الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم-

كلية العلوم الاجتماعية – قسم الفلسفة-

نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون
تحليل وتفكيك للعقل الإسلامي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

- بن يحي لامية

إشراف الأستاذة:

- مخلوف باشير

السنة الجامعية: 2023/2022

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم-

كلية العلوم الاجتماعية – قسم الفلسفة-

نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون
تحليل وتفكيك للعقل الإسلامي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

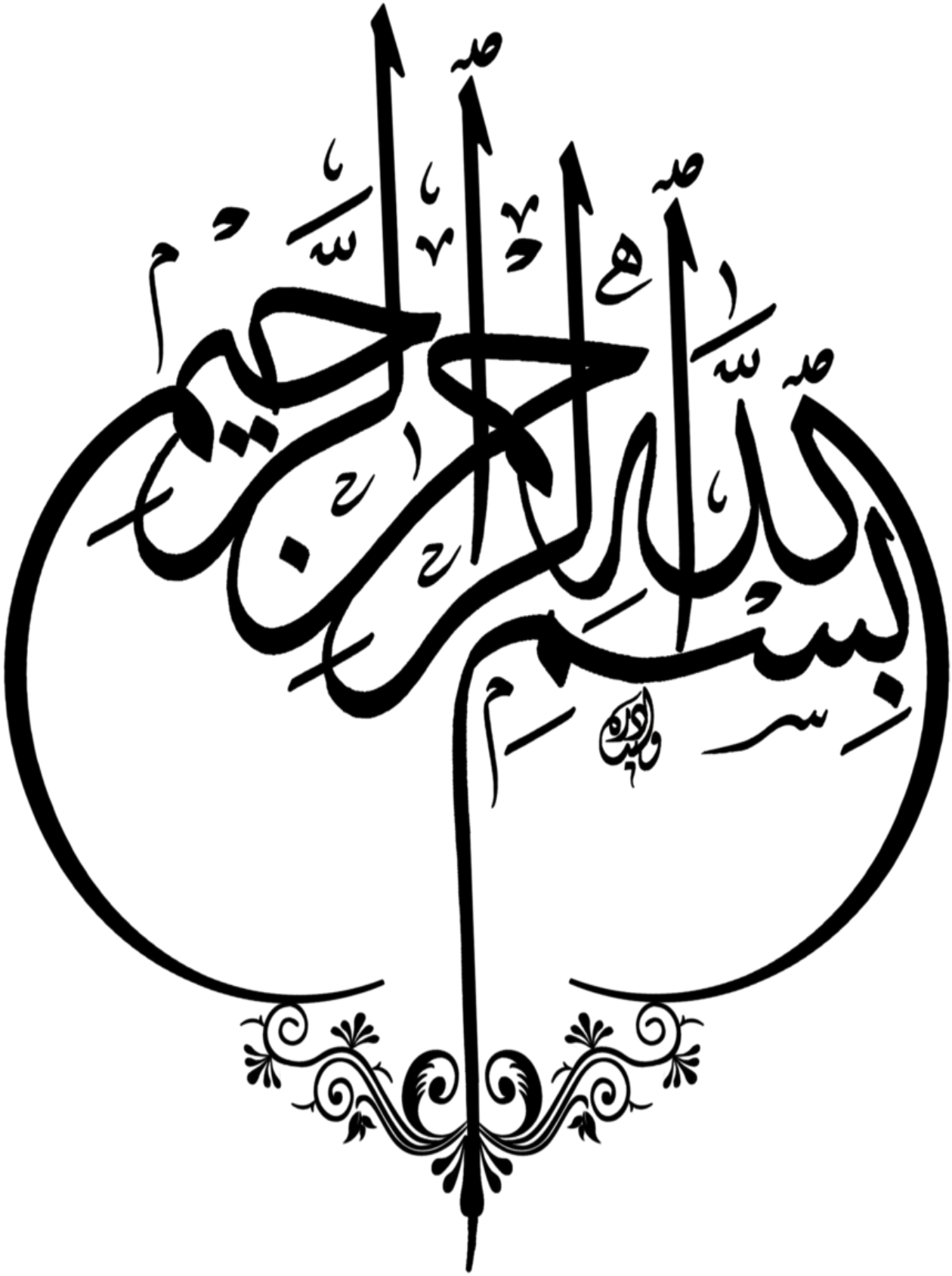
إعداد الطالبة:

- بن يحي لامية

إشراف الأستاذة:

- مخلوف باشير

السنة الجامعية: 2023/2022


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

أتفضل بالشكر لجميع أساتذة قسم الفلسفة بصفة عامة بما فيهم الأستاذ 'سباعي لخضر' الذي بذل مجهودا كبيرا معنا وكان لنا الأستاذ والناصح والمرشد في نفس الوقت.

أما بصفة خاصة فأتقدم بجزيل الشكر للمشرف الذي شخصيا كان لي شرف عظيم أنه أشرف على مذكرتي وهو الأستاذ 'مخلوف باشير'

وباقي الأساتذة متمنية من الله أن يرزقهم ويجزيهم أحسن جزاء.

إهـــداء

إلى والدي الكريمين اللذان كان لي سندا في مسيرتي الدراسية

إلى زوجي الذي كان لي دعما في كل لحظة

إلى جميع إخوتي

وإلى كل زملائي الذين شاركت معهم أحلى الأوقات طيلة خمس سنوات.

أهدي هذا البحث المتواضع وأتمنى من الله عز وجل أن يكون في المستوى وأن ينال إعجابكم وأن يجد القبول والنجاح.

المقدمة

المقدمة:

بعد بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم.

يعد مشروع الأركوني من بين أهم المشاريع الفكرية التي نالت حظها من الدراسات فقد أحدث هذا الأخير قفزة فكرية في شتى المجالات، وذلك من خلال مشروعه المعنون بـــ: "نقد العقل العربي الاسلامي"، فهو من أهم المفكرين الذين حاولوا الوقوف على تراث الغرب. وقد أدلى رأيه في العقل الاسلامي من خلال تفكيكه وتحليله، فيرى أركون أن كل عمل قد قدمه في دراسة النصوص الغربية القديمة والحديثة والمعاصرة، قد فرضه كذلك على تاريخ الحداثة في أوروبا وقد ساهم في نفس النقد والتحليل.

وفي هذه المذكرة المتواضعة تحت عنوان: "نقد العقل العربي الإسلامي عند محمد أركون"، سنحاول من خلالها الوقوف على أهم المحطات التي برز لنا فيها أركون سبب نقده لهذا العقل.

1- أهمية البحث:

في هذا البحث المقدم بعنوان العقل الاسلامي عند محمد أركون أردت من خلاله الوقوف على أهم نقاط هذا المشروع، فيعتبر مشروع محمد أركون من بين أهم وأكبر المشاريع الفكرية التي نالت حظها في دراسات بين الفلاسفة والمفكرين والمهتمين بهذا المجال بصفة عامة.

لأن هذا الأخير اصبح منتشرا في الأوساط الثقافية ككل، وأصبحت قراءات محمد أركون من بين القراءات الضرورية فيما يخص مجال علوم الإنسان والمجتمع، فعلى أي مفكر مهتم بالتراث الاسلامي أن ينهل من معين تراثه الخصب لأن المعرفة بصفة عامة هي جزء واحد بمعنى أنها جزء لا يتجزأ من المعرفة العلمية والتكنولوجية ومعرفة العلوم الإنسانية

والفلسفة، لأننا عندما ننظر إلى هذه المعارف ننظر إليها ككل ولا يمكن النظر إلى الواحدة إلى بالإشارة إلى الأخرى، وهكذا محمد أركون في جل مشاريعه الفكرية اهتم بدراسة المعارف ككل وقام بتحليلها وفحصها ومن هنا أعطانا أحد مشاريعه الفكرية وهو نقد العقل العربي الاسلامي.

فلقد أعطي لهذا البحث أهمية كبيرة جدا، بمعنى أصبحت قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ضروري ولازم لدرجة كبيرة، ولا سيما عندما يتحدث عن مشروعه في نقده للتراث الاسلامي.

وتلك الأهمية القصوى تتدرج لأسباب كثيرة ومتعددة نذكر من بينها:

أولا: محاولة النظر إلى طبيعة وتفكير محمد أركون، فعندما نقوم بتحليل فكره نجد أنه هو في حد ذاته مدرسة فكرية وقد توزع طلاب هذه المدرسة في المشرق والمغرب.

ثانيا: النظر إلى جانب آخر من دراسات محمد أركون حول العقل العربي الاسلامي، وهو فئة المعارضين بمعنى النظر إلى من رفضوا أفكار هذا الأخير وهذا يزيد من دعمنا في البحث وذلك عن طريق ذكر أهم سلبيات وإيجابيات هذا المشروع.

ثالثا: دراسة محتوى هذا التفكير فقد تناول محمد أركون نقد كل التراث الاسلامي وعندما نقول أنه قام بنقد العقل الاسلامي فنحن نتحدث أيضا عن نقده للكتاب المقدس (القرآن الكريم والسنة النبوية).

2- إشكالية البحث:

يعتبر محمد أركون قامة من القامات العلمية السامية، وهو باحث موسوعي وصاحب جرأة كبيرة في الرأي، وجرأته هذه هي مفخرة وعز في التاريخ الثقافي الحديث.

ولقد ظل محمد أركون شديد التمسك باستقلالية فكره، فرغم ما تعرض له هذا الأخير من انتقادات حول مشاريعه الفكرية إلا أنه ظل متمسكا برأيه لا سيما في مشروعه نقد العقل الاسلامي.

فمشروعه هذا قد كرس له حياته وفكره وتقريبا معظم آرائه تندرج في هذا المشروع الكبير، ولهذا قام أركون بتسميته بمشروع العمر.

لذلك لا يستطيع أحد من أن يفهم ببساطة وبسهولة أفكار أركون.

فجلّ أفكار محمد أركون في هذا المشروع الكبير هي أفكار في غاية التعقيد أو بمعنى آخر بساطتها تكمن في تعقيدها، ولهذا لكي يحاول أحد من المفكرين أو الباحثين أو الدارسين في المجال الفلسفي أن يقوموا بفهم محتوى هذا الفكر عليه الدراسة بإتقان والتحليل الممنهج لكي يحاول أحد منا فهم تفكير هذا المبدع في هذا المجال.

لأننا وببساطة يجب علينا الوقوف على كل بعد من أبعاد هذا المشروع، لأننا عندما نقوم بتحليل أفكاره والنظر لأبعاد هذا المشروع يمكننا فهم كافة آرائه ومن هنا نستنتج في هذا البحث أنه يحاول الإجابة لنا على سؤالين أساسيين نستطيع التحديد بهما طبيعة هذا المشروع وهما كالتالي:

- **السؤال الأول:** كيف حلل أركون العقل الاسلامي علميا؟
- **السؤال الثاني:** ما الذي يهدف إليه أركون من خلال نقده للعقل الاسلامي؟

3- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يلي:

1- محاولة تحليل المشروع الأركوني.

2- تبيان أهم سلبيات وإيجابيات هذا المشروع.

3- دراسة مبسطة للتراث العربي المعاصر.

4- المنهج المعتمد:

حاولت في هذا البحث أن أجمع بين مناهج متعددة من بينها المنهج التحليلي والوصفي والنقدي.

5- الدراسات السابقة:

- عربية

بالنسبة للدراسات السابقة فبداية الأمر وجدنا من النص القرآني أنه يحمل دلالات عدة، وقد اختلف التأويل من مفكر لآخر ووجدنا اجتهادات البعض منهم لتقديم قراءات للنص القرآني، تلك القرآن تحمل في لبها معاني مختلفة جعلتنا نصل إلى طرحات المناهج العلمية وساعدتنا أيضا في التحصيل المعرفي والتقديم الفكري، ومن بين أهم المفكرين الذين ساعدونا في المجال الثقافي لدينا مشروع الدكتور ناصر حامد أبو زيد الذي أجمله في كتابه مفهوم النص.

