وزارة التعليـم العالي والبحث العلـمي

جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم-

كلية العلـوم اجتماعيــة

قسم علم الاجتماع

شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة عامة و تعليميتها نظامLMD

الموسومة بـ:

صورة التراث في الفكر العربي المعاصر

ـ محمد أركون ـ نموذجا

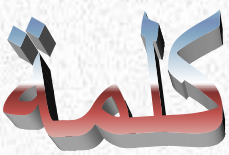
إعداد الطالبتين:

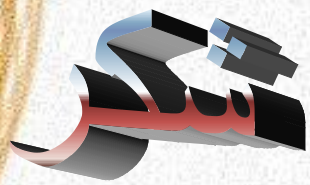
- زبالح سمية.
- مرزوق رقية.

إشراف الأستاذة:

بن دنيا سعدية.

السنة الجامعية:2017/2016.





<< رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ >>.

صدق الله العظيم

إذا كان لا بد للفضل أن يرجع لأصحابه والتقدير لأهله فإننا لن ندخر جهدا في أسداد جزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى من قال عن نفسه " **لئنشكرتم لأزيدنكم** "، فللّه كل الحمد والشكر حمدا كثيرا وشكرا كبيرا على فضله العظيم وعطائه الكريم ، نحمدك حمدا لا ينتهي يا من وسعت رحمتك كل شيء ، ويا من ترزق عبادك بغير حساب .

نشكر الله تعالى أن وفقنا للخير ويسر لنا السبيل بالصبر والمواظبة علىانجاز وتقديم هذه الدراسة المتواضعة، وأتقدم بجزيل لشكر والاحترام إلى الأستاذة المحترمة"بن دنيا سعدية " التي كانت لنا عونا في عملنا هذا ولم يبخل علينا بنصائحه القيمة وبمعلوماته النزيهة طيلة مدة دراستنا.

ونتقدم بجزيل الشكر لكل من ساعدنا بالقليل أو بالكثير سواء من قريب أو من بعيد.

زحيم سمية

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى:

الروح التي سكبت أسرارها في قلبي و أعانتني بالصلوات الدعوات أمي الحبيبة "**فتيحة**".

إلى الروح التي سهرت على رعايتي وعلمني معنى الكفاح أبي العزيز " **بلقاسم**".

إلى الروح التي شاركتني في حياتي زوجي العزيز "**منصور**" والى كل عائلته والى قرة عيني التي انتظرها"**ابني**".

إلى الروح التي احتضنت وجودي إخوتي: "**شعبان، برمضان، محمد، مراد**".

إلى الأرواح التي رافقت مسيرة دربي أخواتي:"**فضيلة،فاطمة،وردية**".

إلى زوجات إخوتي والى أحفاد العائلة.

والى الصديقات الغاليات «سمية،**وردة ، سمية**".

والى كل من اعرفه ولم يذكره قلمي.

والى الأستاذة الفاضلة "**بن دنيا**" .

رقيــة

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى:

إلى من أوصاني ربي خير" واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغير " إلى قرة العين إلى من جعلت الجنة تحت قدميها إلى التي حرمت نفسها وأعطتني من نبع حنانها أسقتني ومنحتني الحب والعطاء إلى تلك السيدة العظيمة **أمي**.

إلى أعظم الرجال صبرا ورمزا للحب والعطاء إلى الذي تعب كثيرا من أجل راحتي وأفنى حياته من أجل تعليمي إلى ذلك الرجل النبيل **أبي** الغالي.

إلى من جمعتني بهم ظلمة الرحم أخواتي ثلاث: هوارية ، محمد، كريمة.

إلى كل أساتذتي الفاضلة " بن دنيا، سعدية "

إلى أعز الأصدقاء على قلبي، سمية،ليلى، رقية ، وردة ، عربية ، خيرة، فضيلة،فوزية ذهبية، نبيلة، زوليخة.

إلى كل من ساعدني في إعداد هذا العمل المتواضع من بينهم " شاشو محمد "

إلى كل من علموني أن العلم سلاح الأخلاق إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع.

سمية

خطـــة البحـــــث:

مقدمة.

- الفصل الأول: - الفصل الأول: محمد أركون حياته ومشروعه الفكري.

- السيرة العلمية لمحمد أركون.
- المناهج و المصادر.
- مشروعه الفكري.

- الفصل الثاني: تجليات التراث العربي .

- مفهوم التراث لغة و اصطلاحا.
- ماهية التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون.
- اشكالية قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصرعند محمد أركون.

- الفصل الثالث: نقد التراث الفكري العربي الإسلامي عند محمد أركون.

- الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل /الوعي الاسلامي .
- نقد العقل الغربي.
- قراءة نقدية لنقد أركون.

- خاتمة.

يحتل التراث مكانة هامة في الفكر العربي والحديث المعاصر، إذ نجده يشتغل فكر كل باحث عربي حديثا كان أو معاصر وذلك منذ أواخر القرن العشرين، ولا يزال الجدال متواصل حول التراث إلى يومنا هذا، ويظهر ذلك من خلال طرح المفاهيم والمصطلحات الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية لإبراز الإشكاليات العويصة رؤية وموضوعا ومنهجا، ويتضح هذا في مختلف الاهتمامات العلوم الإنسانية والمجالات المعرفية الأدبية والفنية والفكرية، نظرا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيا وفكريا وتصوريا، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية و الذات و الكينونة الوجودية، وكذلك نظرا لبعده الاستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي .

