لا مرد عنها.

الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ تماما كالرسالة الإلاهية لذلك لايمكن أن يوجد إلا دين واحد (أي تراث واحد)

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص.ص20-21

[2] المصدر نفسه، ص21

[3] نفسه، ص22

[4] نفسه، ص23

إن صحابة النبي يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم للتراث المتلقى.

أن يكون المرء معاصرا ضمن هذه الشروط فهذا يعني وجود حقل معنوي منسجم ومماثل وثابت لا يتغير يسبح فهي أو يتحرك فيه دون أي نشاز وتأكيد الأحادية المعنوية للنصوص الموضوعية الصحيحة المنقولة الموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث "

"فبناء على هذه المسلمات والبديهيات حاولت كل أرتوذكسية أن تنكر على الحركات أو المذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقي الصحيح (أو السنة الصحيحة)".[1]

كما حاول محمد أركون أن يقارن بين أهم أرتوذكسيتين انتصرتا في التراث الاسلامي وهما الأرتوذكسية السنة والأرتوذكسية الشيعية ويعدد خصائص كل واحدة منهما مقارنا بينهما ليثبت أن كل أرتوذكسية تدعي تمثيل الاسلام الحق ليضيف تلك الانقسامات والتفرعات لكل مذهب معددا مذاهب السنة المنقسمة بين أهل الرأي (المذهب الحنفي) وأهل الحديث (المذهب الحنبلي) تم التواطؤ الذي حدث في عصر التقليد والاتباع بين التراث السني خاصة ثم تحوله في عصر الانهيار إلى مجرد مزيج من التراث الاسلامي والتراثات المحلية السابقة على الاسلام "وعندئذ نشهد انتعاش التراثات المحلية القديمة جدا والسابقة على الاسلام تحت غطاء شفاف وخفيف تشكل من بقايا التراث الاسلامي ، حسب ما يؤوله ويعدل فيه الأولياء الصالحون"[2]

أما مصير التراث فهو تحوله إلى مجرد أداة في يد الدولة الوطنية التي تبحث فيه عما يسبغ الشرعية وهكذا نجد القادة يسبغون حلة التراث على الممارسات الاقتصادية التي لا علاقة لها بالدين ولا المؤسسات السياسية والقضائية.

المستوى الثالث : التراث السني الكامل والسنة الاسلامية الشاملة

لبلورة مفهوم التراث الاسلامي الشامل يدعون محمد أركون إلى ضرورة تعرية الوظائف الايديولوجية والتلاعبات المعنوية والتناقضات العقلية التي تسهم في نزع الشرعية عما كان متصورا طيلة قرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الارادة

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص25

[2] المصدر نفسه، ص29

الالاهية المتجلية في الوحي فـ "أن تتأمل في التراث الاسلامي أو تفكر فيه يعني أن تخترق وتنتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وتنتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للاسلام وأغلق عليها بالرتاج منذ أن ان انتصرت الأرتوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية".[1]

كما تتطلب من دعوته إلى السنة (التراث) الاسلامية الشاملة ضرورة تحرر الفكر الاسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد انتاج نفسه باستمرار، وكذلك الخروج من العقلية المذهبية، ذلك من أجل تأسيس تراث قادر على الحفاظ على الخصوبة المتضمنةفي التحديد الآتي: "ينقل التراث لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكل المنطقي، إنه يجسد حياة كاملة تشمل على الفكر والعواطف ولذا فإنه يتضمن التواصل الروحي للنفوس التي تحس وتفكر في ظل وحدة المثال الوطني أو الديني وهو بهذا السبب أيضا شرط من شروط التقدم ضمن بيبب أنه يتيح لبعض سبائك الحقيقة، وذلك بما أن التراث هو مبدأ الوحدة والاستمرارية والخصوبة فإنه يشكل في آن معا شيء أولي ومن ثم يسبق كل توليفة تكوينية ويستمر في البقاء بعد كل تحليل نقدي استبدالي أ, فكر عميق".[2]

سيعمد محمد أركون إلى اقتراح مقاربتين من أجل تأويل التراث تأويلا ايجابيا وهما مقاربتان نقديتان تساعدان على تأمل التراث والتفكير فيه، هما كالآتي:

المقاربة السيميائية والدلالية اللغوية:

تعنى هذه المقاربة الى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين العلامة اللغوية والمعنى التي يتم بها انتاج المعنى والشروط التي تتحكم في انتاج، فمن المؤكد اليوم أن العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم وقد أحدث هذا ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه".[3]

---

[1] اركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ، ص31

[2] المصدر نفسه، ص32

[3] حامد أبوزيد نصر، النص السلطة الحقيقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص80

من هذا المنطلق يتساءل أركون "كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى ؟"[1]

إن هذه المقاربة تجعل المرء يتحرر من أسر النصوص الدينية وتجعله يقيم مسافة منهجية بينه وبينها لتحليلها بشكل موضوعي دون أي أحكام تيولوجية وتاريخية ولذلك فهي لا تنتمي إلى "نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شخصيتها التقديسية ولا إلا إزالة معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين، إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل"[2]

بناءً على ما سبق ، إن النظر إلى التراث من زاوية لمقاربة السيميائية الدلالية سيمكننا من تشكيل صورة واضحة عن التراث الديني للإسلام صورة تتجاوز كل الصور الموروثة لأنها واعية بذاتها ومضاءة تاريخيا.

المقاربة التاريخية والسوسيولوجية لمفهوم التراث :

يدعو محمد أركون كل باحث في التراث إلى أن يتزود بالتكوين العلمي الرصين والاحاطة بالأرضية المفهومية والمنهجية الخاصة بالعلوم الانسانية الحديثة، ومن بينها المنهج التاريخي، فالمقصود بالمنهج التاريخي الحديث عنده هو "إرجاع الفكر إلى مجال الأنساق أو نظم الفكر وليس إلى الأحداث الخارجة عنه كالأحداث السياسية أو العسكرية أو غيرها"[3] في ضمن الاطار يسعى الى تجديد العقل الاسلامي. وتجديد العقل مرتبط بتجديد النسق الفكري، وهو يصر على أن "الاسلام في التاريخ وليس خارج التاريخ"[4] ذلك خلافا لما يثبته أهل العقيدة أن الدين لا يخضع للتاريخ بل يتعالى عليه "ولذلك ينبغي أن تتم إعادة دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والاسلامي ضمن المنظور المزدوج

[1] أركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص33

[2] المصدر نفسه، ص35

[3] الفجاري مختار، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، المرجع السابق، ص50

[4] اركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، المصدر السابق، ص61

للتنافس بين العاملين: الشفهي والكتابي، الأسطوري والعقلاني نجد تاريخيا أن التراث بصفته نسيجا نصيا ومعنى مضمونيا يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها".[1]

ومن هنا نستنتج ضرورة إعادة تقييم الشكل والمعنى وهو يؤكد أن للتراث بعدين كانت المقاربة الدوغمائية قد قللت من أهميتها وهما: تاريخية كل العمليات التي يندرج كتاب المقدس بوساطتها، غير أن المنهج التاريخي ليس كافيا لفهم جميع جوانب وأبعاد التراث بل ينبغي "تعميقه عن طريق التحليل الأنتروبولوجي من أجل إحداث تطابق بين المادة العلمية ومضامين التراث المعاشة وبين فعالية النفسية والتشكيلية البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى".[2]

إشكالية فهم التراث :