الفصل الأول

ماهية العقل بين محمد أركون والفرق الإسلامية

الفصل الأول: ماهية العقل بين محمد أركون والفرق الإسلامية

توطئة للفصل الأول:

يرى أركون أن نقد العقل الاسلامي أمر بديهي كما نقده هيغل ونقده آخرون للتحرر مما نسميه المقدس، وبهذه المناسبة نشير إلى أن أركون كان من المفكرين الذين كانت لهم جرأة فكرية لاسيما عندما يتعلق الأمر بـــ: التراث الاسلامي فلكي نتجاوز الركود الثقافي علينا بداية أن نضع قطيعة مع جل المعارف التي تجعل من ذلك الباحث يخوض صراعات لا حل لها.

محمد أركون هذا المفكر الذي بصم بصمة بارزة في الفكر العربي المعاصر ونقش لإسمه بين الكبار الذين سيبقون سنوات في الذاكرة العربية والاسلامية، وذاكرة كل مثقف وكل من يهمه البحث العلمي، إذن محمد أركون صاحب المشروع الفكري الذي يستفز العقل للوهلة الأولى عند سماعه هذا المشروع استطاع أن يضيف الكثير ويحرك المياه الراكدة ويخلص العقل من قيود كتاب المقدس ففي هذا الفصل سنحاول التطرق إلى مفهوم العقل والروافد الفكرية عند هذا الباحث.

المبحث الأول

الروافد الفكرية عند محمد أركون

المبحث الأول: الروافد الفكرية عند محمد أركون

في هذا الفصل سنحاول أول شيء أن نأخذ نبذة مختصرة حول محمد أركون وذلك لشغف الكثير منا عن شخصية هذا الباحث الموسوعي وصاحب هذه الجرأة الكبيرة الذي أضاف لنا الكثير في التاريخ الثقافي الحديث، بمعنى نحاول أن نتعرف عن أحد قامات الفكر العربي المعاصر، وذلك بسبب مكانته المعرفية المتميزة " عقد محمد أركون موعدا معرفيا مع تراث الإسلام في لحظة مبكرة من منتصف القرن العشرين المنصرم، وما كان موعدا سريعا وعابرا موعده وانما امتد وأزمن حتى تولد منه اقتران لم ينفهم بين الرجل وموضوعه فتكاد لا تذكر الواحد منهما من دون قرينه، ولقد كان في وسع محمد أركون أن يكون فيلسوفا في السياسة والأخلاق واللاهوت مثل سبينوزا"، والمعنى من هذا أنه كان بإمكان هذا الباحث أن يكون ضمن دائرة متعددة الموضوعات والحقول سواء من الجانب الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي مثل ماكس فيبر أو يقوم بخطو خطى أحد الفلاسفة، أو مفكرون أو أن يكون مؤرخا لفكر الحدث لأنه كان موضوعي كبير في الاطلاع والمعرفة فلا يحرجه أن يدخل في أي مجال من المجالات الثقافية لكنه أصر إصرارا كبيرا أن يتصرف إلى المجال الدراسي للمدعو بـ: مجال الإسلاميات[1].

وعندما قام محمد أركون بتوجيه صوابه لاختيار هذا المجال فإنه قد أقحم نفسه في صراع كبير مع العديد من المفكرين والعلماء ومن يقوم بالبحث في تفكير محمد أركون يعرف معرفة حقة أنه لا يتجاهل حقائق التاريخ والاجتماع والثقافة، لأن الكونية بالنسبة لهذا الأخير هي إدراج المجال التاريخي والاجتماعي ومحمد أركون من بين أهم القامات الفكرية، وذلك بسبب معرفته الموسوعية عن أنه يملك معرفة موسوعية به: عقيدة وحضارة وتاريخا ثقافيا، ويملك في الموازاة إرادة اقترنت بتلك المعرفة، وهي إرادة الفهم والنقد: "فهم ذلك التراث فهما علميا ونقده نقدا جذريا وهما معا (الفهم + النقد) فعلان معرفيان ينتميان إلى استراتيجية

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2011، ص13.

فكرية واحدة: عقلية النظرة إلى العقل الديني والثقافي"[1]، وهذا يعني أنه لا يستطيع أحد من أن يملك تلك الجرأة الكبيرة في المجادلة ومحمد أركون قام بتأسيس هذه المكانة التي وصل إليها بنفسه ولا سيما في المجال الدراسي الذي تخصص فيه، وعندما نحدد هذا المجال فإننا نتحدث عن مجال الدراسات الإسلامية وكل من تحتويه الموسوعية وجرأته الفكرية ليست إلا بعض المزايا والخصال التي تحلى بها هذا الراحل الكبير.

قد تميز هذا الراحل الكبير بأربع خصال أو بأربع سمات، تلك السمات قام بتطبيقها في مجال الاشتغال العلمي بمعنى الدراسات الإسلامية وهي كالتالي: "أول تلك الخصال والسمات معرفته الموسوعية المزدوجة بالتراث والحداثة، الموروث الديني والثقافي وتيارات الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، قلما اجتمع ذلك في غيره ولغيره وإن حصل واجتمعا كانت كفة أحدهما أرجح على الأخرى من أجل تغليب وجهته في التفكير على أخرى"، والمعنى من هذه السمة الأولى أن محمد أركون حاول إصلاح التفكير وذلك عن طريق الجمع بين مجالين رئيسيين وهو المجال الديني ومجال التفكير الإنساني الحديث، ثم يمكننا الإشارة إلى الخاصية الثانية التي تحدث فيها عن قراءته للفكر الإنساني الحديث: " وثانيهما أن أركون غنم من قراءاته للفكر الإنساني الحديث غنماً أحفظ خصومه وأوجد نفوساً وأثار إعجاب كثيرين، فإلى فسيح جغرافية معرفته لتراث الإسلام، تحصل تكويناً إمبراطورياً في الفلسفة والعلوم الإنسانية وعلماً بنظرياتها وحقولها ومناهجها ".

وفي السمة الثالثة حاول محمد أركون أن يوظف القراءة والتحليل في جميع المجالات بما فيها المجال الفلسفي والتحليل النفسي واللسانيات والسيمائيات والتاريخ والأنثروبولوجيا، وذلك لأنه أحد المفكرين العرب الذين يحاولون استغلال المصطلحات "ولقد يكون محمد أركون أكبر مفكر عربي في العصر الحديث استضاف مفاهيم المعرفة الإنسانية المعاصرة

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص14.

في نصوصه وأنطقها في حقل من التاريخ والثقافة والاجتماع لا تعرفه، ولا هي من رحمه ولدت ولا في حضنه ربيت واشتد لها العود."[1]، وبعدها يمكننا الإشارة إلى ثالث سمة عند هذا الأخير وهي الجرأة المعرفية. ومقارنة بنظيره كان لمحمد أركون جرأة كبيرة في تفكيره سواء من جانب تحليله للتراث الإسلامي أو من جانب نقده للعقل العربي الاسلامي "وثالثهما الجرأة المعرفية التي تحلى بها وتشهد له بها من الجميع وهي أظهر ما تكون في اقتحامه الشجاع للمناطق الممنوعة عن التفكير وفتحها أمام المساءلة النقدية والبحث العلمي، فهو لم يسلك أبدا ذلك الطريق السهل واليسير الذي سلكه غيره من الباحثين وإنما قام بعكس ذلك وكسر العديد من الحواجز فيما بينها الحاجز الديني مشددا على أن المعرفة بتاريخ الإسلام والفكر لا تستقيم إلا متى أمكننا أن نفكر في المنسي والهامشي واللامفكر فيه والممتنع التفكير فيه، وأن نخرج عن أي مسألة في ذلك التاريخ من دائرة المنع ونحررها من دائرة الإكليروس الثقافي الذي يحرس الحرم من انتهاكات العقل"[2]، وهذا ما ميز أركون في هذه السمة الثالثة وهي جرأته الفكرية التي نالت إعجاب الكثير من المفكرين والباحثين.

أما بالنسبة للسمة الرابعة فهي سمة الطاقة الإستشكالية والمعنى من هذه السمة أن الأفكار التي يؤسسها محمد أركون كانت تُنتج من العدم " فتكمن في تلك الطاقة الإستشكالية الرفيعة التي امتلكها الرجل وأفصح عنها وعن فعاليتها في نصوصه، محمد أركون صانع مميز للإشكاليات يبنيها بناء مذهلا يفاجئك ويهز رتابة التفكير لديك" والمقصود من هذه الفكرة أن هذا الأخير يا يبني معرفته من العدم إلى وصولها إلى صورة استراتيجيات معرفية، ومن هنا أفهم الناس إلى النظر لمعرفة أخرى تلك المعرفة تبنى من اللاشيء إلى أن تصل إلى فكرة ذات فعالية "إن نصوصه مستودع ومخزن غني بالأسئلة والإشكاليات والاستراتيجيات المعرفية التي لا تنتظر إلا من يضربون بأيديهم إليها من الباحثين فيقبلون

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص15.

[2] نفس المرجع، ص15.

عليها درسا وبحثا"، فكل نص من نصوصه تأخذنا إلى عالم مملوء بالتساؤلات تلك التساؤلات تجعلك شغوفا للبحث فيها وتحليلها تحليلا دقيقا.

ومن هنا نفهم أن هذه السمات أو الصفات جعلت من محمد أركون شخصا فريدا من نوعه قد دعى حبيته في الفكر العربي المعاصر في حقل البحث العلمي، ومشروعه الفكري يعتبر من بين أهم المشاريع الكبرى التي لا نستطيع أن نمر عليها مرار الكرام وذلك المشروع هو: "مشروع نقد العقل الاسلامي"[1].

بالنسبة لتفكير محمد أركون حول نقد العقل الإسلامي تبلورت أفكاره لأول مرة عند قراءته للشافعي فقد اتخذ نقد العقل عنوان مجال دراسي هو الإسلاميات التطبيقية، ومن هنا قام محمد أركون بتسديد ضربات نقدية وتلك الضربات كانت موجعة جدا لاسيما للمناهج التاريخية الفيلولوجية، فعندما نتمعن جيدا إلى بحوث المستشرقين نجدهم أنهم اطمأنوا لسلامة هذه المناهج وقد قاموا بتجاهلها، وقد رأى محمد أركون أنه لا يستقيم نقد العقل الإسلامي الأرتودوكسي إلا بمقارنته بنقد العقل الكلاسيكي القارئ له، فهنا تأتي أهمية قراءة أركون للعقل لا سيما العقل الإسلامي وذلك عندما اختزل عدة إشكاليات حول نقد العقل الإسلامي فقد كان المسلمون والعرب يعيشون في فترة عصر الظلام، وعند أوروبا ازدهارا كبيرا وذلك الازدهار كان ازدهارا فكريا في جميع المجالات فنستطيع أن نقول أنه بلغوا التمام في كل المجالات ولكن لكل شيء تام نقص ما وذلك النقص انعكس على المجتمعات العربية الإسلامية فعندما كانت مجتمعات متطورة ومزدهرة فكريا انقلبت الآية وأصبحت المجتمعات الأوروبية هي المجتمعات المتطورة، وهنا يأتي دور المفكر محمد أركون من خلال دراسته للمجتمعات الإسلامية ولكن تلك الدراسات كانت من الجانب النقدي.

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص16.

المبحث الثاني:

مفهوم العقل عند محمد أركون

المبحث الثاني: مفهوم العقل عند محمد أركون

يرى محمد أركون أن العقل الإسلامي ليس إلا صيغة لعقل زماني محسوس، وهو يرى أنه ليس عقلا أبديا وأزليا، والمقصود منه أن هذا العقل سينتهي في فترة من الفترات فهو مثله مثل العقل التاريخي لديه نقطة بداية ونقطة نهاية.

وقد أراد أركون أن ينقض العقل الإسلامي من المتاهات التي هو فيها فالهدف من كل بحوثاته هي الكشف عن الحقيقة من خلال الفصل بين المعرفة الخاطئة والصحيحة، وهذا من أجل إنتاج قراءات جديدة ولكي لا يبقى العقل الإسلامي محصورا في التفكير الأسطوري الغيبي: "إن المعرفة الأسطورية مخصصة عموما لدراسة الأساطير الإغريقية واللاتينية....، فإن أديان الوحي كانت قد رفضت حتى الآن أن يعترف بوجود أي معرفة أسطورية هي نصوصها التأسيسية"[1]، والمراد من هذا أن نبتعد عن كل تفكير أسطوري ونستبدله بعقل علمي فأركون بإسلامياته التطبيقية على قوله حاول أن يجعل من القرآن الكريم وثيقة تاريخية أولا.