وهذا ما جعل جهود ومشاريع الباحثين والمفكرين في الفكر العربي المعاصر إلى التراث بغية إعادة قراءته ودراسته دراسة أقرب ما تكون إلى الإنصاف والموضوعية، عن طريق دراسة أبعاده المختلفة وعلى العمل على فهمها وتمثلها كل حسب مرجعيته، وأدواته المنهجية الخاصة التي يراها مناسبة لإعادة إحياء هذا التراث دون الوقوف في أسره وغياب ماضيه فإحياء التراث وإعادة قراءته حداثية ضرورة ملحة لتجاوز حالة الركود، وهذا لا يخرج عن نطاق مشروع محمد أركون الفكري، وعن السجلات الحاصلة في الساحة الفكرية حول إعادة قراءة التراث حيث يندرج هذا المشروع، وذلك ضمن برنامج نقدي شامل يدرس كل المعارف التي أنتجها التراث الإسلامي، وهو مشروع ينخرط ابستيمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم حاول من خلاله إخضاع التراث لمناهج النقد وكذلك توظيف المناهج الفلسفية الحديثة في قراءته شرطا أساسيا لمواكبة مستجدات العصر والنصوص بالأمة .

ولاشك أن اختيارنا لهذا الموضوع لم يكن من باب الصدفة بل هناك عدة أسباب دفعتنا لاختيار هذا الموضوع منها الموضوعية ومنها الذاتية، ولقد تجلت الأسباب الذاتية التي نذكر من بينها فيما يلي :

- حاجتنا لتعرف أكثر على قراءات محمد أركون في الفكر العربي الإسلامي .

- كثرة النقاش من طرف المتخصصين وغير المتخصصين على محمد أركون لذا ولد لدينا الرغبة والفضول في التعرف عل الإضافات التي قدمها محمد أركون من حيث المقاربات العلمية والكشوف المعرفية .

- الميل الذاتي الذي ولدته رغبتي دفعتني إلى البحث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وذلك لتحديد الحدود الإبستيمولوجية للعقل العربي المعاصر ومدى تأثير الفكر الغربي على الفكر العربي وحجم هذا التأثير ومن ثم بيان هوية هذا الفكر .

أما في ما يخص الأسباب الموضوعية فتلخصت في ما يلي :

- كثرة النقاش حول فكر محمد أركون بين ما يحتسبه مستهلكا للفكر الغربي

الفلسفة الفرنسية، و بين ينظر إلى فكره على أنه فكر عقلاني تنويري

يراهن على مشروعه في تحقيق النهضة بما ينطوي عليه من ثورات دينية و ابستيمولوجية تميّز أركون بالجرأة جعلته يختلف عن الكثير من المفكرين والباحثين وذلك من خلال طرحه لأفكاره أثناء تناوله للنصوص الدينية ، ولو كانت النتائج يفضي إليها دراساته مخالفة للقناعات المترسخة في العقل، بإضافة إلى غزارة فكره .

الإشكالية :

لعل أن جملة هذه الأسباب المختلفة دفعتنا لمعالجة الإشكالية التالية :

هل استطاع محمد أركون أن يعطي للتراث مفهوما جديدا يستطيع من خلاله بناء عقل إسلامي معاصر ؟

الفرضيات :

في محاولة حلنا لهذه المشكلة ارتأينا أن هناك عدة فرضيات يمكننا اقتراحها من بينها نذكر ما يلي :

-نجاح محمد أركون في تحديث العقل والوعي الإسلامي .
-تحصيل مفهوم جديد للتراث وهو تراث حيوي منفتح على منجزات الحداثة .
-تقديم محمد أركون قراءة معاصرة تختلف عن القراءات التقليدية في حجمها وفي مضمونها.

- ولاختبار صدق هذه الفرضيات اقتضت منا طبيعة الموضوع أن نتبع في هذه الدراسة المنهج التحليلي، وذلك من خلال اعتمادنا على بعض الدراسات السابقة التي قمنا بها من أجل عرض أفكار أركون وأرائه فيما يخص موقفه من التراث الإسلامي ومن أهمها :

الدراسات السابقة :

أطروحة الدكتوراه الموسومة ب : "نقد الدين والتراث الإسلامي " لعبد الله بن محمد المالكي، تحت إشراف الدكتور عبد الله بن محمد القرني بتاريخ 1431ه حيث درسنا فيها بعض العناصر كالمقدمة وبعض المباحث ومن أهم النتائج التي توسلت إليها الدراسة :

- اعتبار محمد أركون من كبار مفكري الحداثة .

- يتلخص مشروعه في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية ويستمر في إنتاجها .

وكذلك أطروحة الدكتوراه بعنوان: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون " لصاحبها مصطفى كحيل، بإشراف الدكتور إسماعيل زوخي ومن أهم العناصر التي درستها سيرة محمد أركون ومنهجه أما النتائج التي تم الحصول عليها :

-اعتماد محمد أركون على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات .
-البعد النظري في عمله يطغى في الكثير من الأحيان على البعد الإجرائي والتطبيقي .

وكذلك " المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني " كان عنوان لمذكرة تخرج من إعداد هشام مدقين ومن إشراف الدكتور عباس بن يحي، نوقشت بتاريخ 2010/2009 من أهم الخطوط التي تم دراستها عنصر حول " الإسلاميات التطبيقية " والخاتمة لأهم النتائج التي توصل إليها :

- ممارسة أركون في نقده جانبين، الجانب التنظيري والتطبيقي
- إظهاره لقدرة منهجية فائقة تدل على تمكنه من ناحية المناهج التي يستعين بها، واتقانه للمصطلحات التي يستخدمها والأخرى التي يبدعها .
- تبني أركون لمشروع الحداثة الغربية منهجا وتاريخا، ويرتقي ذلك حلا للخروج الفكر الإسلامي من حالة الجمود والركود التي يعيشها .