يتميز فكر أركون بكونه فكر ينصب على مقاربة الظاهرة الدينية عموما و الاسلامية خصوصا 'فطبيعة أبحاثه والمحاور الأساسية التي تدور حولها تتمثل في إعادة التفكير واللغة و الثقافة العربية مع عدم فصلهما عن الاسلام، الذي غذاها منذ انبثاق الظاهرة القرآنية بصفتها ظاهرة تخص اللغة والثقافة والفكر في آن معا"[3] فهناك تداخل كبير وارتباط عضوي بين ما يسمى بالتراث العربي و الظاهرة الاسلامية من هنا رأى أركون "أنه لا بد من إعادة قراءة التراث العربي الاسلامي بصورة شاملة بدء من متابعة وجذوره لمعرفة كيفية انبثاق العقائد الاسلامية"[4] يهدف إلى مسماة جورج طرابشي " أرخنة التراث" كل التراث الاسلامي في المقابل يسعى لخطاب الاسلامي إلى "تتريث التاريخ".[5]

إن اهتمام أركون بالظاهرة الدينية جعل بعض المسائل الكلامية تتبوأ مكانة مهمة في مشروعه الفكري، من أهم الفرق الكلامية الاسلامية وهي فرقة المعتزلة فكثيرا ما ذكر وأشاد بمواقفها خاصة تبنيها لنظرية القرآن المخلوق "فنظرا

[1] أركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، المصدر السابق، ص36

[2] المصدر نفسه، ص37

[3] أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، تر هاشم صلاح (بيروت) دار الساقي، ط1، 2001، ص269

[4] مسرحي فارح ، المرجعية الفكرية لمشروع أركون، المرجع السابق، ص34

[5] طرابيشي جورج ، من النهضة إلى الردة، بيروت، دار الساقي، ط1، 2000، ص144

للمعارضة التي لقيها موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن تم القضاء على موقفها والموقف العقلاني المرافق له [1] وهي الفكرة التي كثيرا ما رددها أركون كلما استعرض تاريخ الفكر الاسلامي وما عرفه من صراع العلوم الشرعية و العلوم الدخيلة مؤكد "أن المسلمين بتروا أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعا باتا نظرية المعتزلة"[2] هو قولهم بخلق القرآن وكونه محدثا وهي النظرية التي يلخصها القاضي عبد الجبار في قوله "فإن قيل أفتقولون قد أنعم الله عليها بأن كلفنا وأمرنا ونهانا وأن الكلام فعله قيل له نعم لان الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهاهم وكلفهم كما خلقهم ثم أحسن إليهم فكما أن الاحسان محدث فكذلك كلامه محدث" والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى " مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ "[3] وقوله " الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ "[4] إلى غير ذلك من الآيات التي يؤولها المعتزلة تأويلا يجعلها تدع موقفهم من القرآن الكريم القائل بخلقه وحدوثه وهكذا يخلط المعتزلة إلى أنه يجب أن يكون القرآن كلام الله محدثا ومحدثه الله عز و جل

تعد الحركة الاعتزالية في نظر أركون قمة العقلانية لكن وفق شروط العقلانية في تلك الفترة الزمنية التي ظهرت وانتشرت وهذا ما يؤكده قوله "نحن نعتقد في أن التفكير بالمعنى الجذري والحقيقي للكلمة" بتراث الاسلام اليوم يعني استعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية فقد حاول المفكرون أن يجعلوا ظاهرة الوحي مفهومة عقلانيا، وليست مفروضة اعتقاديا وتسليميا"[5] في حين نجد موقفه من المعتزلة مغايرا لموقفه كمؤرخ حيث نقرأ له ما يلي: "ينبغي أن نعود ليس إلى الموقف المعتزلي القائل بخلق القرآن، وإنما إلى المناقشة التي كانت افتتحت بين القرنين الثامن و الحادي عشر".[6]

[1] اركون محمد ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق ص128

[2] اركون محمد ، قضايا نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص279

[3] القرآن الكريم ، سورة الأنبياء، الآية 2

[4] القرآن الكريم ، سورة هود، الآية 1

[5] اركون محمد ، الاسلام الاخلاق والسياسة ، تر هاشم صالح، بيروت ، مركز الانماء القومي، منشورات اليونسكو، ط1، 1990، ص174

[6] اركون محمد ، الاسلام أوروبا الغرب، المصدر السابق، ص74

فيصف أهمية عمل المعتزلة بقوله: "عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ إذا ما استعاد الفكر الاسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل العقلية بمواجهة المشاكل التي تنهال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم".[1]

فالمهم عند أركون ليس موقف المعتزلة إنما الجانب الصوري للمناقشات والأطر المحيطة بها لا مادتها ومضامينها المعرفية، على اعتبار أن التفكير في الاسلام اليوم يقتضي التموقع ضمن نمط المعقولية السائدة الآن أي العقلانية الحداثية، هو الموقف الذي عبر عنه بوضوح حين قال:"ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، ذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها اليوم علوم الانسان والمجتمع".[2]

إن موقف أركون من الفلسفة الاسلامية عموما، فابن رشد يمثل قمتها في نظر الكثير من المفكرين، فأشار أركون في تأريخه للفكر العربي الاسلامي إلى أن ابن رشد عرف في بداياته منافسة حادة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية، مما أنجب نزعتين متمايزتين كل التمايز "وقد مثل ابن رشد النزعة العقلانية أنصع تمثيل، حيث أنه وبعد أن لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب المسلمين وصل بالفلسفة الأرسطوطاليسية إلى أكثر تجلياتها وفاء وإخلاصا" هو المبرر الذي أورده أركون لتبرير اختياره ابن رشد كنموذج للحديث عن الحداثة والعقلانية في السياق العربي الاسلامي".[3]

فالاشكالية التي حكمت عميقا الفكر الاسلامي كله، وكذا الفكر القروسطي عموما كانت تتمثل في سؤال العلاقة بين الفلسفة والدين "فكل الفكر القروسطي كان مطبوعا ومتأثرا بهذه الازدواجية الثنائية أي كيف نوفق بين ظاهرة الوحي وبين الإكراهات الضرورية للعقل".[4]

[1] اركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص82

[2] اركون محمد ، الاسلام الأخلاق والسياسة، المصدر نفسه، ص174

[3] اركون محمد ، الفكر العربي، تر عادل العوا، منشورات عويدات بيروت، ط3، 1985، ص179

[4] مسرحي فارح ، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، المرجع السابق، ص67

وابن رشد في نظر أركون "كان يريد أن يظل مفكرا مسلما يتحمل فكريا بكل ثقافته الفلسفية والمعرفة العلمية المتوافرة في عصره جميع المشاكل التي تولدت عن المقارنة بين ظاهرة الوحي القرآني وبين الموقف السلفي المحض الأكثر صرامة"[1] بمعنى أنه كان يحاول التوفيق بين موقفه الإيماني كمسلم وموقفه العقلاني كفيلسوف.

لا يولي أركون أهمية كبيرة لمضمون فلسفة ابن رشد ومحتواها خصوصا في علاقتها بالراهن الاسلامي المعيش" فيقول في سياق تقديم مبررات اختياره لابن رشد كموذج لمقاربة موضوع الحداثة هناك سبب آخر أيضا دعاني لاختياره هو أن هذا الفكر العقلاني سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية، يقصد أنه سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية بمعنى أنه أصبح الآن ينتمي كليا للتاريخ وبالتالي فلم يعد ممكنا استخدامه اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا".[2]

من هنا إن الفكر الاسلامي لم يعرف قطيعة معرفية أو انفصالا كيفيا وكل ما عرفه هو نمو وتراكم معرفي متصل بلغ ذروته لدى ابن رشد الذي يبقى في العمق غير متميز عن سابقيه.