وقد عمل محمد أركون في مشروعه لنقد العقل الاسلامي من خلال التفكيك والتحليل والحفر على طبقات العقل الإسلامي، وقد أدلى أركون بفكرة مهمة وهي أن العقل الإسلامي هو عقل زماني محسوس وهو عقل ليس دائم مثله مثل أي عقل يتشكل في التاريخ ولهذا أراد ان يجعل منه وثيقة تاريخية.

"ونتج عن ذلك محاولات تناول النص القرآني كوثيقة تاريخية قد لا تثبت علميا... كما وجدت محاولات للتعامل مع الوحي بوصفه نصوصا إيديولوجية تقبل النقد من خلال سياقها

[1] محمد أركون، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر من فصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساني، بيروت، لبنان، ط2، 1995م، ص43.

التاريخي الاجتماعي"[1]، بحيث أن كل التفاسير التي أدلى بها محمد أركون لها عدة مرجعيات ومستندات، وهي أيضا مصدر من مصادر التشريع وهذا المصدر يعتبر في المرتبة الثانية وهو الحديث النبوي الشريف، إذن ليس من السهولة أن نقوم بتغيير تفسيرات عن معانيها الصريحة سواء تلك التفسيرات من القرآن الكريم أو من السنة أو التي فسر الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم.

فبالنسبة لمفهوم العقل عند محمد أركون فقد انطلق من مصدر مهم لتحديد مفهوم العقل وهو القرآن الكريم، " كلمة العقل تدل في اللغة العربية على ثلاثة مفاهيم متباينة العقل: العقل النظري أو الناظم، العقل العملي أو المنظوم، وهذه الكلمة لا تتدخل على هذا النحو في القرآن حيث تكتسب بالمقابل عن تسعة وأربعون استعمالا لفعل عقل، فهذا يعني إذن فاعليته ولا يدل على كلمة واحدة "[2]، والمعنى من هذا أن أركون حدد مفهوم العقل بوصفه بالفاعلية وذلك بأنه خفي ومتجدد لا سيما في استعماله، والمقصود من ذلك تعدد معانيه ودلالاته السيمائية.

[1] جمال سلطان، الغارة على التراث، مكتبة السنة للنشر والتوزيع، القاهرة، رمضان 1410هـ/ أبريل 1996م، ص37.

[2] محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1985، ص98.

المبحث الثالث:

مفهوم العقل الإسلامي عند
﴿المعتزلة، الأشاعرة،
الصوفية، السلفية﴾

المبحث الثالث: مفهوم العقل الإسلامي عند (المعتزلة، الأشاعرة، الصوفية، السلفية)

1- العقل عند المعتزلة:

بالإشارة إلى المعتزلة فهي فرقة كلامية ظهرت في أواخر العصر الأموي (بداية القرن الثاني الهجري) في البصرة بالعراق، وتطورت وقامت بالازدهار في العصر العباسي وقد كان لفرقة المعتزلة تطورا كبيرا على المستوى السياسي والديني ومن هنا نشير إلى موضوع مهم وهو موضوع العقل عندهم، فقد اعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقد أعطوا الأولوية للعقل بدل النقل، واهتموا بالفكر قبل السمع وقد عارضوا الأحاديث بمعنى رفضوها ونجد الاعتزال عندهم: "كحركة تصورية (ليبرالية) تدعو إلى موضوعية القيم وسيادة القانون العقلي في مواجهة الاستبداد والتسلط الفردي الصاعد منذ بداية عهد بني أمية، مسندة دعوتها إلى ما اعتبرته محكما من أي كتاب وصحيحا مما اثر عن الرسول"[1]، وقد ميزت المعتزلة آرائهم التي انفردوا بها عن باقي الفرق الكلامية: "أشهرها القول خلق القرآن الذي امتحن فيه عدد كبير من الأئمة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه"[2]، وقد بلغ تقديسهم للعقل لدرجة كبيرة جدا، حتى أنهم قالوا بأن للعقل أولوية كبيرة بمعنى أن يجعلوا العقل مهيمن حتى على الوحي المنزل من عند الله.

ومن هنا نستخلص أن المعتزلة كانت تجيد العقلانية بالدرجة الأولى فنلاحظ من الناحية الاجتماعية " نجد أن المعتزلة تقترب من التقليد جزئيا إذا اعتمدوا على العقل وجعلوه أساس تفكيرهم ودفعهم هذا المنهج إلى تأويل النصوص من الكتاب والسنة التي تخالف

---

[1] حسني زينة، العقل عند المعتزلة، تصوير العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978م، ص18.

[2] أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1432هـ/ 2002م، ص119.

رأيهم، ولعل أهم مقولة لهم قولهم سلطة العقل فقدرته على معرفة الحسن والقبيح ولو لم يرد بها شيء، ونقل المعتزلة الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية وذلك لتأثرهم بالفلسفة اليونانية"[1]، والمعنى من هذا أن المعتزلة كانوا يعطون الأولوية والأهمية للعقل قبل كل شيء فقد حبذوا استعمال العقل وجعلوه قاعدة تفكيرهم، فالعقل بالنسبة لهم لديه قدرة كبيرة على معرفة ما هو جيد وما هو سيء.

2- العقل عند الأشاعرة:

قد وضح لنا المذهب الأشاعري أهميه العقل وذلك من خلال أحد المناظرات التي حدثت بين أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجباني وأهمية هذه المناظرة تحدد لنا مسار أراد أبي حسن الأشعري بخاصة واتجاهات المذهب الأشعري بصفة عامة، ومذهب أبي الحسن الأشعري في العقل أنه كما حكاه ابن فورك في فصل في بيان مذهبه في دلائل العقول وفي معنى العقل "العلم" وقد برهنوا على ذلك وكلام أهل اللغة في قولهم " عقلت كذا ولم أعقل كذا"، ومعنى ذلك الإشارة إلى معنى العلم وعندما نصف شخصا ما نوصف العاقل وذلك لمن يعلم معلومات مخصوصة[2]، وقد وضح لنا أيضا القاضي أبو بكر الباقلاني رأيه في الإخبار عن ماهية العقل وحقيقته بقوله: " اختلف الناس فيه فقال قائلون هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال آخرون: مادة وطبيعة، وقال قوم: جوهر بسيط وقال الجمهور من المتكلمين: هو العلوم الضرورية، والذي نختار بأنه بعض العلوم الضرورية....."[3]، والمعنى أنه يقوم بالفصل لنا في المعلومات وذلك عن طريق تبيان حقيقة كل معلومة أما بالنسبة لقولهم أنه مادة وطبيعة هنا اختلف المفكرون حول قولهم

---

[1] مجموع مؤلفات عقائد الرافضة والرد عليها، باب الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج88، ص207.

[2] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة المحمد بن الحسن بن فورك، تحقيق وضبط أ/د: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط.ح، 1427هـ/2006م، ص29.

[3] التقريب والارشاد (الصغير) لأبي بكر الباقلاني، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ/1998م، ص19.

بالعقل وقد اقتسموا إلى ثلاثة أولهم أنه مادة وطبيعة ثانيهم قولهم بأنه جوهر بسيط وثالثهم قولهم بالعلوم الضرورية.

ومن هنا نجد أن الفرقة الأشعرية ترتبط ارتباطا وثيقا بفرقة المعتزلة، فكانت لبعض آراء الأشعرية توافقا بينها وبين آراء المعتزلة بحيث " أخذ الأشاعرة فعلا بكثير من آراء المعتزلة وأضافوا إليها آراء سلفية ولا غرابة فإمامهم قضى – إن صحة الرواية – أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك."

وجد مثلا أبو الحسن الأشعري (260هـ– 330هـ) قدرة على الكثير من الفرق وذكر أن أبي بكر بن الصيرفي قال: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أطهر الله تعالى الأشعري وحجرهم من أقماع السماسم"، والمعنى من هذا أن الأشعرية قامت بتقرير عقيدة السلف فالأدلة النقلية والعقلية بإيضاح واسع، فقد جمعوا بين الإثبات مع التنزيه وليس على التشبيه أو التعطيل فقد وضحت الأشاعرة أن العقل ينزل منزله الوسط " وكل ما في الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان غلى نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل ولم يفضلوه عليه بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل وعدّوا العقل خادما له وهما معا متعاونان."

ومن هنا يمكننا أن نوضح أن الأشاعرة كونها فرقة كلامية وضعت العقل هو مع الوسطية بين –العقل والنقل– لأنها بينت لنا أن العقل ذو محدودية ولا يستطيع أن يتجاوزه النقل، ومن هنا نجد أن الأشاعرة حققت توازنا من ما هو عقلي وما هو نقلي مقارنة بالفرق الكلامية الأخرى.

3– العقل عند الصوفية:

مما لا شك فيه أن الصوفية لعبت دورا هاما في إدراكها للإشكاليات التي تعلقت بالأمور الفكرية والعقائدية على حد سواء وقد تميزت بميزتين أساسيتين أولهما:

أ- **اللغة:** بحيث استطاعت هذه الأخيرة أن تضع لغة خاصة لها قد تميزت هذه الفرقة الكلامية بوضعها للغتها الخاصة.

أما بالنسبة للميزة الثانية وهي:

ب- التأويل:

بحيث جعلوا التأويل القاعدة الأساسية لبلوغ المكنونات وقد عرفوا العقل على أنه: " العقل في الاسم واحد وسلطانه ناقص وزائد، وهو متبوع متفرع، يقوى بقوة أركانه ويزداد بزيادة سلطانه، وأول مقام العقل هو عقل الفطرة، وهو الذي يخرج به الصبي والرجل من صفة الجنون فيعقل ما يقال له لأنه ينهي ويؤمر ويميز بعقله بين الخير والشر ويعرف الكرامة من الهوان والربح من الخسران..."[1]، وقد مر العقل الصوفي بالعديد من المراحل فقد بدأ مرحلته الأولى بالعبادة والزهد تاركا الدنيا بما فيها من ملذات وشهوات متقربا إلى الحياة الأخرى (الآخرة) وذلك عن طريق الطاعات والقربات وذلك تطهيرا للروح والجسد.

ومثل المرحلة الأولى الحسن البصري (110: 728)، ورابعة العدوية (185: 801) وإبراهيم ابن أدهم (15: 778) وفي هذه المرحلة لم تنتشر الأفكار كثيرا.

ثم بعد ذلك يمكننا الانتقال إلى المرحلة الثانية وفي هذه المرحلة أعطوا تركيزهم حول النفس وذلك لغاية مهمة وهي كشف الأسرار وتوضيح الأحوال مستعملين فيها أساليب العشق والشوق والخوف والرجاء والحب، وقد كانت دراسات هذه المرحلة أشبه بالدراسات السيكولوجية وممثلي هذه المرحلة هم: ذو النون المصري (244: 859) والمحاسني (242: 857) وأبو يزيد البسطامي (260: 874) وأخيرا يمكننا الإشارة إلى المرحلة الثالثة في هذه المرحلة، يمكننا القول أنه اكتمل التصوف الفلسفي وذلك بظهور فئة من المفكرين أشبه ما يكونون بالفلاسفة وعلى رأسهم السهروردي المقتول (586: 1191) ومحي الدين بن عربي

[1] موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص646.

(637: 1240) وهذا الأخير هو صاحب مذهب وحدة الوجود وهنا يمكننا القول أنه اكتمل فيه مرحلة التصوف الفلسفي[1].