لهذا أنجزنا هذا العمل وفق الخطة التالية : حيث قسمناه إلى ثلاثة فصول حيث عنونا الفصل الأول ب: "محمد أركون حياته، ومؤلفاته، ومشروعه الفكري " قسمناه بدوره إلى ثلاثة مباحث تناولنا في الأول أهم معالم السيرة العلمية لمحمد أركون وأبرز مؤلفاته، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه أهم منهجه ومصادره أما المبحث الثالث فتناولنا فيه مشروعه الفكري .

أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان: تجليات التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون وهو بدوره قسمناه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول بعنوان مفهوم التراث لغة واصطلاحا، أما المبحث الثاني بعنوان ماهية التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون، أما في ما يخص المبحث الثالث تناولنا فيه إشكالية قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصر عند محمد أركون .

أما في ما يخص الفصل الثالث معنون ب: نقد التراث الفكري العربي الإسلامي عند محمد أركون حيث قسمناه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول تناولنا فيه الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل / الوعي الإسلامي أما المبحث الثاني تناولنا فيه نقد العقل الغربي أما في ما يخص المبحث الثالث تناولنا فيه ننقد أركون للتراث الفكري العربي الإسلامي وفي الأخير خاتمة ناقشنا فيها أهم النتائج .

توطئة:

قبل أن تخوض في ح يثيات "صورة التراث في الفكر العربي ا لمعاصر عند محمد أركون" الذي اتخذناه موضوعا لبحثنا من احرى بنا أن نمهد بالبحث عن حياة "محمد اركون" و مشروعه الفكري، لما لهذا التمهيد من اهمية بالنسبة لموضوع البحث و بناءا على ذلك فقد قسمنا هذا الفصل الى ثلاث مباحث، نتناول في الأول منها ابرز المحطات في حيات "محمد أركون" و مساره الفكري، بينما نخصص المبحث الثاني لإبراز أهم المنهج الذي سار عليه أركون و أهم المصادر التي استنقى منها فكرة، ليشتمل المبحث الثالث على الملامح الأساسية لمشروعه الفكري.

المبحث الأول:السيرة العلمية.

مفكر من أصل جزائري أحد اعلام الفكر الإسلامي المعاصر، و لد سنة 1928، بقرية توريت ميمون، بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر، تلقى فترة دراسته بالابتدائية في توريرت ميمونة، وواصل تعليمة الثاني بمنطقة وهران، أحب دراسة الفلسفة فكان بكلية الفلسفة بالجامعة الجزائر، و من ثم رسالة بحثه في الدكتوراه بالجامعة السويسرية 1968، و عمل أستاذا جامعيا في الجامعات عديدة حول العالم، و عمل مستشارا علميا[1] .

و يضاف الى ذلك عن أن أسرته تقطن في أسفل القرية لأن الموقع البيت يشير الى نزالة ترتبط بالتاريخ و بمكانة العائلة و تشير الذاكرة السفهية لعائلة أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني، و تشكل قرية توريرت ميمون الى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني، و هي نفسها قرية مولود معمري[2].

و نجد أن محمد أركون قد قضى طفولته و مراهقته،و بدأ يتعلم اللغة الفرنسية و عمره سبع سنوات في مرحلة والابتدائية و منذ ذلك الحين يعيش الصدمة المريرة بسبب تسربه لثقافة أخرى غير الثقافة الأصلية كما هو موضح في ذلك الوقت أن أركون لم يكن يعرف إلا اللغة الفرنسية و اللغة الامازيغية، و لم يتعلم العربية الى بعد خروجه من منطقة القبائل و التحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري ليعمل مساعدا مع أبيه[3].

و كل ما أراده أركون هو مواصلة تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران إذن نجد نجده انتقل بين الثانويتين هما "دار ديون" و لا "موسيير" و بينما أمضى دراسته الثانوية، و هذا كله راجع الى التحول الكبير الذي أثر على شخصيته اذ نجده يقول: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية التحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة و المواجهة الثقافية كان عليه من جهة أن أتعلم العربية و أكتشف المجتمع الناطق بالعربية و ليس البربرية و من جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع المستعمر[4].

1- Mohamed.Akron.humanisme et .Islamcombats.et peoposition librairie philoso-phique.jurinparis.2005.p295.

2- Ibid .p 296.

[3]رون هاليير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون،تر جمال شحيد الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع،دمشق،ط1،2001،ص166.

[4]-المرجع نفسه ، ص167.

وعندما أنهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر و هنا تحصل على شهادة ليسانس في اللغة و الأدب العربي و ذلك سنة 1952، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول "الجانب الاصلاحي في أعمال طه حسين" و كل هذا يرجع الى أول اتصال له بالفكر العربي الحديث الذي اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية الحراش بالجزائر التي كانت تعرف باسم "ميزون كارية"[1].

وهذا ما نجد أن محمد أركون لن يكن يبالي بأداء تلك المهنة التي يقوم بها و هي تدريسه كأستاذ بجامعة الجزائر. و فضل كله يرجع إلى "مدرسة الأنال" و هنا يقول"أنها حررتني و زودتني بأسلحة ثقافية جديدة لأجل هذه المشكلة التي لم تحل في الجزائر، لأن أستاذتي كانوا هناك في درجة الصفر[2]. يضاف الى ذلك أنها لم تكن أية أبنية ثقافية كانت الصحراء، و هنا يقول " لقد تعلمت على يد شخص هنري بيرس الذي كان مربيا ممتازا"، لقد كان معلما قصير القامة و لا يشعر بأي قلق فكري و لا بأية مشكلة أو نظرة فكرية الى وضعنا مع العلم أن الغاليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية و أن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين كنت في الكلية عام 1951، وكان الجنون[3].