فأركون "في نظرته لتاريخ الأفكار يلح على ضرورة التمييز بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة هما: لحظة المعقولية القروسطية، ولحظة المعقولية الحديثة".[3]

وتأسيسا على هذا يكون "كل التراث الاسلامي قد تشكل في اللحظة الأولى أي ينتمي إلى المعقولية القروسطية ومن ثم فهو في نظر أركون لا يسعفنا في شيء الآن".[4]

فإن النقد الذي وجهه أركون لابن رشد "يتعلق بتوظيف المصطلحات دون التمييز بين مدلولها الفلسفي والسياق الذي ترد فيه في القرآن الكريم مؤكد على أنه ضمن منظور وتجديد الفكر العربي الاسلامي، فإنه من الضروري والعاجل أن

[1] أركون محمد ابن رشد رائد الهكر العقلاني والايمان المستنير تر هاشم صالح عالم الفكر العدد 04 المجدد27 الكويت المجلس الاعلى للثقافة والفنون الاداب 1999، ص12

[2] اركون محمد ، الاسلام و الحداثة، المصدر السابق، ص198

[3] اركون محمد ، الاسلام و الحداثة، المصدر السابق، ص198

[4] المصدر نفسه، نفس الموضع

نعيد تنشيط الكر المستقل والنقدي الدقيق ضمن الخط الذي افتتحه كبار فلاسفة العرب، ولكن هذا الخط لم يعد كافيا اليوم"[1] وهذا التدخل النقدي يطرح مسألة مهمة وهي تاريخية اللغة ولتوضيح هذه المسألة هو:"مصطلح العقل فابن رشد يوظف مصطلح العقل بمعناه الأرسطي في حديثه عن القرآن، وهذا ما ينتقده أركون بشدة إذ يقول: "لا يصلح استعمال مفهوم العقل الأرسطو طاليسي واسقاطه على النص القرآني كما يفعل ابن رشد".[2]

وعليه إذا كان من الضروري إعادة قراءة التراث الاسلامي فإن هذه القراءة ينبغي أن تنطلق من الجذور الأولى أي من لحظته القرآن الكريم" فهو نقطة الانطلاق في كل رجوع انتقادي إلى الماضي العربي الاسلامي، ومن الثابت أن ذلك أمر سائغ من وجهة النظر الاسلامية، ولكنه يفرض نفسه على نحو أكبر من وجة نظر المؤرخ في يسعى لفهم تشكل العالم الاسلامي، ووجهة نظر الفيلسوف الذي يسترجع المسألة الخالدة مسألة المعنى في ضوء الشروط الجديدة للوجود الانساني".[3]

فإعادة قراءة التراث الاسلامي لا بد لها من التحرر من أسر القراءات السابقة التي لم تكن سوى قراءات تراثية للتراث، كما ينبغي لها أن تتسلح بالمناهج الابستمولوجية المعاصرة يؤكد أركون أنه " ضمن هذه الشروط الظروف تبدو لنا إعادة التفكير جذريا بالاسلام بمثابة البديهية والضرورة التاريخية والفلسفية، فتاريخنا نلاحظ أن الفضاء العقلي للفكر الكلاسيكي مرتبط كليا بالمنظومة الفكرية القروسطية، فإن كل معطيات المشكلة للحداثة العقلية والفكرية قد انبثقت وتولدت خارج نطاق الفكر الاسلامي والعربي".[4]

[1] أركون محمد، الاسلام الأخلاق و السياسة، المصدر السابق، ص111

[2] أركون محمد، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟، المصدر السابق، ص VI

[3] أركون محمد، الفكر العربي، المصدر السابق، ص.ص 173-179

[4] أركون محمد ، الاسلام الأخلاق السياسة، المصدر السابق، ص172

وعليه فإن هذه الدراسة تهدف إلى الحفر في المشروع النقدي للمفكر العربي محمد أركون الذي أفرده لتحليل وتفكيك بنيات الفكر الإسلامي بغية إدراك طرق تشكله وطرق إنتاجه للمعرفة والذي أطلق عليه إسم الإسلاميات التطبيقية، وقد حاولنا في عملية الحفر هاته مقاربة الحدود الماهوية والأسس النظرية للإسلاميات التطبيقية وكذا الإستراتيجيات والآليات المنهجية المعتمدة من قبل أركون في هذا المشروع لتحليل الفكر والكشف من خلاله عن مناطق المفَكر فيه واللا مُفَكر والمستحيل التفكير فيه التي وضع حدوده النظام المعرفي الأرثوذكسي ذو السياج الدوغمائي المغلق وذلك كله بعد مقاربة الحدود الماهوية للإسلاميات الكلاسيكية وأسسها والمنهجية التي انتقدها أركون بغية تجاوزها فيكمن القول أن الفكر العربي الإسلامي عنده قد خطى خطوات نحو إقامة قطيعة معرفية مع الكتابات الإيديولوجية التي قرأت التراث بإرساء أسس المناهج الغربية كتقنيات إجرائية مع التيارات العربية والثقافة السائدة بغية إقامة منهج علمي حديث يتجاوز نظام المفكر المؤسس وذلك لتحقيق التغير الاجتماعي والفكري على حد سواء.

الفصل الثالث

المشروع الأركوني عند المفكرين العرب

المبحث الأول : الجديد عند أركون

المبحث الثاني : نظرة المفكرين العرب للمشروع الأركوني

مقدمة:

يحتل محمد أركون موقعا مركزيا في السجال الفكري والعقائدي مع الأصوليات الاسلامية منها وغير الإسلامية، يعمل منذ عقود على قراءة مختلفة ومغايرة رعن السائد للنص الديني والتراث الإسلامي بحيث أعطى عنوانا لمشروعه الفكري "نقد العقل الإسلامي" نال أركون نصيبه الكثير من التهجم على طروحاته، واتهم بالكفر والزندقة وتشويه سمعة الدين الإسلامي، وغيرها من التهم ومن هنا جاءت هذه الورقة لتسلط الضوء على فكر أركون او ما توصل إليه المشروع الأركوني، وأهم الانتقادات التي وجهت إلى هذا المشروع، وعليه نطرح الإشكال: **ما الجديد الذي أتى به أركون؟ وما الأصيل المبتكر عنده؟ وهل فعلا بإمكان هذا البديل أن يتجاوز الرؤى المختلفة التي انتقدها محمد أركون؟ وما موقف المفكرين من هذا الأخير؟**

وهذه الأسئلة سنجيب عنها في الفصل الموالي من خلال البحث في مشروعه وأبعاده، من خلال المبحثين سنتناول في المبحث الأول: الجديد الذي أتى به أركون، أما المبحث الثاني: محمد أركون بين مناصريه ومعارضيه، وفي الأخير حوصلة عن الفصل.

المبحث الأول

الجديد عند أركون

تمهيد:

قد بدأ مشروع أركون النقدي يتبلور وفي نهاية العقد السادس من القرن الماضي، عندما صدر كتابه **"**محاولات في الفكر الإسلامي**"** عام 1973 واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويعتمد مشروع على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها مشروعه في إعادة صياغة التراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها هذا الأخير اندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، وسنحاول في ورقتنا البحثية أن نوضح ملامح وسمات مشروع أركون النقدي من خلال المنطلقات التي يتمركز حول الإسلاميات التطبيقية وقراءته للظاهرة العلمية وعليه الإشكال المطروح: **ما الذي توصل إليه أركون من خلال مشروع؟ وفيما يتجلى الجديد؟** ومن هنا فإن هدف مشروعه يزعم تجديد الفكر الإسلامي عبر إحداث ثورة داخلية عارمة.

كان هدف محمد أركون بناء إسلاميات تطبيقية وذلك بمحاولة "تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم ومن ضمنها التي طبقت على النصوص المسيحية، فطرح مشروعه في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عموما".[1]

وتتميز القراءة الأركونية بسمات عدة منها انطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية، تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي، ومن هنا يجب أن نشير إلى منطلقات رئيسية في مشروعه.