4- العقل عند السلفية:

منبع مصطلح السلفية هو عودته إلى السلف والمعنى منه: "اصطلاح يراد به من قدم الكتاب والسنة على رأيه فإن أدرك عصر خير القرون وهو عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، فهو مذهب السلف اصطلاحا وإن لم يدرك هذه الفترة فهو على طريقة السلف ومنه جهنم والمتبعين لهم بإحسان"[2]، ونظرة السلفية للعقل هي نظرة مغايرة عن الفرق الكلامية الأخرى، فقد وضحوا لنا أنه لا يجب أن يتقدم العقل عن النقل، حيث رأى الدكتور محمد بن عبد الرزاق الرضواني أنه من القواعد الأساسية في كتابه "مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية" والتي أطلق عليها تسمية المحذورات وذلك عن طريق تحذير تقديم العقل على النقل، لأن ذلك غير مرغوب به في ديننا الحنيف، وأن نتقيد بالوحي وهذا عن طريق الامتثال لأوامره والابتعاد عن نواهيه[3].

فبعد النظر إلى السلفية نجد أنهم أسعد الناس في تعاملهم مع العقل فأعطوه قيمة ومنزلة كبيرة ولكن على شرط أن يكون وراء الوحي يرى السلفية أن النقل له دور كبير في معرفة الحق وتحصله ولكن تابعا للوحي.

[1] ينظر: إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، ص68-69.

[2] محمد بن عبد الرزاق بن علي الرضواني، مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية، مكتبة سلسبيل، القاهرة، ط3، 1426هـ/2005م، ص94.

[3] ينظر: المصدر السابق، ص95.

ملخص عام حول الفصل الأول:

من هنا يمكننا أن نستنتج أن تفكير محمد أركون عامة ونقده للعقل العربي خاصة قد أحدث ضجة كبيرة بين المفكرين والعلماء، فهو قد قام بتحليل وتفكيك ونقد العقل الإسلامي والمعنى من ذلك نقده لكل التراث الإسلامي جملة وتفصيلا مما فيه القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي هذا الفصل قد حاولنا التطرق إلى أهم الروافد الفكرية عند هذا المفكر أو بصفة أخرى التطرق إلى تفكير هذا المفكر الذي جعل لكل باحث أو دارس في هذا المجال فضولا كبيرا وهذا بسبب جرأته الفكرية، فأركون قد كان في دائرة متعددة المجالات فهو لم يحصر فكره في مجال واحد بل اهتم لعدة مجالات بما فيها المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وقد تطرقنا أيضا إلى ماهية العقل بالنسبة له وبالنسبة للفرق الإسلامية الأخرى، فأركون يرى أن العقل الإنساني يميل إلى الإيديولوجيا وأن العقل الإسلامي ليس إلا عقلا محدود بصيغة ربانية أو بمعنى آخر أنه عقل منتهي وليس أبدي.

أما بالنسبة للفرق الكلامية فنجد أن كل واحدة منها كما تطرقنا في الفصل الأول لديها فكرة مغايرة عن العقل الإسلامي سواء كانت تلك الفرقة الكلامية من المعتزلة إلى الأشاعرة ومن الصوفية إلى السلفية.

ومن هنا نجد أن محمد أركون حاول تطبيق لنا مشروع نقد العقل الإسلامي بل وفرضه علينا في دراسة النصوص العربية القديمة والحديثة فقد ساهم في نفسه النقد والتحليل والتفكيك للتراث الإسلامي (القرآن الكريم، السنة النبوية).

الفصل الثاني

قراءة علمية للفكر الإسلامي

الفصل الثاني: قراءة علمية للفكر الإسلامي

توطئة للفصل الثاني:

يعتبر محمد أركون من بين أهم المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا الوقوف على تراث الغرب بل هو واحد من بين أهم الأشخاص اللذين فهموا الفلسفة العربية والعلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب وهو المفكر المسلم الذي لديه الكثير من المترجمين اللذين اهتموا بفكر هذا الأخير من بينهم هاشم صالح تحت إشراف محمد أركون ومن هنا أنصح الذين لديهم فضول حول هذا المفكر أن يطالعوا ترجمة هاشم صالح لأن معظم كتبه باللغة الفرنسية والألمانية مترجمة إلى العربية ومن بين أهم كتبه نجد كتاب " **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**"، ويقصد فيه أن كل قارئ أو مستمع أو متلقي ليس إنسان ذو ذهن فارغ بل هو شخص لديه اعتقاد معين أو شعائر معينة أو عبادات معينة وهنا يكون هدفك إعطائه خطابا آخر ينسجم مع متبنياته أو نقدا لا ينسجم مع ما يتبناه هذا الأخير فهي مجموعة من العادات والالتزامات التي تعتقد أنت أنها خرافية فهو لا يتنازل عنها بل عكس ذلك أنه في استعداد تام إلى أن يدخل معك في صراع على أن يتقبل شكك اتجاه هذه العادات فاعتقاداته مرسوخة في ذهنه حتى ولو كانت خرافة، فيقول أركون أن هذه الاعتقادات هي راسخة في العقل والخيال وهذه العوامل هي التي تكون الذات وعندما يدخل على الذات مفهوم غير مألوف لها أو منسجم معها من هنا تقوم الذات بالرفض لحماية نفسها من التفكك والانحلال فهناك بعض الشعائر حتى ولو تبين له أنها في أصلها مجرد خرافة لا يعترف بهذا الأمر.

ومن هنا نستنتج أن السبب الأول لرفض عملية النقد والتصحيح والإصلاح والنهضة هو أنك ترفض النقض حتى ولو كان بناءا وسببا من أسباب تطور ذاتك.

أما السبب الثاني فهو سبب يصدر من العالم فالأول فردي ويصدر من الإنسان الجاهل أما السبب الثاني فهو بسبب الشخص العالم وقد تكلم عليه أركون في كتابه " **قضايا في نقد العقل الديني**".

ولكن في هذا الفصل سنحاول التركيز على أمر مهم وهو الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك عن طريق معالجة مفهوم الإسلام والتراث:

- وما هو الإسلام والتراث؟
- وما مفهوم الظاهرة الإسلامية؟
- وما علاقة العلوم والمجتمع في دراسة الإسلام؟

المبحث الأول:

مفهوم الإسلام والتراث

المبحث الأول: مفهوم الإسلام والتراث

في بداية الأمر نحاول الإشارة إلى تاريخ الإسلام المعاصر، لقد مر التفكير الإسلامي بعدة مراحل مختلفة منذ نشأته ولكن سنحاول في هذا المبحث أن نركز على الفكر الإسلامي المعاصر.

لقد حاول الكثير من المفكرين والعلماء أن يجتهدوا في عدة مشاكل تنظيرية لا تزال إلى يومنا هذا قائمة كعرقلة معرفية في الفكر الإسلامي وهذه المشاكل تكمن عند أهل الكتاب بصفة خاصة ومن بين أهم هذه العقبات نجد أولا مشكلة التفسير والتأويل " مشكلة التفسير والتأويل للنصوص النزلة وما يترتب عليها من طرق الاستنباط عند الفقهاء لوضع أحكام الشريعة ولا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيدا مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الإيديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد"، والمعنى من هذا أننا عندما نتأمل جيدا في قضية التأويل والتفسير للنصوص الدينية نجد هي عقبة من العقبات بسبب صعوباتها الكبيرة" يجب على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان في الفكر تاتساتمي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد"، فقد نشأ حوله نقاش سياسي حول استخدامنا للإسلام وما استنتجتاه عن السابقين حول استخدامنا أن التفسير والتأويل هي فكر يتصف بالتفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالقضايا الدينية الحساسة ثم يمكننا النظر إلى مرحلة أخرى مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي "..... ظاهرة تاريخية ثقافية ذهنية يتصف بها الفكر الإسلامي في شتى مراحله التاريخية العديدة هناك نظرة عقلية مستمرة ومتكررة في ظروف تاريخية واصطدامات سياسية واجتماعية متنوعة وهي النظرة المنطلقة في وجود اسلام صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحق لمكافحة البدع "، فعلى المسلم الحق أن يكون حاميا لعقيدته من أخطار البدع التي تشتت العقيدة الإسلامية فقد ثبت عن أصحاب رسول صلى الله عليه وسلم وعن السلف الصالح رحمهم الله أنهم كانوا

يحذرون من البدع التي تشكك في دينهم فلا يمكن لأحد منا أن يذكر ما شرعه الله سبحانه وتعالى ومن هنا على المسلم أن يلتزم بشرع الله وذلك بما جاء فيه في القرآن الكريم والسنة النبوية وعدم تجاوز هذين الأخيرين لا يقول أو بفعل.

وبناءا على هذه الظاهرة التاريخية يمكننا طرح التساؤل التالي: هل نستطيع أن نتطرق إلى فكر إسلامي بسبل علمية أن يجب أن تعرف بالضرورة والتعددية العقائدية لأن معدن الإسلام هو القرآن والنصوص القرآنية مازالت تحتوي تأويلات متغيرة عبر اختلاف الزمان والمكان؟

" إن الفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميتولوجي (الرأي الأسطوري) والاستهلاك المخايلي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية " والمعنى من هذا أن يضع الإسلام قطيعة ابستمولوجية مع كل المعارف السابقة التي يتخللها التفكير الأسطوري فعندما ننظر إلى كل من كتابا الغزالي وابن رشد تجد أنهما يحثان بدلالة واضحة على إحداث تلك القطيعة المعرفية.

فيقول الغزالي: " الكفر هو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما الرسول والبرهمي كافر بالطريقة الأولى لأنه أنكر مع رسولنا سائر المسلمين"، فعندما نحاول تصديق الخبر يجب علينا معرفة حقيقة الإعتراف بوجود ما أخبر الرسول (ص) " إلا أن الوجود خمس مراتب ولأجل الغفلة عنها نسيت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب فإن الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي"، ومن هنا علينا معرفة الحقيقة وأصلها قبل التطرق إليها أو تكذيبها.

1- مفهوم الإسلام عند محمد أركون:

عندما نقوم بدراسة تحليلية لمفهوم الإسلام عند محمد أركون نجد أن له نظرة مغايرة تماما عن باقي الباحثين والدارسين في هذا المجال " إن الدراسة التأويلية لتاريخ الإسلام ستكشف حتما عبر هذا أن هناك نزوعا مبطنا يلبس قيم السياسي والإيديولوجي، وهذا منذ أن أصبح النص القرآني نصا مثبتا ومقيدا بشكل نهائي" ويبين محمد أركون أنه " لم يعد يكفي التلويح بنسخة القرآن كما يفعل وهذه النسخة المدعوة بالمصحف هي عبارة عن نص مكتوب ولم تعد كلاما شفهيا جدا كما كانت عليه في البداية "[1]، فهو يحاول تبيان من خلال هذا القول أن قضية النص القرآني قد تحولت تحولا كبيرا من الخطاب الشفهي إلى النص المكتوب، تتعلق بقضية فهم البشر لذلك النص وهذا من أجل توظيفه في المجال الاجتماعي والتاريخي وهذا لكي تسهل على الانسان قضية الفهم والتفسير.

وقد فرق لنا محمد أركون بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام المعاصر " فالإسلام الكلاسيكي قد شكل دائما فعالية تفسيرية ولاهوتية وفقهية، ولكن نلاحظ الآن تغير فيما يخص الإسلام المعاصر فهذا الإسلام لم يعد يهتم بتطوير هذه الفعالية الفكرية والتفسيرية كما كان يفعل الإسلام الكلاسيكي"[2] والمعنى من هذا أن هناك فرق واضح بين الإسلام الكلاسيكي والمعاصر وقد تمثلت في الرؤية اللاهوتية عند الإسلام الكلاسيكي، في مقابل ذلك بقي الإسلام المعاصر جامدا لا ينتج ولا يهتم بتطوير تلك الحركة الفكرية والتفسيرية التي كان يهتم بها الإسلام الكلاسيكي.

ما هو التراث بالنسبة لمحمد أركون:

اهتم محمد أركون اهتماما كبيرا بالتراث مثله مثل محمد عابد الجابري، وهو من بين أهم المفاهيم التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر، وكانت هذه الأخيرة في مرحلة

[1] لكحل فيصل، بين الإسلام والإسلام المعاصر قراءة فكر محمد أركون، ص396.

[2] نفس المرجع، ص396.