ومن خلال ما تقدم نجد أركون يسعى الى أهم المرجعيات التي تحد عنها ألا وهو الاستشراق الذي اعتبره من الصعب التخلص منه الا بعد رحيل الى باريس و اكتشفه" لمدرسة الحوليات"، لهذا ينبغي أن يعرف الناس ذلك لكي يفهموا أسباب تمردي الفكري،وما أريد أن أبنية ، فأنا لا أكتفي بالرقص أو بالهدم أو بالنقد لما يشع بعضهم اذ نجده عاش أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر ، والكبت، و الصمت، و الاحباط الأخرس[4].

وهذا ما نجد أركون ما كان عليه لم يمكنه أن يقدم قول على رأيه ويصف تلك الوضع وهذا ما نجده يقول" كان هذا الاستعمار المتعجرف موجودة بقوة داخل الجامعة، وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية، أما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، وكانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية و يحاولون منعها و التصنيف عليها الى أكبر حد ممكن[5]

---

[1]رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون،مرجع سابق، ص167.
[2]المرجع نفسه، ص168.

[3]المرجع نفسه، ص169.

.[4]محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد،تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،دط،1993،ص263.

[5]المصدر نفسه، ص 164.

وكل ما يريده أركون أنه يسجل الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر في منتصف القرن الماضي وهذا الذي كان السبب في رفضه ونقده للاستشراف بمناهجه وطرائق، وهذا ما جعل أركون يقارن نفسه في تلك الفترة بشخصين مهتمين:

الأولى وهي شخصية ابن خلدون الذي ولد في أوساط الأستقراطية العربية وعند ما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية عنية جدا ، وما يقوله أركون فقد نشأ في الجزائر ابان الأربعنيات و الخمسينيات ولم أخط بمثل تلك المكتبة لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية، وكنت بعيدا عن كل مكتبة عربية لقد اختلف الأمر ، وكان علي أن أقاتل وحدي[1].

أما الشخصية الثانية هي شخصية مولود معمري ابن قرية ولكن مولود معمري ينتمي الى عائلة لها مرموقة في تاوريرت ميمون ويذكر أركون أن شباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري، الذي كان 1945- 1952 المتفق اللامع و الأنيق و المحبوب في القرية وكان له الحظ أنه درس في باريس ، وتحصل على شهادة ليسانس في الآداب الكلاسيكية وكان أبوه هو أمين القرية يمثل الذاكرة الجماعية للقرية و يحضا بمكانة كبيرة في دوار بني يني[2].

وهكذا نجد اركون يذكر حادثة سوسير ثقافة التي كان هو بطلها غاس في قريته بعد تخرجه من الجزائر بشهادة ليسانس في اللغة العربية، حيث شعر بأنه بالا مكانه لأول مرة أن يعوض عن شعوره بالنقص أمام عائلة معمري في قريته ، لأن التمكن من اللغة العربية يسمح للفرد بفهم مصادر الدين الصحيح ، وتتمثل هذه الحادثة في انه ألقى محاضرة في " نادي ريفي" حول ظروف المرأة القبائلية و لكن الذي حدث أن أمين القرية " سلام معمري" وهو والد بني يني ، وأن أركون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائه للعائلات الدنيا، وهو بذلك خرق الهرمية القائمة و الذي شفع لأركون وهو كون والده معروف بسلوك القديم[3].

اذ تتمثل هذه الحادثة في شخصية و مسار أركون التي لها أثر عميق و يفسرها ثقافيا و سوسيولوجيا و أنتروبولوجيا لأنها تدل على تجليات لميكانيزمات ضبط خطاب السلطة و المجتمع في منطقة القبائل كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية بين الصغار و الكبار وأساليب تسيير الجماعة لنفسها في غياب الدولة[4].

---

[1] محمد أركون،الفكر الإسلامي :نقد و اجتهاد،مصدر سابق 1993،ص263.

[2] المصدر نفسه، ص264.

[3] Mohamed Arkoun. Humaisme et islam com bats et proposition pt. Est .p 300.

[4]I bit. P299.

وهكذا رفض أركون كل شيء يدور حوله في مجتمع الجزائري، ولم تكن رغبته الا ذهاب الى باريس ليكمل دراسته و ينتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا أولا و أستاذا ثانيالقد سجل أركون بحثا مع جاك بيرك" لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل" ولكن اندلاع الثورة و عمليات " لاكوست" العسكرية بمنطقة جرجرة نسق هذا المشروع فنصحه " ريجيس بلاشير" Regisblachereبتسجيل مشروع بحث حول " نزعة الأنسنة في الفكر العربي" وهو البحث الذي نال به نهاية الستينيات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه بعد ذلك انتسب إلى جامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي وبعد ذلك أستاذا زائرا في العديد في الجامعات الأوروبية الأمريكية المختلفة أنجز الكثيرة من الأعمال العلمية باللغات العربية و الفرنسية و الانجليزية[1].

ويضاف الى ذلك أن نحمد أركون قد عرف " بموسوعة المعرفية و العلمية و تعدد انتاجاته الفكرية و تشعبها فكر و لغة حتى أن بعض من مقالاته مكتوبة باللغة الألمانية ، وبعضها باللغة الهولندية وغيرها من اللغات زد على ذلك أن وظيفته المهنية في حقل التدريس لم تنحصر فقط في طلابه بجامعة السربون وحدها فقد لبى رغباتجمهور عريض و متنوع أثناء القائه المحاضرات و ربما مئات المحاضرات باللغة الفرنسية و الانجليزية و حتى البربرية[2].

وتمثل في ذلك أن " هاشم صالح " تلميذ ومترجم لهذا نجد" أركون أستاذ شهير و خطيب مفوه ، ويعرف ذلك أن كل ما استمع الى محاضراته وهو في البلدان الأنجلوسكسونية و الشمالية الأوروبية [3] .