العقل الإسلامي : لا يقصد أركون بالعقل الإسلامي استخدامه السائد عند الفلاسفة المسلمين بل "يقصد به القوة الفكرية المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، وإن العقل الإسلامي لا ينفصل عن الوحي في الإسلام"[2] بينما العقلانية في الفكر الحداثي تعني عدم الخضوع لأية سلطة غير سلطة العقل.

ثم يقدم أركون في كتابه "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية" "يشير إلى أن العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحرياته داخل الحدود المنصوص عليها فنقد العقل الإسلامي قائم على نقد شامل للنص الديني والتراث".[3]

"ويشير إلى جملة الصعوبات تواجه قراءة الفكر الإسلامي فالصعوبة الكبرى التي تواجهنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القبور الابستيميةوالابستيمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام به الفكر البشري".[4]

ويركز في نقده للعقل الإسلامي على قضية هامة، هي خلع القداسة والتعالي على القوانين البشرية السائدة في المجتمعات البشرية، "ويشير إلى هذه المسألة بقوله إن دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانون ما أو على مؤسسات الدولة والإدارة أو على شخص الخليفة ووظيفته هي أساسية وحاسمة".[1]

---

[1] إدريس ولد قابلة ، جولة في فكر أركون، دار ناشري 2003، ص7.

[2] أركون محمد، الفكر العربي، المصدر السابق، ص.ص106-107.

[3] أركون محمد، معارك من أجل أنسنة والسياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص56

[4] أركون محمد، قضايا نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص208

ويشكل نقد العقل الإسلامي عنده امتداد معرفيا للعلمانية الغربية التي تنطلق من مفاهيم التحديث، كما أنه أخذ بشتى مناهج المدرسة التفكيكية الغربية "ووظف بعض العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا الدينية"، وبهذا يحاول الدعوة إلى إسلام جديد وذلك بتفريغه المحتوى العقدي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية، واستبدالها بالإسلام دنيوي يتقزم عند حدود الإنسان وفهمه".[2]

أما الإسلاميات التطبيقة هي مصطلح بديل لمصطلح الإسلاميات التقليدية وهي كذلك تمثل مشروعا فكريا ذا طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية "وتهدف إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي، داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلام بوصفه دينا وتراثا فكريا لهذه المجتمعات وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد انتاجها والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي".[3]

"وتهدف الإسلاميات التطبيقية إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية في الغرب(الإستشراق) التي تتصف بالرؤية الكونية واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيللوجية (فقه اللغة) التي تجاوزها التطور العلمي، كما تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية".[4]

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص69.

[2] المصدر نفسه، ص65

[3] أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص55.

[4] أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص36.

قراءة النص القرآني:

إن تعامل أركون مع النص القرآني ينطلق باعتباره جزءً من التراث "الذي يستلزم القراءة النقدية وإعادة كتابة تاريخها بمعنى أن القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخيا ضمن شروط معينة من حيث اخضاعه للنقد التفكيكي للقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض (قراءة تاريخية) عليه".[1]

ويتطرق أركون من خلال عرض لقراءة النص الديني إلى ما يسمى تاريخية النص الديني "وذلك بناء على وضع النص الديني ضمن الإسلامي فإنه في موازاة ذلك يضع صفه القداسة جانبا ليبرز الحقيقة التاريخية وهو يدرك أنه ما أمكن ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني"[2] وعليه فتعامل أركون مع النص القرآني، وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية "فما يهمه ليس النص كوحي إلهي وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك فقد أولى اهتماما خاصا لقضية قراءة القرآن وللوسائل التي استخدمت في توظيفه على امتداد التاريخ الإسلامي والعربي".[3]

وفي هذا الإطار يسلط أركون النقد على اعتماد المفسرين العصريين في تفسير القرآن على المفسرين القدامى، في وقت يحتاج هذا النص إلى قراءة عصرية تستجيب للتطورات والتغيرات التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي "أي بما يعني قراءة عصرية للقرآن ويشير أركون إلى أن النص المكتوب (القرآن) مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه، ويلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعا في طريقة تفسيرهم من خياراتهم العقائدية على المفسرين القدامى ولم يحاول واحد منهم أن يفكك تاريخيا وفلسفيا نظام البديهيات المؤيدة من قرون عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدسا"[4]

---

[1] أركون محمد، الفكر العربي، مصدر سابق، ص.ص30-33.

[2] أركون محد، القرآن من التفسير الموروث إلى الخاطب الديني، مصدر سابق، ص16.

[3] المصدر نفسه، ص174.

[4] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص39.

المخيال الديني:

لقد احتل المخيال الديني موقعا مهما في مشروع أركون لنقد العقل الإسلامي وركز على الأثر الذي يتركه المخيال الديني على المستويات التاريخية والسوسيولوجية والنفسية، ويحدد أركون 'فهمه لموضوع المخيال والهدف من التركيز على أهميته بالقول عندما أقول المخيال فإنني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة أنثروبولوجية لكي أفسر أن تُصور هذه الوقائع والمخيال على طريقته ومن وجهة نظره هو مكلة من ملكات المعرفة يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء وقوة اجتماعية ضخمة"[1]

العلمنة:

يُناقش أركون قضية العلمنة من زوايا مختلفة عما درجت عليه أيديولوجيات لم ترقى إلى الطرح العلماني، سوى قضية فصل الدين عن الدولة "ولقد قدّم مقاربات منفتحة وبعيدة عن الاختزالية ويحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التواصل إلى الحقيقة، والعلمنة هي شيء آخر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات المتعددة في المجتمع إنها قبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية للإنسان) هنا تكمن العلمنة وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على المجتمع".[2]

وعلى امتداد أطروحاته حول العلمنة يصر أركون على ربطها بقضية الحرية وجعل المفهومين مترابطين والعلمانية كما يراها أركون "هي أحد تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير ويخلص أركون من دراسة العلمنة إلى بيان هي وحدها التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه الإيمان".[3]

ويميز أركون بين مصطلحي العلمنة La laïcité و العلمانية Le laïcisme وهو نفس التمييز الذي يقيمه بين مصطلحي التاريخية L'historicitéوالتاريخانيةL'historicisme ويشرح لن أهمية هذا التمييز قائلا: "من وجهة نظر لغوية

[1] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص29.

[2] أركون محمد، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص10.

[3] المصدر نفسه،ص11.

فإن اللاحقة ité تدل على كل ماله خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين اللاحقة isme تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل"[1] لذلك فهو يتبنى مصطلح (العلمنة) ويرفض مصطلح العلمانية.

"ومن ثم فالعلمانية أضحت تشتغل بنفس طرقة اشتغال الفكر الديني يقول أركون في هذا السياق "إن تصوري للعلمانية يبلغ حد الحذر من العلمانيات ذات الآفاق الدينية""[2].

ومن هنا تعد مسألة العلمنة إحدى النقاط الأساسية التي يتمايز فيها المشروع الأركوني عن مشروع الجابري، فهذا الأخير "يرى في العلمنة شعارا متلبسا ومسألة مزيفة ومن ثم يدعو إلى ضرورة استبعادها من قاموس الفكر العربي"[3] "في حين يرى فيها أركون قضية مفيدة جدا عندما نفهمها جيدا ونستطيع أن نتمثلها ونهضمها ونسير على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله".[4]

الحداثة عند أركون:

إن نقد أركون للحداثة لا يعني أبدا التخلي عن منجزاتها والاستعانة بما قدمته، ولا العدول عن مجاراة مسارها فموقفه من الحداثة لا يجعله على الطرف النقيض منها كما هو شأن جانب كبير من الخطاب الإسلامي أو الإسلاموي، الذي لا يرى في الحداثة إلا تعبير عن حضارة مادية، وهو ينتقد الحداثة ويحاول توسيع آفاقها، وكشف نقائصها وانحرافاتها لتجاوز إفرازاتها السلبية.