ما بين أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وقد اختلف المفكرين والباحثين حول هذه القضية " إلا أن هناك ثلاث نظريات عامة حول التراث، منها النظرة التقديسية للتراث والتي سميت بالاتجاه السلفي، وهي تقوم على إحياء الماضي وبعثه من جديد، أما النظرة الثانية فهي ذات طابع تغريبي ليبرالي يرفض الرجوع إلى التراث، بينما كانت هناك نظرة ثالثة توافقية تقوم على الجمع بين إيجابيات العودة إلى الماضي وإيجابيات الانفتاح على الغرب"[1] فكل نظرة من هذه النظرات التي ذكرناها من قبل تحاول أن تبين لنا ما هو التراث بصفة مغايرة، فالأولى عند السلفية والثانية عند الغرب الليبرالي، والثالثة إيجابيات العودة إلى الماضي وانفتاحات الغرب.

وقد اختلف المفكرين والباحثين في طريقة معالجتهم وفهمهم لقضية التراث فنجد أن أركون عرفه " بأنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، وعرفه أيضا بأنه بنية تراكمية تتشكل عبر أجيال متلاحقة"[2]، وبالتالي فهو خليط بين المعارف المتجانسة تشكلت تلك المعارف من جيل إلى جيل.

نحاول من خلال هذا المبحث أن نقوم ولو بشكل بسيط تحديد مفهوم الإسلام والتراث فعندما نقوم بتحليل التراث أو ما نقصد به السنة ومناقشتها على أوسع مدى منذ ظهور القرآن الكريم نقوم بملاحظة أمر مهم وهو أن كل الرسائل القرآنية تظهر لنا نفسها على شكل الحداثة "وقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كليا في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والوثنية والقمع والتعسف"، أي بمعنى آخر رميت كليا في ظلمات الجاهلية " أما التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئاّ إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاما من النصال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة ثم أصبح بعدئذ

[1] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص

[2] نصر الله حسين، التراث والحداثة بين الجابري وأركون، صحيفة هسبريس، 20 فبراير 2009، ص

التراث الإسلامي"[1]، وهنا يتبين لنا أننا لا نستطيع تحديد مفهوم التراث تحديدا مطلقا فهو تراث إلهي ولا يمكن للبشر أن يغيروا فيه من تلقاء أنفسهم ولكن عندما نقوم بدراسة التراث ومحاولة فهمه هل نقوم بدراسته نسبة إلى مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي؟ أم إعادة دراسته بصفته عملية أو سيرورة اجتماعية وتاريخية، صحيح أن التراث تشكل وانتهى به المطاف إلى كونه الإسلام ولكن من ناحية أخرى؟ لا تستطيع أن نذكر أن هذا الأخير قد عدلت وغيرت عن طريق البدع وأشكال الحداثة.

أول شيء في المقارنة الأولى مقارنة مثالية وتيولوجية نجد أن الخطاب الإسلامي قد توافق مع الحركات المدعوة إسلامية " وتتوافق بشكل أعم مع كل الخطاب الإصلاحي أو السلفي يرى هؤلاء أن الإسلام متضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضحه عليها الحديث النبوي وفسره أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وأن يكون بالتالي متولدا عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد "

ومن هنا نستنتج شيئا بسيطا وأن هذا لا يؤثر على أصحاب هذه النظرية على صلاحية قانونهم وهو كالتالي الإسلام = التراث الصحيح والموثوق ولديهم مفهوم أخر وهو " أن مجمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة المعترف بها من قبل الأمة بصفتها التراث الأكبر يرون أن كل ذلك يوضح ويمثل الإسلام الذي أراده الله وحده".

[1] محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، ط2، بيروت، 1996، ص19-20.

وذلك أن التراث ليس ظاهر لدين الحق في التاريخ بل هو قوة لتقديس الزمان وهذا التصور يعطي الأهمية لديناموا الروحي الخاص بالتراث وهذا يذهب على التصرفات التاريخية الاعتبار التاريخي.

هذا بالنسبة للمسار الأول، أما المسار الثاني فيمثل في عدم تحديد مفهومي الإسلام والتراث وتركهما مفتوحين لأن هذين الأخيرين خاضعان لتغير الزمان والمكان " أن مثل هذا العمل يعتبر جديدا كليا في الفكر الإسلامي، ذلك أنه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث النبوي بالطريقة التي كانت قد رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة "، ولكن الإسلام مع ذلك يتضمن عناصر تكوينية ثابتة وهي كالتالي:

1. النص القرآني والذي هو المصحف.

2. مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.

3. الفرائص القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

4. الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.

ولكن من ناحية أخرى نجد أن بعض المؤمنين قد عارضوا هؤلاء المراجع الأربعة من خلال استشهادهم بالآية التالية " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا " ومن خلال هذه الآية يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى قد بين لنا أنه أكمل لنا عقيدتنا ووهب لنا الإسلام دينا " لكن قراءة هذه الآية تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية، لنؤكد القول بأنه لا ينبغي الخلط بين التاريخية المقصودة هنا وبين الظروف العرضية المحضة أو المناسبات الخاصة بالوحي كما كان المفسرون الكلاسيكيون قد استخدموها تحت اسم أسباب النزول"[1]، فالوحي قد انتهى

[1] محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص21.

بموت النبي صلى الله عليه وسلم فهنا نجد أن التفسيرات ترجع إلى معايير أخلاقية وهنا نستنتج أن الإسلام يولد عن طريق إنتاج تراث حي.

المبحث الثاني:

مفهوم الظاهرة الإسلامية

المبحث الثاني: مفهوم الظاهرة الإسلامية

عندما نتأمل في الظاهرة الإسلامية نجد أنها لم تكن تسير في طريق مستقيم بل مرت بعدة مراحل مختلفة ومنحنيات كبيرة التي تمثلت وتشكلت على أنها مدارس الحالة الإسلامية.

ظهرت هذه الأخيرة في بداية القرن العشرين وسميت المدرسة الفكرية الحضارية أو الإسلام الحضاري، وقد أسسها الإمام محمد عبده وساهم في بلورتها رشيد رضا ومالك بن نبي.

وقد مرت هذه الأخيرة بالعديد من التجارب والتحديات فنجد أول شيء السياسة والسلطة في الظاهرة الإسلامية، وذلك بالنظر إلى نجاحها وفشلها " فحين يتابع بعض ما كتبه ويكتبه علماء علمانيون أو يساريون حول فكرة الدولة الإسلامية يلمس أول ما يلمس جهلا مفرطا بالإسلام كدين، وميلا فجا إلى التعاطي معه كحالة روحية فقط، وأحيانا كفكرة يرغم عليه من الناس الدفاع عنها فيها الحقيقة وأنهم يريدون استغلال قربها من الناس للوصول إلى السلطة"[1]

وهنا يبدو لنا أننا في حاجة كبيرة لقراءة أكثر وعي وذلك لفهم الثنائيات والمتمثلة في حياة البشر جميعا سواء في علاقتهم مع أنفسهم أم مع غيرهم (والمقصود به غير المسلمين أم مع الخالق).

الظاهرة الإسلامية بصفة عامة هي تعبير عن حالة الإنسان والمجتمع أو بصفة عامة حالة العالم ولديها علاقة تأثير وتأثر فيها تلعب دورا كبيرا في التأثير على مجموع الظواهر النفسية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفلسفية.

[1] ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل 11 أيلول وبعده، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 1425هـ، 2004م، ص07.

فهي ظاهرة تمثل عدة مجالات في الحياة الإنسانية، فمثلا نجد أن الظاهرة الإسلامية لها علاقة مع السياسة والسلطة في إطار نجاحها وفشلها " الدولة في الدين الإسلامي هي عامل مساعد على إنجاز هذه المهمة وليست العامل الوحيد بدليل أن بإمكان المسلم الملتزم أن يعيش حياة هادئة مطمئنة معقولة، وعلاقات مع الآخرين حتى في ظل دولة أكثر سكانها غير مسلمين أو دولة مسلمة لا تحكمها التشريعات الإسلامية"، فالدين الإسلامي الشامل لديه مهمة وهي عبارة أن ذلك الدين يهتم بالشأن الإسلامي ويكفل سعادته، وهذا الأمر لا يحدث إلا إذا طبق هذا الإنسان في حياته قانون صلة مع الآخر وهذا الجزء مهم جدا لأنها من التعاليم التي أمر بها الخالق لإسعاد الناس، ففي التجارب الإسلامية: " من الضروري القول أن الإسلاميين لم يكونوا الوحيدين الذين فشلوا في تجارب الدولة بل أنهم أقل الفاشلين قياسا بأصحاب الفكرة القومية أو العلمانية أو حتى اليسارية نظرا لأن تجاربهم لا تزال محدودة"[1]، والمعنى من ذلك أن هناك الكثير من الدول فشلوا في تجارب الدولة أمثال طالبان حتى ولو أنها ليست تجربة حقيقية وإيران التي لا زالت تعيش تجربة متناقضة.

فلو نظرنا إلى منبع قصة الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي لو استنتجنا أن أول بداية لها كانت منطقية لحد ما " فهي أولا برزت في مصر ومصر كانت ولا زالت واحدة من أهم الدول المؤهلة لقيام دولة حقيقية قادرة على البقاء في حال توفرت الإرادة اللازمة، ومصر قبل ذلك كانت المحطة الأولى في سياسة التخريب ونزع الهوية الإسلامية عن المجتمع والدولة في العالم العربي والإسلامي"[2]، وهنا يجب علينا الإشارة إلى أن الحكومات في قرون خلت كانوا ذوي عدل وعلم لأن مرجعية الدولة كانت نابعة من الإسلام بغض النظر عن فساد الحكم أو عدله.

[1] ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل 11 أيلول وبعده، مرجع سبق ذكره، ص7-8.

[2] نفس المرجع، ص12-13.

المشكلة التي حلت في السياسة هي العلمنة " قد فرضت تلك العلمنة لسطوة الخارج الاستعماري وخضوع الحاكم أو قناعته، ما دفع بعض دعاة العودة إلى الأصول إلى الانطلاق من مسألة السلطة كقاعدة أساسية يصعب من دونها إعادة المرجعية الإسلامية للمجتمع والدولة"

فقد أجبرت العلمنة بسبب تحكم الاستعمار أو بمعنى آخر بسبب جبروت الحاكم وهذا قد جعل للدعاة نظرة مغايرة وهي الرجوع إلى الأصل وإعادة النظر إلى المرجعية الإسلامية ومنحها الأولوية عند الكثيرين، لأن المسلمون وجدوا أنفسهم أمام علمنة مفروضة من الغرب. وقد حاول البعض من قبل التفريق بين الظاهرة التوراتية والإنجيلية وبين الظاهرة اليهودية والمسيحية وهذا الأخير عند الغرب، ونحن هنا سنحاول التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فهناك فرق واضح بينهما وهذا التمييز حصل عند العلماء والمفكرين لاسيما علماء اللاهوت الذين اهتموا بالحفاظ على أصول الإيمان، ونحن هنا نرى أن الظاهرة القرآنية تختلف اختلافا كبيرا عن الظاهرة الإسلامية وذلك من خلال الشروط اللغوية والسيمائية والتاريخية لنشأتها " نجد أن من السهل تبيان أن الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية، إنما لا نقصد بالاختلاف هنا التفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز وإنما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها عمليا"، والمعنى من ذلك أن المجاز يلعب دورا كبيرا في تشكيل الخطاب القرآني، أما بالنسبة للناحية السيمائية قد نجد أن الخطاب القرآني مركب تركيبا كليا وذلك عن طريق مخطط من أجل التواصل وتوصيل أي شبكة " نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه أي الله والله يتواصل مع مرسل ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلسة في آن معا هو محمد إنه مجرد ناقل للوحي"[1] فالخطاب القرآني هو

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص72.

عبارة عن وسيلة نقلت لنا من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كل قول قاله الله سبحانه وتعالى.

أما بالنسبة للناحية التاريخية فنلاحظ أن الآيات القرآنية قد تعرضت طيلة عشرين عاما للممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية " ففي الوقت الذي كان فيه الشيء يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عملية ومشروعة، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متناهية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله" فقد محيت التواريخ والأسماء والأماكن والعلم والأحداث الفردية من الآيات وذلك بسبب نزع الصفة التاريخية فالقرآن يؤسس وعيا خاصا بالعالم والتاريخ والهدف من ذلك إدراك المؤمنين بالعالم والتعبير عنه.