رحل " محمد أركون " ووافته المنية يوم الثلاثة الموافق ل 2010 /09/14 باحدى المستشفيات الباريسية بعد معاناة مع مرض السرطان ونقل جرثمانه ليدفن في الدار البيضاء بالمملكة المغربية تاركا وراءه جل من المؤلفات نذكر من بينها[4].

مؤلفاته:

سوف تتطرق الى مؤلفات أركون وكتب كتبه باللغة الفرنسية أو بالانجليزية و ترجمت أعماله الى العديد من اللغات نجد من بينها العربية و الهولندية و الانجليزية و المترجمة الى العربية من بينها:1- الفكر العربي.

---

[1]Mohamed Arkoun. Humaisme et islam com bats et proposition pt. Est .p 300.

[2]محمد أركون، معارك من أجل الأنسنية في السياقات الإسلامية،تر:هاشم صالح، دار الساقي ،بيروت لبنان ط1،2001،ص22.[3]المصدر نفسه، ص23.

[4]فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي،أصولها و حدودها بإشراف :هد عبد المجيد عمراني، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في الفلسفة جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية، شعبة الفلسفة ،2011،2010،ص14.

2- الإسلام: أصالة و ممارسة.

3- تاريخية الفكر العربي الاسلامي أو نقد العقل الاسلامي.

4- الفكر الاسلامي قراءة علمية.

5- الاسلام: الأخلاق و السياسة.

6- الفكر الاسلامي: نقد و اجتهاد.

7- العلمنة و الدين : الاسلام المسيحية الغرب.

8- من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي.

9- من فيصل التفرقة الى فصل المقال: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ .

10- الاسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة.

11- نزعة الإنسية في الفكر الاسلامي.

12- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟.

13- الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي.

14- معارك من أجل الأنسية في السياقات الاسلامية.

15- القران من التفسير الموروث الى التحليل الخطاب الديني.

16- ناقد على الاسلام.

17- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدي[1].

ب- مؤلفات باللغة الفرنسية:

- Humanisme et Islam cobats et proposition prairie philosi-phique.

- antributin a l’étude de l’humanisme ara beau 4-5 séche l’hégire.

---

[1]حاجي رشيد، النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد أركون نماذج بإشراف : البخاري حمانة، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير،جامعة وهران،كلية العلوم الاجتماعية الفلسفة،2013،1012،ص23.

- Ess ais sur la pensséislamigue

بعد هذا العرض لبعض ما تمكنا من الاطلاع من الانتاج الفكري لمحمد أركون سوف تتطرق الى أهم المناهج التي يمكن توصل اليها.

المبحث الثاني: المنهج و المصادر.

1- المنهج: كل ما توصل اليه أركون أنه لا يلتزم بمنهج واحد الذي يسير عليه موضوع بحثه و انما نجده ينتقل من منهج الى اخر و ذلك حسب طبيعة الموضوع، و يعني ذلك أن موقفه منهجي يتميز بالتعددية وهو الموقف المنهجية التداخلية المتعددة لاختصاصات ، وهي تعدد و تختلف باختلاف العلوم الانسانية و الاجتماعية الحديثة [1].

كما نجد أركون قام بدراسات ألسنية وتاريخية و الأنتروبولوجية وحاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الاسلامي، وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبية [2] .

ومن الواضع أن محمد أركون يصف المقاربة المتعبة في قراءته للتراث إذا نجده يقول " انها تهتم و تتمثل في ان واحد الإلحاح أو البعد الفسيولوجي للمؤمنين و الالتزام الفيللوجي للمؤرخ الايجابي و المهتم بالوقائع (ولكن ليس وضعي) و المنظور التوضيحي للعالم الأنتروبولوجي و الضبط النقدي للفيلسوف أي أن أركون يتوسل بكل المقاربات المنهجية الحديثة كالمقاربة الأنتروبولوجية و الفلسفة و اللسانيات ، لقد اتجه أركون الى تلك القراءات العديدة للم مارسة سابق و المبجلة دائما، وهنا نجده يدعي التراث التفسيري لفخر الدين الرازي الذي يلجأ الى قراءات عديدة و لكنه يصفها ال واحدة إلى الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية ،لكل منها لهذا نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية و القوا عدية ، ونجد القراءة الاستقاطية الوجودية الممارسة بواسطة و القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية و القراءة الفلسفية و العلمية[3] .

---

[1] محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سابق،ص176

[2] .ادريس ولد القابلة،جولة في فكر محمد أركون، حقوق النشر الالكتروني محفوظة لناشرون،2003،ص.06

[3] محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،تر هاشم صالح ، مركز الايماء القومي المركز الثقافي العربي،بيروت،الدار البيضاء، ط2، 1996 ص 274.

بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعرف العلمية المتوفرة في عصره ونجده كذلك القراءة البيولوجية و القراءة الأدبية منها الإعجاز و البلاغة وكل ما أراد فعله محمد أركون في قراءته للفكر الإسلامي هو استعانة بالعديد من العلوم و المناهج القديمة و الحديثة معا و تهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية و النزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان و المجتمع نريد ألا نكتفي بمجرد الفضول ألموضوعاتي لمؤرخ الأفكار وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات و البحث عن معانيها الأصلية فقط [1].

بالإضافة إلى ذلك نجد أركون يهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية و انغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية السيميائية للدلالة عن الشروط السيكولوجية الاجتماعية لإنتاجها و طريقة ممارستها و اشتعالها، ونريد أيضا أن نتجنب البنيوية الاختزالية و النظرة الأنتوغرافية المخصصة للثقافات أخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية و التقسيمات الاعتباطية الفلسفية و البيولوجية الكلاسيكية .