فأركون ينتقد الحداثة عندما يتحول إلى أيديولوجيا وتفرض نفسها كنمط مثالي وحيد للتفكير وممارسة، حيث يرى "أن عقل التنوير قد ولد عصرا جديدا من التقدم والانطلاق، لكن عقل التنوير راح بدوره يتجمد في مرحلة لاحقة وهذه

[1] أركون محمد، الإسلام التاريخية والتقدم مواقف، العدد 40، بيروت، 1981، ص12.

[2] هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون،تر: جمال شحيد، دمش، دار الأهالي، ط1، ص.ص 17-18

[3] الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص113.

[4] أركون محمد، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص200.

عادة كل شيء ينتصر ويترسخ، وبالتالي فإن التنوير بحاجة إلى المراجعة من جديد على ضوء ما حدث طيلة القرنين الماضيين فهو بحاجة إلى تجديد وتوسيع".[1]

"ويستند في نقده للعقل التنويري يرى الحداثي إلى تحول هذا الأخير إلى أيديولوجيا للهيمنة بفعل ارتباطه بإرادة القوة فيأخذ الحداثة عل اهمالها للبعد الروحي والديني للإنسان ومعاداتها له من خلال تحول العلمانية وهي إحدى ركائز الحداثة"[2]

وأن ينظر أركون لمفاهيم منفتحة فهو ينطلق من ذلك من تصور منفتح للحداثة مستلهما بذلك مفهوم هايرمس للحداثة الذي يجعل منها مشروعا لم يكتمل ومن ثم يرفض استعمال ما بعد الحداثة للدلالة على المواقع الحديثة التي يتموقع فيها العقل المعاصر.[3]

ويقترح أركون استعمال مصطلح جديد كبديل لمصطلح ما بعد الحداثة وهو ما فوق الحداثة للدلالة على المرحلة الراهنة من تطور الفكر الغربي معتبرا أن هذا المصطلح يشير إلى فكر أوسع وأكثر انفتاحا على كل التجاري البشرية "لذلك فهو يدعو إلى فكر ما فوق الحداثة أي فكر يتجاوز الحداثة الكلاسيكية للقرنين التاسع عشر والعشرين، بهذا المعنى يقول أنه ينبغي تفكيك كل أنظمة الفكر القديمة والحالية، وعلى أنقاض هذا التفكيك سوف ينهض الفكر الجديد، أي كفر ما فوق الحداثة لكي لا نقول ما بعد الحداثة".[4]

من هذا يتبين لنا مسألتين مهمتين فيما يخص تعاطي أركون مع فكر ما بعد الحداثة ونظرته للعقل ما بعد الحداثي، ومن ثم موقفه من الفكر الغربي الراهن.

[1] هاليبر رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص13.

[2] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون، مرجع سابق، ص112

[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص308.

[4] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص114.

أولا: يتحدث عن عقل متجاوز لكل منظومة فكرية مغلقة دينية كانت أم علمانية حداثية، ثانيا: يتحدث عن عقل/فكر لم يتشكل بعد إنما هو في طور التشكل والانبثاق مستقبلا وعلى أنقاض عقل التنوير والحداثة "والتفكيك الذي يتحدث عنه أركون هو المنهج الذي ارتبط بأعمال مارتن هيدغز وأحد أعمدة فكر ما بعد الحداثة جاك دريدا ويقصد به إزاحة جدار بيني فوقه تقليد فكري، ويطال هذا التفكيك حتى الأساسات بل إنه يفكك الأساسات بالذات وذلك لكي يتمكن بناء فكرة جديدة أكثر إقناعا أو ربما بناء فكرة نفسها بشكل مقنع أكثر".[1]

إننا نلاحظ أن أركون يوظف المفاهيم والمناهج الما بعد حداثية ولكن لأغراضه الخاصة التي تسمح له بالانفصال عن مقتضيات ومآلات هذه المناهج وقد خلص هالبير بهذا الصدد أن أركون يمارس نوعا من الانتقاء للأدوات المنهجية الما بعد حداثية يوقل هذا المستشرق "إن أركون لا يستخدم مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص حتى ولو لم يشعر أنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم".[2]

ويبرر هدفه من نقد الحداثة الغربية بقوله "أما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فإنني أقول مايلي: ينبغي أن نعلم أن الأديان الكبرى كالاسلام والمسيحية واليهودية تغنينا كثيرا من الناحية الروحية والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية".[3]

إنطلاقا من هذا التوجه أو التصور للأمور، يعلن أركون تميزه وانفصاله عن نقاد الحداثة الغربية، لأن هدفه مختلف عن أهدافهم إن اشترك معهم في أدوات تحقيق هذه الأهداف، فهاجس النقد لديه يطال حتى المواقع الأكثر تقدما للعقل عملا على فسح المجال "لمجيء فكر نقدي آخر وفكر فلسفي آخر بالغرب".[4]

---

[1] هالبير رون، مرجع سابق، ص214

[2] هالبير رون، مرجع سابق، ص203

[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص321.

[4] المصدر نفسه، ص331

تأسيسا على ما سبق، إن تعامل أركون مع الفكر الغربي وفق استراتيجية ذات حدين "حدها الأول يتجلى في الدعوة الصريحة للأخذ بمعطيات هذا الفكر في آخر تجلياته، وضرورة الاستعانة بأحدث ما توصلت إليه علوم الانسان وتطبيق مناهجها، حدها الثاني يتمثل في التدخل النقدي حتى عندما يتعلق الأمر بأكثر مواقع الفكر الغربي حدة وحداثة فلا يوجد فكر ومنهج بريء"[1] فرأينا أن هاجس النقد والتجاوز يطبع جل مواقف أركون سواء التي خص بها الفكر العربي الإسلامي أو تلك التي اتخذها من الكفر الغربي تنويريا أو حداثيا أو حتى ما بعد حداثي.

[1] مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون، المرجع السابق، ص123.

المبحث الثاني

نظرة المفكرين العرب للمشروع الأركوني

أركون في مرآة مناصرين ومعارضيه:

"إذا كان بعضهم يعترض على قراءة محمد أركون التفكيكية بالقول إنها تؤدي إلى تفكيك الهوية وضياع المعنى، فإن أعماله تبرز أنها تفكك من جهة لكنها توحد من جهة أخرى، كما أنه استكشاف للتاريخ من جدي لإعادة بناء الذات تبعا لتحولات العصر ورهاناته"[1] وفيما يلي سنرى كيف شرح بعض المدافعين عنه أفكاره وكيف انتقده معارضوها.

أ. مناصرو أركون:

يبدأ (هاشم صالح) في موضوع "أركون ومنج التفكيك" بطرح سؤال: ما هي المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها محمد أركون ويطبقها من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة اشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟[2] ثم ينخرط في تقديم فكرة موجزة عن هذا المنهج ويرجع إلى أصوله المرتبطة بالمفكر "ميشال فوكو" الذي يطرح أركيولوجيا الفكر.