ولكن الأمر يختلف اختلافا كبيرا بالنسبة للظاهرة الإسلامية " فبعد موت النبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة ترسخ وعيا في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، إنه يصبح بالتدريج مكانا ثابتا للإسقاط ومرجعا يرجع إليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السيمائية والأخلاقية والشعائرية والقضائية"[1]، فهذه المعايير ينبغي أن تتحكم بفكر كل مسلم وممارسته وهناك أنواع من التصورات والمفاهيم والأفكار كانت تظهر في المراكز الحضارية الجديدة وهي دمشق بغداد والبصرة، ومن هنا يمكن القول أننا انتقلنا من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية على صعيدين المتمايزين المترابطين في آن واحد وهما:

1- " صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل أو الدمج الإيديولوجي للجماعات والمجتمعات" والمعنى من ذلك عن طريق دمجهما داخل الأمة الإسلامية والإمبراطورية الإسلامية

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص72-73.

2- " صعيد الانجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية" وهنا نجد أن في كلتا الحالتين الإسلام هو عامل التعبير والتحول وذلك عن طريق تحول عوامل وأشياء خارجية.

ومن هنا نجد أن الظاهرة الإسلامية قد ركزت على ثلاثة مسائل بمنهج النظر والذي يحاول أن يبين لنا كيف ننظر إلى الظاهرة الإسلامية أو بدقة أكثر كيف ننظر إلى الظاهرة ونحن خارجها وكيف ننظر إلى الظاهرة ونحن داخلها في تفاعلاتنا وفي تحولاتنا وفي آثارها وفي حاضرها وفي ذاكرتها الحضارية والمستقبلية، نحن إذا في منهج نظر غاية في الأهمية يجب أن نتعرف عليه وذلك عن طريق تلقي المفهوم تلو الاخر حتى ولو كان ذلك المفهوم من ثقافة أو حضارة أخرى، ونحاول الترويج لذلك المفهوم بشكل من الأشكال ونحن للأسف نأخذ بتلك المفاهيم دون مراجعة ودون محاولة نقدية، ثم نحاول الانتقال إلى مسألة أخرى في الظاهرة الإسلامية وهي كيف يحدد الإدراكات والتصورات لهذا العالم وهذا أيضا من المسائل المهمة في الظاهرة الإسلامية، ومن ثم يكون منهج النظر منهج عدل ومنضبط ومنهج استقامة علمية لا يحاول أن يتقمص هذه الظاهرة أو يتعامل معها ضمن التحيز فيها ولها أو ضدها أو عليها.

إذن نحن أمام موضوع مهم عندما يتعلق الأمر بالظاهرة الإسلامية والتعرف على منهج النظر المتعلق بها وزوايا النظر المختلفة التي تتعلق بالتعامل والتفاعل مع هذه الظاهرة.

فالظاهرة الإسلامية كما قلنا سابقا قد عبرت لنا عن حالة الإنسان والمجتمع ككل أو بالأحرى قد قامت بالتعبير لنا عن حالة العالم.

فيرى أن الظاهرة الإسلامية لها علاقة تأثير وتأثر، لعبت دورا كبيرا في جل الظواهر سواء كانت نفسية أو اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية.

المبحث الثالث:

دور علوم الانسان والمجتمع

في دراسة الإسلام

المبحث الثالث: دور علوم الانسان والمجتمع في دراسة الإسلام

لقد أصبح مفهومي العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية من أكثر المفاهيم التي تثير جدلا واسعا في المجال الثقافي والعلمي فقد استخدما هذين الأخيرين في الكثير من الجماعات والكليات في العالم، وقد أصبحت هذه العلوم بديهية ورسمية لدى الكثير من الجمهور بما فيهم الطلبة بصفة خاصة.

ونظرا لأهمية هذه العلوم أصبح هناك تغيير كبير في حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية (الإبستمولوجية) بشكل جذري.

والمقصود هنا أنه أصبح هناك خلط بين الصورة الجديدة والابتكارية لهذه العلوم وصورتها القديمة التي لا تزال تحمل نفس الاسم وهو اسم العلوم الإنسانية والاجتماعية.

" صحيح أنه لا يبطل كل شيء في علم من العلوم دفعة واحدة وبشكل لا مرجوع عنه، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن هناك فرقا شاسعا بين علم التاريخ بصورتيه التقليدية المرتكزة على دراسة الوقائع والأحداث والتاريخ الاقتصادي الذي لا يزال يمارسه الكثير من الأساتذة والباحثين في المجال الإسلامي وبين التاريخ الجديد بالصيغة التي تمارسه عليها في فرنسا من مدرسة الحوليات"[1] والمعنى من ذلك أن هناك فرقا كبيرا بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة عليه في مجال الدراسات العربية " والتي خلعت عليها كلمة اللسانيات تجاوزا وبين اللسانيات الحديثة والقفزة الهائلة التي حققتها مؤخرا"، يضاف إلى ذلك الفرق الواضح بين العلم الاجتماعي البدائي والوصفي " الذي لا يستحق تسمية علم الاجتماع وفي الطموحات التحليلية والنقدية والتفسيرية الكبرى للعلوم الاجتماعية الحديثة، فالفرق بين هذه العلوم التقليدية والعلوم الحديثة لا يخص فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما يمثل طفرة نوعية أو معرفية كبرى" ومنه نرى أن السبب بقولنا أن هذه القطيعة تبدو جذرية

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص87.

بين الباحث المتموضع في منطقة ما والدليل على ذلك هي تلك الدلالات بين الباحث الذي وضع في منطقة ما وهناك نوعين من الباحثين " الباحثين التقليديين (الاستشراق الكلاسيكي مثلا) يستنفذون كل جهودهم في جمع الوقائع والأخبار دون أي تحليل تفكيكي" والمعنى من هذا أن الباحثين التقليديين استنفذوا كل طاقاتهم الفكرية في جمع الأخبار دون أن يشيروا إلى النظرة التفكيكية لذلك الخبر.

وعلى عكس من ذلك نجد فئة أخرى من الباحثين الذين كانوا مهتمين جدا بدراسة النقدية " في حين أن الآخرين يستميتون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية والتفكيكية النقدية" والمعنى من ذلك أنه هنالك فئة أخرى، تلك الفئة التي تهتم بجمع الوقائع وهم أصحاب النظرة النقدية " سوف أضرب مثلا على ذلك عشته شخصيا، كنت قد حاولت في السابق تقديم دراسة ألسنية وسيمائية دلالية لسورة الفاتحة لكي أبين بالضبط مدى القطعية الابستيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه كل التفسير الإسلامي الكلاسيكي وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم اللسانيات والسيمائيات الحديثة"[1] وعند دراسة دلالة سورة الفاتحة وجد أن العديد من الزملاء المسلمين اكتفوا فقط بقراءة النص على حجة أنهم لم يجدوا شيئا جديدا بالقياس إلى التابير التفاسير الكلاسيكية.

وهذه المجادلة التي حدثت هي نتيجة عملية ومع المعارف التي ورثوها في محك النقد.

وهنا يمكننا القول أننا إذا أردنا تطبيق علوم الانسان والمجتمع في الإسلاميات كما سموه المستشرقون (أي العلوم الدينية لدى المسلمين) فإننا نواجه الكثير من الصعوبات والمقاومات وتلك المشاكل تكون في الجانب الإسلامي بمعنى فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة " والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع ذو عملية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص88.

يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينيا ونظاما من العقائد واللاعقائد (الإيمان/ اللإيمان)، وهنا نجد أن الصعوبة لم تعد فقط عقلية أو فكرية وإنما هي عاطفية" فهنا تكون للمسلمين حق أنه لا يمس الإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان.

أما بالنسبة للمستشرقون أو علماء الإسلاميات فهم يفكرون وراء " ما يقوله المسلمون أنفسهم" وهذا من أجل الإبقاء على الموضوعية في بحوثهم.

ثم بعد ذلك يمكننا الانتقال إلى خطاب الثورة الإسلامية " لكي يضيف حاجز المراقبة السياسية المتشددة والضغط السوسيولوجي (العددي) الهائل إلى تلك المقاومات والاعتراضات المعهودة لرجال الدين المحافظين الذين يدافعون عن قيم الإيمان المهددة"[1]، فالإسلام يشمل بصفة عامة رأيهم حول أبعاد الدين والدنيا والدولة ويقوم فرع الشرعية على الأنظمة والسلطات السياسية.

ولهذا فإن الدراسة النقدية في هذا المجال هي زعزعة وتحلل لأركان هذه السلطة.

فعندما أراد أركون أن ينقذ العقل الإسلامي كان يحاول بصفة مباشرة أن يكشف عن الحقائق وأن يفرق لنا بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، وهذا من أجل أن يقوم بمقاربة نقدية، وذلك من حيث المنهج ومن حيث التحليل.

وقد تشكلت المعرفة بالنسبة لأركون حول ثلاثة محاور رئيسية: وهي الأسطورة وعلم التاريخ النقدي، والنقد الفلسفي، وهذا من أجل إعادة قراءة التاريخ الإسلامي في ضوء العلوم الإنسانية الحديثة.

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مرجع سبق ذكره، ص89.

فنجد مثلا في التفكير الأسطوري " أن المعرفة الأسطورية مخصصة عموما لدراسة الأساطير الإغريقية واللاتينية"[1]

ولكن أديان الوحي قد رفضت رفضا تاما أي معرفة بوجود المعرفة الأسطورية، فنحن أمام معرفة علمية وعقلية التي تفصلنا بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الخاطئة.

أما بالنسبة لعلم التاريخ فقط تحدث عنه أركون كونه أنثروبولوجية تاريخية للإسلام فأراد أن يخرجه إلى مجالات واسعة بدل حصره في مجال واحد وضيق، فهذا يدل على إمكانية فتح البحث العلمي في عدة مجالات.

وهنا يمكننا الإشارة إلى النقد الفلسفي، وهذا يأتي بعد تجميع المعلومات " هي تفرض باستمرار من أجل كبح جماع التجاوزات الدوغمائية والإيديولوجية وإرادات القوة والهيمنة هاتان العمليتان هما: تدريس التفكير المتعالي من أجل تشكيل دائرة مثالية من التواصل كما أنها تجبر كل حكم أو رأي متزن أي أخلاقي على الخضوع لامتحان الصلاحية أو عدم الصلاحية"[2]، والمعنى من ذلك أننا نقوم بجمع جل المعارف ثم نمشي معاكسين لها من أجل الوصول إلى معرفة نقدية حقة.

وهنا نجد أن محمد أركون قد وضح لنا المحاور الثلاثة الأسطورة وعلم التاريخ النقدي والنقد الفلسفي لهدف واحد، وهو إعادة قراءة التاريخ الإسلامي ودراسته ودور العلوم والمجتمع فيه.

[1] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مرجع سبق ذكره، ص49.

[2] نفس المصدر، ص48.

ملخص الفصل الثاني:

كاستنتاج عام حول الفصل الثاني نجد أننا تطرقنا إلى ثلاثة مباحث أساسية، أولها مفهوم الإسلام والتراث ثم الانتقال إلى المبحث الثاني هو الظاهرة الإسلامية، ثم الانتقال إلى المبحث الأخير هو دور العلوم والمجتمع في دراسة الإسلام.

في بداية الأمر حاولنا الإشارة إلى تاريخ الإسلام المعاصر والوقوف على أهم مراحله فلا يمكننا القول بفكر إسلامي إلا بالإشارة إلى تاريخه، وهذا عن طريق دراسة الظواهر التاريخية والثقافية للفكر الإسلامي في مختلف مراحله.

وكان لأركون نظرة مغايرة مختلفة تماما حول مفهوم الإسلام، فعندما قام بدراسته دراسة تأويلية وجد أن النص القرآني نصا مقيدا وهذا ما أشرنا إليه سابقا.

ثم قمنا بالإشارة إلى التراث وهنا يتجلى في أذهاننا سؤال مهم وهو: ما هو التراث بالنسبة لمحمد أركون؟ وقد قمنا بتفسيره وتحليله في هذا الفصل.