وبالتالي أننا نتخذ بذلك قرارا منهجيا وابستيمولوجيا فرضية علينا في ان معا تعقد الموضوع المدروس وتأخر المصادر و الوثائق و نشوب المعارك النظرية و المنهجية داخل كل علم ونجد كل ما أنتجه أركون نقل الى اللغة العربية لهذا يمكننا من أن نلحظ بسهولة مدى انغماس هذا المفكر بإشكالية الغرب و تمرسه بالمناهج الحديثة و ازدحامه الحدود الفاصلة في ما بينها وإتقانه فن النحت لإخراج ما يلاءم حقل عمله فليس من السهل الإحاطة بالمنهج الأركوني بدون التمرس بما أنتجه الفكر الغربي الحديث و المعاصر في الفلسفة و الأنتروبولوجيا و التاريخ و الاجتماع[2] .

ولهذا نجد أركون لم يحصر اهتمامه بمنهج دون سواه، أو غلب واحد على الآخر انما ترك الكلمة الفصل في ذلك لطبيعة النص و الموضوع و الاشكالية التي يعالجها، ومن هنا نجده يميل الى المنهجية المتعددة الأبعاد (La Multidxiplinarité) التي قد تكون الأقرب الى رؤيته النقدية وهاجسه بالإحاطة، قدر المستطاع بمختلف أوجه المعنى [3] .

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص274.

[2] محمد أركون، الحلقة النقاشية ، المفكر و الباحث و الإنسان، تر: عبد الإله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، 2011،ط1، ص110.

[3] المصدر نفسه، 111

ومن هنا نجد أركون يعتمد على أهم المنهجيات لقراءته للتراب الإسلامي وذلك لنقده للعقل الإسلامي المنهجية التاريخية التي حررته من المنهجية فيقر Lucienfbube عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن " دين رابليه " بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي وبعد ذلك بدأ أركون يقرأ مجلة " الحوليات ليعرف كيف أن مدرسة الحوليات هاجمت" التاريخ الوقائعي أو الحداثي الذي سيرد الوقائع و ركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة لأن الوقائع هي سطح التاريخ، وخلف هذه الوقائع هناك عوامل أخرى و لذلك يهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي التي تدرس تاريخ الوعي و عنصره كالخيال و الأسطورة...[1] .

يعتبر أركون مؤرخا للفكر العربي الإسلامي و ذلك للمطالبة بالاشتغال على النصوص القديمة ، ولهذا فانه يعرف كيف يقرأ النصوص و يفكك لغتها ألسينا و يضاف إلى المنهجية الألسنية الأنتروبولوجية لتحليل للكثير من الظواهر مثل ظاهرة التقديس ...الخ و غيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب[2].

و لهذا يمكن القول أنه سوف تأتي لحظة التقييم الفلسفي ..كما نجد ايضا تمييز بين ما يسميه بالمنهجية التراجعية و المنهجية التقدمية.

فالمنهجية التراجعية يقصد به أنه ينبغي أن تعود الى الماضي ليس من أجل اسقاط المجتمعات الاسلامية المعاصرة و مشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الاصلاحيون و انما من أجل أن نتوصل الى الاليات التاريخية العميقة و العوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة .

بمعنى أن المنهجية التراجعية لا تطلب الماضي من أجل اعادة بعثه من جديد كما هو الأمر في الرؤية السلفية، وانما لمعرفة السياقات المجتمعية و التاريخية التي ظهرت فيها هذه النصوص و الحاجات التي جاءت لتلبيته[3] .

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص176.

المصدر نفسه، ص164

المصدر نفسه، ص165

المصدر نفسه، ص166

بينما المنهجية التقدمية: Méthode progressive فإنها تنص على انه ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة و لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما ايديولوجيا خاصا من الاعتقاد المعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة أي أن المنهجية التقدمية تمكن من تجديد أنماط التحيين الجديد لمضامين النصوص و التأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي ومن بين المنهجيات الأخرى التي يعتمدها أركون عن تأويله للفكر الاسلامي ما يسميه المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس[1] .

ومن هنا نجد أركون يقوم بدراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة و الشخصيات المنبوذة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة وهذا ما تهتم الاسلامية التطبيقية به لأنه من وجهة نظر البحث الابستمولوجي لا يوجد خطاب أو منهج يرى لذلك فانها تهتم بنقد الخطاب لابراز ما هو مطموس فيه ومعرفية كيف تمارس الأجزاء المطموسة دورها ضمن البينة العامة للفكر، ودورها في التغطية على بعض جوانب التاريخ و الكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي فيظهر شيئا و نعيب شيئا اخر[2] .

المصادر:

كل ما أراد محمد أركون هو اعتماده على المناهج وذلك لاستخدامها في الفكر الغربي الحديث و الفرنسي منه على الخصوص و لا تتردد أركون في ذكر أسماء الفلاسفة و المؤرخين و الأنتروبولوجيا وعلماء الألسنيات و علماء الاجتماع و النفس و السياسة...الخ، و لهذا فالنص الأركوني نجده عني جدا بالمصطلحات المعجمية و قائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربية ولهذا لو أردنا أن نصنف مصادر فكر أركون يجب علينا أن تبدأ بالمدونة الإستشراقية ، لأن اتصال أركون بالفكر العربي كان في بدايته الأولى عبر الاستشراف عندما كان طالبا جامعيا بالجزائر[3] .

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي العربي،مركز الإنماء القومي،بيروت،الدار بيضاء،ط 2،1996،ص92.