يعلق هاشم صالح مدافعا عن (محمد أركون) أنه استفاد من الخبرات المختلفة التي حملتها إلينا العلوم الإنسانية الحديثة وهو ما يثير نقاده في نظره، يقول هاشم صالح: "لذلك نقول للذين يخشون الدراسات النقدية والتحليلية المعمقة التي يقوم بها أركون أن يهدئوا من روعهم فسوف يبدو التراث أجمل وأبهى بعد القيام بالنقد التحليلي لأنه يظهر عندئذ بكل أبعاده وحقيقته بعد أن انزاحت عنه الغشاوات".[3]

في السياق نفسه و في علاقته مع "المنهج الأركيولوجي التفكيكي" يذهب (كمال عبداللطيف) إلى أن محمد أركون يوظف مفهوم "الإبستيمي ومفهوم الزمن الطويل ومفهوم تاريخ الأنساق الفكرية* ليتجاوز تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل أو البداية وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة ويحاول صياغة النظام أما الخلاصات الأساسية التي يقدمها محمد

[1] حرب علي، النص والحقيقة، الجزء الأول، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط1، ماي 2005، ص

[2] أركون محمد، الفكر الإسلامي في قراءة علمية، مصدر سابق، ص10.

[3] أركون محمد، مصدر نفسه، ص31.

* هو مفهوم يعني به مجموع العلاقات التي تربط في حقبة معينة الممارسات القولية لأشكال معرفية أو لعلوم أو لأنظمة صورية، حفريات المعرفة، سالم يافوت

أركون" الإبستيمي* الإسلامي فهي الخلط الأسطوري والتاريخي والتدعيم القطعي للقيم الدينية انطلاقا من القرآن والسنة والتأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم وحصر وظيفة اللغة والدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرف الله والتأكيد على تعالي المقدس".

"إن هذه الخلاصات هي التي توجه حسب محمد أركون مجال العقل الإسلامي وتحكم عملية تولّد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب سلم الحياة في الإسلام وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم، رؤية سلّم بأولوية الإلهي في الكون وتجعل الفكر متمركزا حول الوحي وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هن و تنتهي هناك في العالم الآخر".[1]

يتفق كما عبداللطيف مع هاشم صالح في تنويع محمد أركون لأساليف المقاربة المنهجية ويذهب إلى أن تنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من المظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون".[2]

ب. معارضو أركون:

حاولنا من خلال النقطة الأولى أن نبين أن المشروع الفكري لمحمد أركون من خلال كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية يندرج ضمن المشاريع العربية النقدية وأنه يراوح خطاها العلمية بين الأفق المنهجي وأولويات البحث، كما يقدم ومن أجل الغرض نفسه دراسات ذات طابع سجالي ينتقد فيه الاستشراق والدراسات الإسلامية التقليدية محاولا زعزعة مفاهيمها وإزاحة تصوراتها من مجال دراسة الفكر الإسلامي ولكن ما موقف هؤلاء من قراءة محمد أركون؟

"في البداية سوف نستبعد القراءات والانتقادات الأيديولوجية التي ترض لها فكر محمد أركون نجد المستشرقين وعلى رأسهم (جان بول شارفي) يهاجم منهجية الألسنيات الحديثة والتي استخدمها محمد أركون في دراسة الفكر الإسلامي

* يعد ميشيل فوكو من بلور هذا المصطلح في كتابة الكلمات والأشياء يعرف الإبستيم بأنه الفرضيات العميقة التي توجه الفكر في كل المجالات.

[1] عبداللطيف كمال ، قراءات في الفلسفة العربية استراتيجية النقد عند محمد أركون، ط1، يناير 1994،ص.ص 88-89.

[2] المرجع نفسه، ص.ص88-89

الكلاسيكي"[1] وخصوصا القرآن الكريم ومبرر ذلك يرجع إلىأن (جان بول شارفي) يعتمد المنهج الفلولوجي يقول مخاطبا محمد أركون بالقول: "ألاحظ أن منهجيتك المعتمدة على علم النفس الألسني، الكثير من الألسنيات والقليل من علم النفس وألاحظ أنك تعتمد على التحليل اللساني المعجمي وليس التحليل النفس، صحيح أنه من المشروع استنباط بعض الملحوظات النفسية من تحليل المفردات المتكررة للدلالة، ونحن نعلم أن اللغة العربية قابلة جدا لمثل هذه التلاعبات".[2]

إلى جانب اتهامه بالقصور في استعمال المنهج النفسي وطغيان التحليل اللساني وقدرة اللغة العربية على القيام بعمليات الإخفاء التي تعيق الوصول إلى نتائج مهمة فإن جون بول شارفي يواصل نقده الموجه إلى (المنهج الأركوني) ومع أنه يعترف بأن هذا الأخير قد استطاع أن يستكشف المناهج الجديدة لعلم النفس، يقول أقر بأن أركون قد لجأ الى استكشاف المناهج الجديدة لعلم النفس الألسني والتيارات الجديدة خالقا بذلك منهجية نقدية جديدة".[3]

وإذا كان هذا المستشرق يأخذ على محمد أركون الإسقاطية فإن أحد مشاهير المستشرقين وهو (مكسيم رودنسون) الذي يشيد بطريقة عمل محمد أركون حين يطبق المناهج الألسنية والأنتروبولوجيا التاريخية الحديثة على الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية والذي يعتبر شيئا جديدا بالنسبة إليه كما يصف أركون بالإنتظارية يقول مكسيم رودنسون "إن اتباع مناهج جديدة يعتقدون أنه ينبغي انتظار تشكيل علم جديد قبل الحكم على أي شيء أو إعطاء رأي بشأنه".[4]

وبالطبع فمحمد أركون يقول بضرورة علم سيميائيات كامل للغة الدينية ويقصد باللغة الدينية تلك اللغة التي تختلف عن غيرها من اللغات كالإقتصادية والسياسية مثلا.

[1] حفريات المعرفة، تأليف ميشال فوكو، تر. سالم يافوت، ط2، مجلد1، الناشر: المركز الثقافي العربي، سنة 1987، ص219.

[2] يافوت سالم ،حفريات المعرفة، المرجع نفسه، ص219.

[3] المرجع نفسه، ص220.

[4] نفسه، ص218

"وغير بعيد عن علم اللغة يعلق جيرار تروبو وهو أهم علماء اللغة العربية في فرنسا وهو فلولوجي مشهور وأستاذ للمعهد القومي للغات والحضارات الشرقية يعلق على رأي محمد أركون في المنهجية الفلولوجية المضمنة في المنهجية الألسنية ولا ترفض مكتسباتها بصفتي فلولوجيا (فقيها لغويا) فإني لا أملك إلا الموافقة على هذا الكلام والقول أنه لا توجد منهجية ألسنية جادة إلا إذا كانت مستندة على المنهجية الفلولوجية".[1]

وإذا كان نقد الاستشراق لمحمد أركون لا يتجاوز البعد الإبستيمولوجي المنهجي فهل الأمر كذلك بالنسبة لنقاده من المفكرين العرب والمسلمين نبدأ بـ (علي حرب) "الذي تناول في كتابه (النص والحقيقة) وقد حاول من البداية توضيح موقفه من أركون حيث أن منطقه في النقد ليس منطقا عقائديا أو أيديولوجيا من منطق عقلي صرف يقول (علي حرب) وأن أطلب بصدقية آرائه وبراهينه".[2]

و(علي حرب) لا ينكر استفادته من بحوث محمد أركون وبالتالي فهو يتفق معه في آرائه ويخالفه في أخرى، بل إن علي حرب "يتناول بالنقد المعترضين على قراءته من العقائديين والدوغمائيين وأكثر من ذلك فهو يثني على المنهج التفكيكي ويدعو إلى ضرورة القيام وأن الأزمة المجتمعية في الوطن العربي ليست ناتجة عن هذا المنهج بل هي سابقة عليه و لا يجد حرجا في الإسهاب في القضايا فهو يستحضر واحدا من أكبر نقاد العقل العربي (محمد عابد الجابري) بشرح معرفي بين التراث السني والشيعي، شرح أيديولوجي وسياسي وحتى سوسيولوجي"[3] ويقرر أن التفكيك يخدم التوحيد.