أما بالنسبة للظاهرة الإسلامية نجد أنها مرت بعدة مراحل مختلفة تشكلت على أنها مدرسة تقوم بدراسة الحالة الإسلامية.

فهي تعبر عن حاله الإنسان والمجتمع بصفة عامة، وقد حاولنا التطرق إلى التفريق بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية، وهذا التمييز كنا عند علماء اللاهوت.

ثم بعد ذلك قمنا بالإشارة إلى دور علوم الإنسان والمجتمع في دراسة الإسلام والمعنى من ذلك التطرق إلى دور العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في الدراسة الإسلامي

الفصل الثالث:

تحليل ونقد العقل الإسلامي

الفصل الثالث: تحليل ونقذ العقل الإسلامي

توطئة للفصل الثالث:

بنى أركون مشروعه الفكري على نقد العقل الاسلامي، ولقد اعتبر من بين أبرز الباحثين في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

إنه باحث ومفكر جزائري، وقد رأى أن هناك أشياء وقضايا لم يسلط عليها التحليلات النقدية حتى نميز أين هو العقل الذي يحترم جميع ما ينطق به البشر "الإنسان"، وقال أن استعمال الفكرة الإسلامي كوسيلة إيديولوجيا أكثر مما هي وسيلة علمية وقال أنه اكتشف طغيان الإيديولوجيا وطغيان التيار الذي يبحث عن الهوية ويبني هذه الهوية بوسائل منتولوجيا وإيديولوجيا، رفض أركون القراءتين الإيمانية والتاريخية الاستشراقية للقرآن.

وإقترح منهجية جديدة هي قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيمائية والنقدية.

وقد واجه أركون في مشروعه الفكري العديد من الانتقادات منها أنه اتهم بأنه يريد نزع القدسية من النص الديني وقد اتهمه بعض المفكرين بالملحد، وفي مقابل ذلك نجد أنه انحاز له العديد من المفكرين في تجربته الفكرية.

وكما قلنا سابقا قد كتب أركون أكثر مؤلفاته باللغة الفرنسية، أبرزها قراءات في القرآن وحين يستيقظ الإسلام، ورغم هذا إلا أنه حصل على العديد من الجوائز والأوسمة العالمية.

وفي هذا الفصل سنحاول التطرق إلى أهم النقاط التي وضعها لنا أركون في هذه نقده للعقل الإسلامي.

المبحث الأول:

الرؤيا التفكيكية للعقل الإسلامي

المبحث الأول: الرؤيا التفكيكية للعقل الإسلامي

عندما قام أركون بتحليله وتفكيكه للعقل الإسلامي وجد أن هناك انقطاع لهذا الأخير وتمثلت في ثلاثة مراحل: تلك المراحل مثلتها فئات اجتماعية مختلفة فنجد على سبيل المثال في المرحلة الأولى: " مجموعة من الأدباء الذين يحرصون على سلامة الدولة التي تتوقف عليها أكثر من حرصهم على الحقيقة.... ونحن لا نجد فيها علم كلام ولا فلسفة ولا حتى مذهبا أخلاقيا منهجيا إلى حد ما ولكن تمة كما هي الحال منتخبات الفترة المدرسية، نظاما ضمنيا دقيقا يوجه مسيرة الفكر..."[1] قد ميز أركون هذه المرحلة بأنها يغيب العقل فيها وبالتالي لا وجود للفلسفة فيها ولا يعلم الكلام.

أما بالنسبة للمرحلة الثانية، فقط أعطاها طابع فكري نشيط أو بمعنى آخر نشاط الفكري العربي وهم فئة " من العلماء المدرسون الذين يمكن لهم في الوقت ذاته أن يمارسوا وظيفة رسمية ولا سيما وظيفة القاضي"[2] وفي هذه المرحلة كان لأركون نظرة مغايرة تماما وقد انتقد في هذه المرحلة البرامج التعليمية لأنها مقيدة فقط بالشرح والتعليق، ومن هنا وجهت النظام التعليمي إلى نظام محافظ لا ينتج وليس نظام إبداعي.

وفي الأخير انتقل لنا إلى المرحلة الثالثة وهي مرحلة النشاط الفكري، والذي حاول فيه محمد أركون إبراز " الطرق الدينية التي تحتوي الجماهير الشعبية، والرئيس المؤسس لكل

[1] محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، د ت، ج3، ص160.

[2] محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص122-123.

طريقة يفرض ذاته بمعرفته الدينية، وهذا الرئيس الموهوب روحيا يغذي أمل الجميع إذ يتقدم لهم على أنه الشفيع المقرب بين الله ورسوله"[1]، وهنا يأتي دور السلطة الدينية التي استعملها الرؤساء وأصحاب الكراسي استغلالا سلبيا من حيث المحاولة للسيطرة على الفكر الجماهيري وبهذا أصبح نشاط الفكر متحكم من طرفين الدينيين وهما الفاعلين فيه.

قراءة أركون للنص الديني:

يرى أركون أن الهدف الأساسي الذي يسعى الوصول إليه من خلال دراساته النقدية للتراث الإسلامي أو بصفة خاصة دراسته للنص القرآني، أن هناك أزمة بين الإيمان والمعنى فيرى على أنها " مهمة صعبة لم يتم التهيؤ لها من قبل الفكر الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، على عكس ما حدث بالنسبة إلى المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية، والتي كانت قد أجبرت على أن تستوعب كل الاعتراضات والمعرفة العلمية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن والتاسع عشر"[2]

وكان هدف أركون من خلال ذلك هو إعادة صياغة أشكلة مفهوم الوحي وذلك لسبب مهم وهو إخراجه من مفهومه الضيق إلى مفهومه الواسع.

يرى هذا الأستاذ بأن هناك عدة مشاكل تتخلل الدين الإسلامي، بحيث أبدى رأيه حول هذا الموضوع " عدة صعوبات تواجه قراءة النص القرآني قراءة علمية نقدية، ربما من

[1] محمد أركون، الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص124.

[2] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص109

أهمها تلك التي لها علاقة بالمكانة اللاهوتية والوظيفة المعرفية والنفسانية التي يمثلها القرآن" وهي جعلت من القرآن المكانة العليا فهو " الرهان الأقصى والهبة العليا المطلقة، وسلاح الكفاح ومصدر الأمل والملجأ الذي لا يعوض في الأوقات الحرجة"

ومن جانب آخر يحاول أركون أن يلفت انتباهنا من خلال إعادة القرآن، وهو يرى أن العرقلة التي تكون في الكتاب المقدس هو استغلاله إيديولوجيا.

المبحث الثاني:

نقد أركون للعقل التنويري

المبحث الثاني: نقد أركون للعقل التنويري

حينما تهافت العديد من الأصوات على نهاية براديغم الحداثة وتنشر بظهور براديغم آخر جديد، " اعتبر أركون أن هذا الذي نعيشه اليوم من عولمة ليس في واقع الأمر إلا مظهرا من مظاهر الحداثة وامتدادا لمشروع الحداثة ذاته"[1]

ومن يقصد مواصلة الوظائف التاريخية التي أتت بها سابقا ولكن بشكل أكبر، بمعنى مع التوسع فيها.

والمقصود هنا بالحداثة على أنها " موقف فعلي وتوتر روحي معين قد يوجد في أقدم العصور ولدى كل الشعوب"[2] وهنا يجب علينا وضع خطوط معينة بين الحداثة وما بعدها وهذا الحد الذي نقوم بوضعه هو إشارة لبداية شيء آخر جديد ومختلف تماما " ليس حدا فاصلا يعلن عن نهاية ولكنه حد ينبئ عن بداية أخرى لها امتداداتها وبعدها الجديد"[3]

وبهذا يكون رأي أركون أن الحداثة هي مشروع لم يكتمل بعد، وهذا القول يقوم بتفكيرنا بقول هابرماس.

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص140.

[2] نفس المرجع، ص140.

[3] نفس المرجع، ص141.

يدعو أركون إلى أمر مهم وهو نقد معطيات الحداثة " وهو ما يجعله لا يقيم فصلا بين الحداثة وما بعدها، لأن ما اصطلح عليه بمرحلة ما بعد الحداثة هي في نظره ليست إلا الحداثة ذاتها" ولكن هذه الحداثة قد قامت بتوسيع دائرة مكتسباتها.

ومن بين أهم المعطيات الأساسية التي سجلتها الحداثة الغربية في أواخر مراحلها " أنها فقدت عصارتها ونبضها الأول ومعناها الأصلي في الوقت الذي تخلت فيه عن شرطها الإنساني الذي شكل مشروع وجودها وحادت عن الأهداف والغايات المثلى التي أعلنتها أول مرة"[1] وهنا قصد أن الحداثة لم تصبح قوة للتحرير وإنما صارت وسيلة للشعب ذو الاضطهاد والظلم والطغيان بل أكثر من عبودية وقمع.

ويرى أركون أن الحداثة لن تستعيد بعدها الروحي والإنساني إلا من خلال " بلورة ميثاق أخلاقي لما ينظم هذه الفوضى الشاملة أو الحرية الشاملة التي تسبح فيها الحداثة"[2] وهذا من خلال وضع مجموعة من القواعد والقوانين من أجل تنظيم هذه الفوضى الكبيرة لكي نستطيع تهدئة الوضع من القلق والخوف والارتباك الذي هو فيه.

ومن هنا نرى أن مشروع الحداثة الذي يهدف إليه أركون هو مشروع إنساني بالدرجة الأولى " باعتبارها المقابل الضدي لما ينعته بالحداثة التكنولوجية المصرفية التي ساهمت في تهميش كل الأنبياء والقديسين واللاهوتيين والفلاسفة والفنانين والشعراء والأبطال التاريخيين

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءة في مشروع أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص141-142.

[2] نفس المرجع ، ص142

الذين عاشوا في الماضي"[1] فهؤلاء المفكرين يعتبرون هم من قدموا خيرا للبشرية وذلك من خلال تصحيح إرادة المعرفة بحيث يرون أن المعرفة الهادفة هي المعرفة التي تكون خادمة للإنسان لا معرفة السيطرة والاستغلال والهيمنة.

فأركون يرى أن هذه المعرفة لا تأتي إلا بالإدخال الفعلي الفلسفي والقانوني بحيث " أن الحداثة المستقبلية ينبغي أن تكون إنسية روحية في آن واحد أو لا تكون" وعلى حسب ما نعيشه اليوم من تدهور في القيم وانهيار القناعات هي مجرد خطابات، إما أن تكون عدمية أو نفعية.

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءة في مشروع أركون الفكري، مرجع سبق ذكره ، ص143.

المبحث الثالث:

نقد أركون للعقل الإسلامي

المبحث الثالث: نقد أركون للعقل الإسلامي

أ- الإجماع والأرتودكسية:

يعرف الإجماع بصفة عامة من قبل المسلمين فقط مشوا على آثارهم المستشرقون وقالوا بأنه أصول القانون الديني.

فيرى المسلمين بأن الإجماع هو مسألة من مسائل العقيدة والقانون في نفس الوقت.

كما أنه يشكل علامه الأرتودكسية التي ترسخ وحدة الأمة.

في بداية الأمر نجد أن النقد التاريخي اهتم بخاصية الإجماع بحيث انتبه على أنها " ناتج عن سيرورة اجتماعية وثقافية وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر، تحت ضغط الإكراهات الإيديولوجية والضغوط السياسية والانظمة المعرفية التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق وشامل"[1]

والمقصود هنا أننا لا نكتفي بأن نأخذ بالإجماع الذي يكون عن طريق العقائد وأنواع السلوك الأرتودكسية التي تلزم كل الأمة.

وإنما علينا النظر إلى جانب آخر وهو توضيح الشروط العارضة والتعسفية والخيالية التي أدت إلى تحقيق الإجماع.

[1] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1991، ص778.

فنجد على سبيل المثال المجتمعات الخاضعة لظاهره الوحي تختلف عن المجتمعات التي لم تعرفها.