[2] المصدر نفسه، ص93.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق،ص 246

[4] المصدر نفسه، ص 274

و بالتالي فان نقد أركون لحدود البحث الاستشراقي كان تابعا للإدارة الاستعمارية من جهة لأن منهج فقه اللغة أي المنهج الفيولوجي لم يستوعب أفاق الرؤية الابستمولوجية الحديثة من جهة أخرى إلا أن أركون يوظف أعمال و نتائج وأبحاث الكثيرة من المستشرقين الغربية ويشدد بقيمة أعمالهم لهذا نجده يذكر بفضل ريجيس بلاشير يجب أن يكون متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيللوجيا علمه الدقة و الصرامة الفيلولوجية لكنه لم يعمله كيف يخرج من الفيللوجيا[1]

ويضيف كذلك أنه أركون استفادة من ريجيس بلاشير في دراسة هذا الأخير للقران الكريم و محاولته طبقا لمحاولة إعادة ترتيب الصور كما يوظف ما انتهى إليه مستشرقون و آخرون من مثل مونت عمري واط m.wattوهو مستشرق انجليزي اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام خاصة في كتابه عن عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني جوزيف فان ايسJosef.U.ANES خاصة كتابه المهم اللاهوت و المجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة[2].

ونضيف الى ذلك أن أركون يحيل الى أعمال نولدتيوفيل T.Noldekeفي أبحاثه حول القران و خاصة كتابه" تاريخ القران" ، ونفس الأمر بالنسبة ل ج بيرتون Johnbwrton في كتابه " جمع القران " وج ، أن ربروف J.N.Robrofفي كتابه " دراسات قرآنية" مصادر و مناهج تفسير الكتابات المقدسة ، كما يشير أيضا إلى ما انتهت إليه الباحثة جاكلين شابي J.chabbie في كتابه : " رب القبائل " إسلام محمد " وكتابه ويليام غراهاما W. Graham و " الكلام الالهي و الكلام ، البنيوي في الاسلام المبكر: اعادة تفحص المصادر مع اشارة خاصة للحديث القدسي...الخ ، من أعمال المستشرقين[3].

وَالمتمثل في ذلك جانب المصادر الإستشراقية لذلك يحيل أركون الى المصادر التاريخية خاصة ماد شنته مدرسة الحوليات Les annales في فرنسا تحديدا في تحديدا من توجه جديد في فهم التاريخ و كتابته وهي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل F. bravdel و لوسيان فيقر.

---

[1]محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد،تر هاشم صالح، مصدر سابق،ص246

.2المصدر نفسه، ص 274.
3المصدر نفسه، ص 248.

Luisanfebureوجورج دوبي Georgesduy وهي المدرسة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية و الاقتصادية و سير بطيئة التغير عكس الأحداث، فنجد مثلا كيف أن فيرنان بروديل ميز في الزمن بين المدة القصيرة و المدة الموسطة ، و لمدة الطويلة ، وكان ذلك لتمييز بين التحقير الزمني و التحقير الابستيمولوجي[1].

ونجد كذلك اشتغال جورج دوبي على تاريخ العقليات، وقد اشتهر في فرنسا بعد 1970 وهو تاريخ يهتم بدراسة الذهن و التصورات الخيالية و الفكرية وجاءت أعمال مؤرخين في نفس السياق من مثل دولور واالادوريLeroyladurie في كتابه" أرضية المؤرخ" Leterritioro de h'historien وجاك لوغوفJ.Legoff كتابه التاريخ " Faire de thitoire" وبشكل عام نجد أن أركون باعتباره مؤرخا للفكر اهتم كثيرا بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة منها " مدرسة الحوليات" ويعود لها الفضل و لأعلامها في كونها حررت أركون من المنهجية الفيلولوجية التي أراد المستشرقون سجنه فيها[2] .

ومن مدرسة الحوليات و التوجه الجديد لدراسة التاريخ في فرنسا بدأ أركون اهتمامه بالمنهجية الأنتروبولوجية ففي مجال الأنتروبولوجيا الثقافة اهتم بأعمال أكاردينيرA.Kardiner ورلنتونR.Lintin خاصة مفهوم " الشخصية القاعدية[3] .

كما طبق على الشخصية الاسلامية، كما اهتم بالمتخيل، عكس ما نفعله المنهجية الوضعية ، ومفهوم المتخيل من بين المفاهيم التي عرفت رواجا كبيرا في العلوم الانسانية و الاجتماعية من خلال أعمال : جلبيير دوران Gilbert durand خاصة في كتابه " البنى التحتية للخيال" وكتاب كاستريادیس Castaradis : التأسيس الخيالي للمجتمع castaradis وكتابه جورج دوبيG.duby النظم الثلاثة أو الخيال الاقطاعية [4]،وهكذا نجد أركون أيضا يهتم بأعمال جاك غودي goady. J وخاصة كتابه " العقل الكتابي" وهو عالم أنتبولوجي انجليزي اهتم بالعقل الكتابي مقارنة بالعقل الشفهي La Raison Graphique خاصة في تميز أركون الشفهي عن الكتابي، كيف أن الشفهي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابي يرتبط بالعقل [4].

---

[1]محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد،تر هاشم صالح، مصدر سابق،ص248.

[2]محمد أركون، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح ،دار الطليعة ،بيروت لبنان،ط2005،2،ص43.،

[3]المصدر نفسه، ص 43.

[4] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل،تر:هاشم صالح،دار الساقي،بيروت،ط1999،1،ص348.

أما في ما يخص مجال التاريخ المقارن للأديان فان أركون أيضا يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة ويستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم و الجديد (أي التوراة والانجيل من أجل تطبيقها على القران من أمثال فرانسوار سميث نلورنتانF.smi.thflorentin في كتابه انتهاك الأصول الأولى

La transgression des origines أو مارسيل غوتيه M.Gauchet في كتابه "خيبة العالم" Le désechantement de monde[1].