وبكن ما يثير هنا الإعجاب هو أن (علي حرب) من منتقدي محمد أركون ومع ذلك يسهب ويكثر في الإحتفاء بمحمد أركون وهو ما يدعونا إلى أن نتساءل: لماذا (علي حرب) يحتفي بمحمد أركون؟. ربما يرجع ذلك إلى كون التقاليد الأكاديمية تنبني على إبراز أهمية العمل ثم الانتقال بعد ذلك إلى الجانب النقدي "بيد أن علي حرب نقده لكتاب محمد أركون (الفكر الإسلامي قراءة علمية) فأول اعتراض يبديه على أركون هو وصف قراءته بأنها علمية" ويذهب علي حرب

[1] يافوت سالم، حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص232.

[2] حرب علي ، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص71.

[3] المرجع نفسه، ص75.

إلى أنه تبقى كل قراءة من القراءات القديمة لها واجهتها العلمية سواء أكانت نحوية أم بلاغية أم فقهية كلامية أم فلسفية وحتى القراءة التزامنية"[1] لم تسلم من الإعتراض حيث اعتبرها أنها تثير الإلتباس، إذ يمكن أن يفهم من تطبيق المنهج الألسني التزامني في معالجة نص ولا يفهم منها موضعة النص في ظروفه التاريخية أو إحداثياته الزمنية والمكانية لأن محمد أركون نفسه يعرف أن القارئ لا يمكن أن يتموضع بصورة كاملة في زمن النص وهذه القراءة غير ممكنة".[2]

ويجدر بنا في نهاية هذه النقطة أن نورد جواب (محمد أركون) على منتقديه فحسب محمد أركون فهذا النقد الهائل له دلالة قوية على قيمة البحوث والمشروع الذي يشتغل عليه يقول محمد أركون "وقد أكتفي العديد من الزملاء المسلمين الذي قرؤوا نصي قائلين إنهم لم يروا فيه شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية هذا الموقف قد أصبح مألوفا وشائعا لدى أولئك الذي يرفضون مسبقا أن يعيدوا من جديد صقل أنفسهم علميا ومنهجيا".[3]

بالرغم من وعي أركون التام بمسألة ارتباط المفاهيم بالسياقات التي تولدت فيها إلا أن ثقته المفرطة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وتوظيفه المكثف لمفاهيمها في دراساته جعلت العديد من القراء والنقاد لفكره يرون في هذه الدراسات نوعا من التعسف في فرض مفاهيم معينة على نصوص ومواضيع غريبة عنه، فتحول دعوته للتنوير والتحرير إلى مجرد إيديولوجيا، وفي هذا السياق يرى أحد الدارسين "أن ما يسميه أركون بـ: فيتح العقليات المغلقة وتحريرها، هي دعوى مؤدلجة" فالعقليات المغلقة من وجهة نظره هي كل ما هو خارج العقلية التي يفكر بها، والعقلية التي يفكر بها هي في صميمها ذات تركيب غربي أي أنها مستمدة مفاعليها من نموذجها البنيوي، ودقق هذا المنظور ويمارس الكاتب سطو على الحقيقة.

كما يوجه طه عبد الرحمن بعض الانتقادات إلى محمد أركون بحيث "يعتبر أن الإنبعاث الإسلامي الجديد لم يعد إلى حد الآن كبير الاهتمام للجانب الروحي من الممارس الإسلامية وتسابق إلى إبراز كل عنايته بالجانب المادي من هذه

[1] القراءة التزامنية هي القراءة المطابقة زمنيا للنص المقروء أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء أي إلى زمن النص.

[2] حرب علي ، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص81.

[3] أركون محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سابق، ص88

الممارسة مثل الجانب السياسي والجانب الاقتصادي، منزلا لفروع الأصل واللاحق منزلة السابق ولعل السبب في تقديم هذا الجانب المالي راجع إلى أمرين أحدهما استعجال المسلم تدارك تقدم والثاني وقوعه في محاكاة الحداثة الغربية"[1]

من حق المسلم أن يتعجل التجدد الحضاري ولكن لا يحق له أن يطلب سبيلا مادي حتى يمحص إنطلاقاته وينظر إلى مآلاته.

لقد كتب الدكتور طه عبد الرحمن فصل مهما عن القراءة الحديثة للقرآن الكريم منها القراءة الأركونية في كتاب روح الحداثة هي قطيعة معرفية يسعى إليه أركون في قراءته للقرآن الكريم، بينها وبين القراءة التراثية سواء كانت تأسيسية أو تجديدية وهي قراءة نص القرآن الكريم وتضع الإيمان أسسه النظرية كما يقول طه عبد الرحمن فهي اعتقادية صريحة أما قراءة محمد أركون وغيرها من القراءات الحديثة فهي عكس ذلك وهذه القراءات الحداثية اتبعت خطط في تحقيق مشروعها الندقي ونحصي منها:

خطة التأنيس:

"وتستهدف أساسا رفع عائق القدسية، يتمثل في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس والآليات التنسيقية التي تتوسل بها هذه الخطة هي إزالة هذا العائق لاعتقاد هي نقل الآليات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بواسطة عملية منهجية خاصة، ذكر منها طه عبدالرحمن خذف عبارة التعظيم باستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة".[2]

خطة التعقيل:

وتهدف هذه الخطة إلى رفع عائق الغيبية ويتم بواسطة عمليات منهجية في نقد علوم القرآن، التوسل بالعلوم المقرر، في علوم الأديان التوصل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع.

[1] عبدالرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص189

[2] عبدالرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص125

خطة التاريخ:

"تهدف إلى رفع عائق أن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية بواسطة الآلية التنسيقية التي تصف الآيات القرآنية بظروف بيئتها وسياقاتها المختلفة بواسطة عمليات منهجية خاصة في تقرير المسألة المماثلة التاريخية بين القرآن وما عاداها من النصوص المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية، ويتعامل أركون مع مفاهيم مناهج غربية النشأة بتعبير طه عبدالرحمن"[1] وتقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصول الثلاثية اللغة، العقيدة، المعرفة.

[1] الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، المرجع السابق، ص60

لقد سعى محمد أركون إلى تجديد وتنشيط الفكر العربي وجعله مسايرا لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية من خلال بلورة تصور للحداثة، وإنه في المقابل يوظف مناهج ومفاهيم فكرية وعلمية فرنسية خاصة، وعلى الصعيد المنهجي يتصدى أركون نقد التراث الإسلامي للخروج من الركود التاريخي الحاصل في كيفية تعاملنا مع تراثنا وتدشين معرفة علمية له.

فيمكن الإشارة أن أركون لم يظل حبيس الفكر الإسلامي في ماضيه وإنما ظل على اتصال بحاضره وقضاياه من قبيل سجلاته قضايا الاستشراق بالإضافة إلى قضايا الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، فمشروعه بدا طموحا وبآمال كبيرة من قبل صاحبه لكنه لم يستطع أن يحقق ما عزم عليه لأسباب تتمثل في عدم صحة ودقة خياراته المنهجية العلمية وإلى عدم قدرته على وضع مسافة بينه وبين الكفر الذي يحلله وينقد منهجه ثانية. لكن يبقى لأركون شرف المحاولة والتدشين في مجال مهم من مجالات الثقافة العربية والإسلامية وهو الجانب الفكري الديني.