ومن هنا يمكننا البرهنة على ذلك من خلال أن الأرتودكسية المعاشة من قبل المؤمنين هي صفة ممارسة للعلم المنصوص عليه من قبل الله، " إن ممارسات التفسير الإسلامي التقليدي مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقي والضعف، وهذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث ونحن إذا نقف بآراء هذه الثغرات والنواقص نجد أنفسنا مدعوين كما قلنا سابقا إلى الانتقال للمرحلة التالية من البحث عن طريق طرح الأسئلة"[1] وفي هذا السياق نجد الأسئلة التي طرح بمثل هذه المواضيع هي كالتالي: ما هو النظام المعرفي الذي يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الإسلامية والعلوم الملحقة كعلم أسباب النزول والناتج والمنتوج والأخبار والنحو والخطابة وعلم المعاني، وهنا نلاحظ سبب كره المفسرين لكل ما هو غير يقيني وغير مؤكد أو بمعنى آخر كل ما هو غامض.

يمكننا القول هنا أن الأرتودكسية: " تصبح عندئذ حقلا شاسعا للبحث التاريخي وذلك إذا ما اعتبرنا أنه منذ تثبيت القراءات والحلول التفسيرية من جهة أولى... ومنذ التطور الذاتي والمتناقض للمذاهب الفقهية الأساسية من جهة أخرى"[2] وهنا نرى أن المواضيع

[1] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص89.

[2] نفس المرجع، ص 90.

المطروقة والرؤيا التاريخية للفكر الإسلامي لم تسلم إلى بعد أن تصبح قوالب دوغمائية جامدة.

نقد العقل الإسلامي:

في نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون هناك شرط أساسي لتأسيس الحداثة في العالم العربي الإسلامي، فقد قال أركون موضحا " عندما أدعو إلى نقد العقل الإسلامي فإنما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متسارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات وخارجها"[1] وذلك لهدف هو تحرير العقل الإسلامي من ما نسميه بالمقدس " كما أن نقل العقل الإسلامي يتطلب أيضا نقد القراءات المختلفة للنص الديني، التي تعتبر أن الحقيقة العلمية معطاة بشكل قبلي وموجودة كاملة في مكان ما وفي زمان ما يكشف عنها من حين إلى حين ودفعة واحدة"[2] وهذه الحقيقة علينا اكتشافها من خلال النص بدل البحث عنها في الواقع.

وهنا نستنتج أن العقل الإسلامي مرفوع لأنه عقل موضوعات بالدرجة الأولى لا عقل معرفة بها " ونقده التي تحد من حرية الفكر ورد الاعتبار بالمقابل لما يصطلح عليه بالعقل

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءة في مشروع أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص144.

[2] نفس المرجع، ص144.

الاستطلاعي الاستكشافي (La Raison émergente) كي يمارس دوره في إعادة الكشف والتعرف على ما منع التفكير فيه"[1]

فالعقل الاستطلاعي يحرر الفكر من الهيمنة والسطوة، وتلك السطوة هي سطوة العقل دوغمائي سكولائي.

أركون حاول في نقد العقل الإسلامي تغير جل الأطر الفكرية " يعني في المقام الأول تحرير العقل الإسلامي من الأغلال والقيود الدغمائية التي تسجنه وتحد من قدراته على الحركة والفعل، والتي أصبحت تشكل نوعا من المسلمات المعرفية الضمنية التي توجه المسلمين في قراءتهم وكتاباتهم لتاريخهم"

وهو يحاول تحرير العقل الإسلامي من تلك القيود الدوغمائية التي لا زالت تكبله إلى اليوم.

وبمشروعه الفكري نقد العقل الإسلامي تصبح الطريق سهلة نوعا ما لتأسيس مشروع حداثة إنسي روحي، ولكن لا يأتي هذا المشروع إلا في وجود بعدين " الأول: هو استدماج البعد الإنسي والإنسية التي يدافع عنها أركون هنا خلاف الإنسية الشكلية التي لا توازن بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة والسامية، وبين الممارسات السياسية التي تجري على أرض

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءة في مشروع أركون الفكري، مرجع سبق ذكره ، ص144.

الواقع"[1] وهنا يقصد الفلسفة التي تبنى على احترام الإنسان باعتباره أغلى شيء في هذا الوجود.

أما بالنسبة للبعد الثاني وهو " رد الاعتبار لمكانة العقل الديني في أي مشروع للحداثة بعد أن تم تهميشه من طرف العقل العلماني، هذا الأمر يتطلب في نظر أركون الجمع بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا"[2]

ومن هنا نستنتج أن أركون كان يهدف إلى علمانية منفتحة تكون على الأقل مستوعبة لمكاسب العقلانية للحداثة " من دون أن تلغي من حسابها البعد الديني الذي ينبغي أن يشكل مكونا أساسيا في برنامجها وهكذا على الأقل نستطيع تحقيق ديمقراطية في بعدها الإنساني.

[1] عبد الإله بلقزيز، قراءة في مشروع أركون الفكري، مرجع سبق ذكره، ص145.

[2] نفس المرجع، ص146.

ملخص الفصل الثالث:

حاولنا الإشارة في هذا الفصل إلى اهم النقاط التي تمثلت في نقد العقل الإسلامي وقد تطرقنا فيه إلى ثلاثة مباحث أساسية، المبحث الأول الرؤيا التفكيكية للعقل الإسلامي ونسب انقطاعه ثم في المبحث الثاني نقد أركون للعقل الإسلامي، ثم في المبحث الأخير حاولنا الإشارة إلى طريقة تحليل وتفكيك أركون للنص الديني.

ونجد هنا هذا الفكر الذي خالف القواعد والقوانين التي اعتمدنا عليها من خلال تحليله وتفكيكه للعقل الإسلامي، فرغم موجات النقد التي وجهت إليه إلا أنه بقي مدافعا عن رأيه رغم الانتقادات التي وجهت إليه.

حاول أركون أن يعطينا نظرة مغايرة حول العقل الإسلامي، ورأى أن نقده هو أمر طبيعي كما نقده الكثير من الفلاسفة، بما فيهم هيغل وهذا من أجل التحرر مما نسميه المقدس وهنا لم يقصد التحرر بشكل نهائي وإنما يجب أن يملك كل مفكر أو باحث في هذا المجال نظرة مغايرة، تلك النظرة تكون بصفة أولى نظرة نقدية.

فقد قام أركون بدراسة محتوى هذا التفكير فقد تناول في مشروعه نقد كل التراث الإسلامي بما فيه القرآن الكريم والسنة النبوية.

وفي هذا الفصل حاولنا أن نعطي أهم النقاط التي تطرق إليها أركون في نقده للعقل الإسلامي.

الخاتمة

الخاتمة

نستنتج أن أركون كان يهدف لأمر مهم من خلال نقده للعقل الإسلامي، هو تحريره من المقدس فقد تبنى هذا العالم مشروعا ضخما وسماه بمشروع نقد العقل الاسلامي، وقد دخل في صراع فكري بسبب هذا المشروع، بل دخل في معركة فكرية والسبب أنه كان يهدف إلى تفكيك المقدس.

والأمر الذي تميز به محمد أركون هو أنه لم يفصل بين الحضارات الشرقية والغربية بل حاول فهم كلا الحضارتين بموضوعية ودون ادخال الجانب الذاتي، فقد قام بانتقاد المستشرقين الذين تبنى أفكارهم في البحوث على الشكل الذاتي، فقد اهتم هذا الأخير بالعديد من المجالات الفكرية الإسلامية بما فيه مجال علم العقيدة، وحاول فيه فهم أصول الإيمان واهتم أيضا بمجال علم التفسير وقد برز نفسه في مجال آخر وهو مجال علم الحديث.

ونرى أن القراءة الأركونية للقرآن هي قراءة تحليلية وتفكيكية ونقدية وقد وضع لها شروط وقوانين وأهم شرط لدى أركون هو نزع القداسة من القرآن الكريم والتعامل معه وفق المناهج فقد اعتبر محمد أركون من بين أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن الخصائص التي تميز بها الفكر الإسلامي هو التوازن بين الثبات والتطور والثبات يدل على الخلود، والمرونة تدل على التطور.

ومن هنا نستنتج أن المشروع الأركوني المعنون بنقد العقل الإسلامي من بين أكبر وأهم المشاريع الفكر التي نالت حظها من الدراسات بين العلماء والمفكرين.

فقد أصبح مشروعه مشهورا بين الأوساط الثقافية ولا سيما فيما يخص مجال علوم الإنسان والمجتمع.

فعلى أي مفكر يبحث في المجال الإسلامي أن يأخذ من معين تراث محمد أركون.

وأنا في هذا البحث حاولت الوقوف على أهم النقاط الأساسية في نقده للعقل الإسلامي، محاولة في بداية الأمر النظر إلى طبيعة التفكير هذا الباحث، تم ثم قمنا بتحليله فكريا.

وقد رأينا في هذا البحث أن دارسي محمد أركون انقسموا إلى فئتين المؤيدين والمعارضين، ونحن حاولنا التطرق إلى أهم الأفكار التي بنى عليها مشروعه الفكري فقد تناول نقد كل التراث الإسلامي بما فيه القرآن الكريم والسنة النبوية.

وكرأيي الخاص بهذا المشروع: استنتجت أمرا مهما وهو جرأة أركون الفكرية، فرغم أنه اتهم بالإلحاد بسبب هذا المشروع إلا أنه ظل متمسكا بفكره.

وشخصيا أرى أن المشروع الأركوني ليس كفرا أو إلحادا وإنما كان يحاول أن يبين لنا أن نتحرر من المقدس لكي يتحرر فكرنا.

وفي نهاية الأمر ليس بوسعي القول إلا أن يكون هذا البحث قد نال إعجابكم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1432هـ/ 2002م.

2. الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

3. جمال سلطان، الغارة على التراث، مكتبة السنة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، رمضان 1410هـ/ أبريل 1996م.

4. حسني زينة، العقل عند المعتزلة، تصوير العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978م.

5. محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، د ت، ج3.

6. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، ط2، بيروت، 1996.

7. محمد أركون، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر من فصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساني، بيروت، لبنان، ط2، 1995م.

8. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت، 1991.

9. محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.

10. محمد بن عبد الرزاق بن علي الرضواني، مختصر القواعد السلفية في الصفات الربانية، مكتبة سلسبيل، القاهرة، ط3، 1426هـ/2005م.

11. مجموع مؤلفات عقائد الرافضة والرد عليها، باب الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ج88.

12. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

13. مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة المحمد بن الحسن بن فورك، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط.ح، 1427هـ/2006م.

14. نصر الله حسين، التراث والحداثة بين الجابري وأركون، صحيفة هسبريس، 20 فبراير 2009.

15. عبد الإله بلقزيز، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2011.

16. ياسر الزعاترة، الظاهرة الإسلامية قبل 11 أيلول وبعده، الدار العربية للعلوم، ط1، بيروت، 1425هـ، 2004م.

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان

الإهداء

المقدمة..... 1

الفصل الأول: ماهية العقل بين محمد أركون والفرق الإسلامية

توطئة للفصل الأول..... 6

المبحث الأول: الروافد الفكرية عند محمد أركون..... 8

المبحث الثاني: مفهوم العقل عند محمد أركون..... 13

المبحث الثالث: مفهوم العقل الإسلامي عند (المعتزلة، الأشاعرة، الصوفية، السلفية). 16

الفصل الثاني: قراءة علمية للفكر الإسلامي

توطئة للفصل الثاني..... 23

المبحث الأول: مفهوم الإسلام والتراث..... 26

المبحث الثاني: مفهوم الظاهرة الإسلامية..... 34

المبحث الثالث: دور علوم الانسان والمجتمع في دراسة الإسلام..... 40

الفصل الثالث: تحليل ونقد العقل الإسلامي

توطئة للفصل الثالث..... 46

المبحث الأول: الرؤيا التفكيكية للعقل الإسلامي وسبب انقطاعه..... 49

المبحث الثاني: نقد أركون للعقل التنويري..... 53

المبحث الثالث: نقد أركون للعقل الإسلامي..... 57

خاتمة..... 64

قائمة المصادر والمراجع..... 66

فهرس الموضوعات..... 69