خاتمة

خاتمة:

يعد أركون أهم المعاصرين الذي ينتمون في أصولهم إلى الوسط العربي الإسلامي وأركون إذ يعلن نفسه مؤرخ فكر فإنه يقدم لنا مشروعا نقديا كبيرا أطلق عليه اسم نقد العقل الإسلامي والذي يهدف من خلاله إلى بيان تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

فتكتسي المصطلحات أهمية كبيرة في عملية التواصل سواءً تعلق الأمر بالتواصل بين الثقافات أو حتى داخل الثقافة الواحدة وهذا ما كان المهم بالدرجة الأولى في بحثنا.

فنلاحظ مما سبق عدم التزام محمد أركون بمنهج واحد محدد المعالم فإنه لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية ولذلك رأى فيه المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث وتجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية فنجد أركون لم يقم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها وكأنها مناهج ناجزة وكاملة.

ومن هذا نستنتج أنه لا يريد فقط أن يدرس التراث العربي الإسلامي بنفس الكيفية التي درس به الغربيون تراثهم بمعنى لا يريد فقط أن يحذو الكفر العربي المعاصر في علاقته بتراثه وتاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه وفكره وإنما يضيف إلى ذلك أن تكون علاقتنا بتراثنا تمر عبر الاستشراق أي أن يكون الاستشراق وسيطا بيننا وبين تراثنا ولعل الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للإسلاميات التقليدية أي الاستشراقية.

ومن خلال تحديد أسس هذا المشروع وأبعاده نلاحظ أنه يطرح الكثير من الإشكاليات التي تقف أمام إمكانية تطبيقه والإستفادة من مزاياه فهو مشروع يطغى جانب التنظير فيه على التطبيق فهو يمثل إسهاما في تنشيط وتجديد الفكر الإسلامي وسعيا لربطه بمعطيات الحداثة الفكرية مثله في ذلك مثل مختلف المشاريع الفكرية.

فقد أسهم أركون بأعماله العديدة في إثراء الثقافة العربية والفكر الإسلامي بالعديد من المفاهيم والمصطلحات والمقاربات مما أسهم في بعث الحيوية والنشاط الفكري داخل الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

إن أهمية مشروع أركون الفكري يتجلى في إمكانية قيامه بدور الوساطةبين العالم الإسلامي والعالم الغربي خاصة ونحن نعيش مرحلة حاسمة من تاريخ البشرية وهي مرحلة تتطلب من الطرفين بذل جهود جبارة بغية التقليل من حدة التوتر والصراع والتصادم وتقريب وجهات النظر لتكريس لغة الحوار والتعايش بدل لغة العنف والقتل وهذا ما لا يتأتى إلا بتوفر إرادة للبحث عن المصالح المشتركة وكذا القدرة على النقد الذاتي وقبول الرأي الآخر المغاير واحترامه وهذه النقاط الضرورية للحوار الفعال بين الحضارات وتمثل أوتادا أساسية في مشروع أركون

وما يمكن قوله حول إمكانية التجديد عند محمد أركون مشروعه لتحديث المجتمعات الإسلامية أنه يتسم بالشمولية في الطرح والجرأة إلا أنه كونه مشروع لا يزال في طريق الإنجاز.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1. **القرآن الكريم**
2. أركون محمد، إسلام أوروبا الغرب، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط2، 2001
3. أركون محمد، الإسلام الأخلاق والسياسية، تر: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، منشورات يونيسكو، ط1، 1990
4. أركون محمد، العلمنة والدين الاسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996
5. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط2، 1996
6. أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
7. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 1999
8. أركون محمد، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985
9. أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001
10. أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995
11. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986
12. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، جوان 2009
13. أركون محمد، معارك من أجل أنسنة السياقات الاسلامية، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 2001

قائمة المراجع:

1. أحمد صلاح زكي، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مركز الحضارة العربية للقاهرة، 2001.
2. ألجابري محمد عابد، الدين والدولة تطبيق الشريعة، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1996
3. ألجمال حمد بن صادق، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، في مصر، ج1، ط1، دار عالم الكتب، الرياض، 1991
4. بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ط4، 2000
5. حامد نصر أبو زيد، النص السلطة الحقيقية المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1995
6. حرب علي، النص والحقيقة الجزء الأول نقد النص ، المركز الثقافي العربي، ط1، ماي 2005
7. حسين محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، د(ط)، دار الفرقان، د(ت)
8. حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، تر: كريم عزقول،ط4، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان دون تاريخ
9. السلطان جمال، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، برطانيا، 1991
10. طرابيشي جورج، من النهضة إلى الردة ، بيروت، دار الساقي، ط1، 2000
11. عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2000
12. الفجاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005
13. فهيم حسن، قصة الأنثروبولوجيا فصول في علم الإنسان، الكويت، عالم المعرفة، 1986
14. فوكو ميشال، حفريات المعرفة، تر+تح: سالم يفوت، ط2، مجلات الأولى، المركز الثقافي العربي، 1987
15. الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط3، دار النقاش، بيروت، لبنان 2006

16. المحافظة علي، اتجاهات فكرية عند العرب في عصر النهضة، د(ط)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987

17. مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي اصولها وحدودها، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، 2005

18. هالبير رون، العقل الإسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود بالفلسفية عند محمد اركون، تر: جمال شحيد، دمشق، دار الاهالي، ط1، 2001.

الموسوعات والمعاجم:

1. ابن منظور ابو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ج11، دار الصادر، بيروت ،د(ط) د(ت)

2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ج2، دار الصاوي، د(ط)، سنة 2003

3. ابن منظور ابو الفضل جمال الدين، لسان العرب، مج3، دار الفكر للطباعة والنشر،ط1، 2008

4. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ج، د(ط)، 1982

5. فغنية محمد جواد، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار المكتبة الهلال، بيروت، لبنان، د(ت)

6. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفسلفية، المجلد 1، منشورات عويدات، بيروت، باريس ، ط2، 2001

7. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ط خاصة بوزارة التربية والتعليم 1994

8. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط)، 2007

المعاجم والموسوعات باللغة الفرنسية:

1. Petit Larousse en couleurs, dictionnaire et encyclopédie nouvelle édition, entièrement refondu, imprimé en 1974

حوارات ومقالات لأركون :

1. أركون محمد: التراث والموقف النقدي التساؤلي، حوار، مواقف، العدد 40 بيروت 1981

2. أركون محمد، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، تر: هاشم صالح، عالم الفكر، العدد4، مجلد27، الكويت والمجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1999

3. أركون محمد، الإسلام والحداثة، تر:هاشم صالح، التبيين، العدد 2-3، الجزائر، الجمعية الثقافية، الجاحظية، د(ط)، 1990

4. أركون محمد، التأمل الإبستيمولوجي غائب عند العرب، الفكر العربي المعاصر، العدد 20-21-22، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1982

5. أركون محمد، العقل الإستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربي الإسلامية، العالم العربي للبحث العلمي، العدد 15-11، باريس، معهد العالم العربي، 1999

6. أركون محمد، نحو تقييم واستلهام جديد للفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، العدد 29، بيروت، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1984

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة ..... أ

الفصل الأول : السياقات المنهجية 4

المبحث الأول : ضبط المفاهيم 6

المبحث الثاني : تبيئة الفكر العربي 19

الفصل الثاني : أركون/المعاصرة/التجديد/العلم 31

المبحث الأول : المنهج الأركوني 33

المبحث الثاني : القطيعة عند محمد أركون 44

المبحث الثالث : التراث عند أركون 58

الفصل الثالث : المشروع الأركوني عند المفكرين العرب 72

المبحث الأول : الجديد عند أركون 74

المبحث الثاني : نظرة المفكرين العرب للمشروع الأركوني 84

الخاتمة 93

قائمة المصادر والمراجع 96

فهرس الموضوعات 101