وعليه فانه درس فيه علاقة المسيحية بالعلمنة، وتكلم من خلاله عن مديونية المعنى La dette de sens.واستوحى فيه من ماركس فيبر Max.Weber مفهوم تشير أملاك الخلاص كما يوظف مفهوم الارتوذكسية الدينية كما حدد ديكشونشي في كتابه الأرثوذكسية الدينية محاولة لفهم المنطق النفسي الاجتماعي كما يعود أعمال جان بوتيرو Jeanbattero وخاصة كتاب ولادة فكرة الله الواحد لأول مرة الكتاب المقدس و التاريخ وفي دراسة إلى النزعة الألسنية في الفكر العربي الكلاسيكي يشير الى جورج مقدسي في كتابه سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي و الغرب المسحي و كتاب جويل كريمر Joelk. Ramer دور الفلسفة الانسانية في نهضة الاسلام و الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي وجاك مارتان jacquesK Marta، الذي كان من أتباع النزعة الانسانية المسيحية ومن أهم كتبه النزعة الانسانية الكاملة[2] .

لكن فيما يخص مجال الألسنيات فان أركون يوظف في قراءته للنصوص الاسلامية ترسانة مفاهيمه كبيرة هي نتاج الجهد الذي بدله علماء الألسنية في الغرب، فنجده يعود الى أعمال أميل بنفي نستE.benveniste فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة، و مفهوم " الوضعية العامة للخطاب " ، وذلك بالاعتماد على كتابه " مسائل في علم الألسنيات العامة " Problemes de linguistique général[3] .

---

[1] محمد أركون،قضايا في نقد العقل الديني،(كيف نفهم الإسلام؟) تر:هاشم صالح،دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت،لبنان،ط2،2000،ص 209.

[2] محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،مصدر سابق، ص 13

[3] المصدر نفسه، ص 09..

كما يعود الى قريماسGremas ليوظف مفهوم البنية العالمية La. Structure actentielle يحدد مجموعة لضمائر التي تتصارع داخل النص، كما يحدد التواصل اللغوي في النص ألقراني على النحو التالي: مرسل← رسالة ما ← مرسل اليه، كما يوظف مفهوم االتداخلية التضاؤليةIntersctualite ليبين العناصر القصصية في القران و التي وجدت في نصوص سابقة[1]

كل ما أراده أركون الاستعانة بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيحيل الى مدرسة كونستانس وخاصة هانس رجوسH.rjanss في كتابه " من أجل جماليات التلقي" Pour unesthetique de la réception وفي السيميائيات يركز على مفهوم " منظومة الدلالات الجافة أو المحيطة ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري ويحيل إلى كتابCathrinekerbat – orecchioni أي الدلالة الحرفية القاموسيةDénotition مقابل ظلال المعنىConnotition وفي تمييزه بين المعنى واثار المعنى يذكر أركون بأعمال الألسني الكندي نورثروب فراي N.Frye كتابيه:

- الرمز الكبير

- الكتاب المقدس و الأدب وهما على التوالي:

- Le grand code la bible et la littérature.

- La parole souveraire habile et la littérature.

كما نجد أركون أيضا يميز بين التزامنية اللغوية: ومفادها دراسة معنى النص أو الكلمة طبقا لمعناها السائد في عصرها و ليس في عصر أخر، والتطورية اللغوية أو التاريخية و التي تبحث في المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى أخر كما أن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو ومفاهيمه و مصطلحا ته ، ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الابستيميEpisteme [2].

---

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

[2]المصدر نفسه، ص 104.

والتي ترد في الترجمات العربية تحت اسم " المنظومة الفكرية" أو " نظام الفكر" كما هو الحال مع هاشم صالح، أو تترجم تحت اسم " المجال المعرفي الأصولي" كما هو الشأن عند مختار ألفجاري، ومفهوم الابستي هو حملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الانتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر إلى السطح، ومثلما ميز فوكو بين ابستيمي العقل الكلاسيكي و ابستيمي العصر الحديث، يميز أركون بين ابستيمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي و ابستيمي الفكر المعاصر[1].

نلخص مما سبق للتراث الاسلامي عند أركون يستدعي كبار فلاسفة التيار العقلاني الألسني كالتوحيدي وابن مسكويه والجاحظ، ويركز على فكرة " خلق القران" عند المعتزلة كشرط ومقدمة للقول بتاريخية النص القراني.

وعليه يمكننا أن نفسر تعدد عند أركون وذلك واعتماده على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات بتعدد المصادر التي يعود اليها واختلاف الحقول المعرفية التي ينهل منها بداية من الاستشراق ومدرسة الحوليات في التاريخ ، والتاريخ الجديد في فرنسا مرورا بالبحوث الأنتروبولوجية الثقافية السياسية في تاريخ مقارنة الأديان وصولا الى البحوث السيميائية و اللغوية الحديثة وانتهاء بالأدوات المنهجية عند ميشل فوكو[2].

وعمل أركون العلوم الانسانية و الاجتماعية في القرنين الماضيين، وما حققته من ظفرة منهجية وثورة معرفية.

لعل ما يفسر استراتيجية التعدد المنهجي عند أركون بين عدة مناهج خاصة منهجية الابستيمولوجيا التي تدرس المعرفة من منظور الفصل بين تشكيل المعنى وإنتاج الحقيقة [3].

---

[1] محمد أركون،قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق، ص105.

[2] علي حرب،الممنوع و الممتنع،نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،2ط،2000،ص 126.

[3] المرجع نفسه، ص127.

وكل ما يريده أركون هو أنه يقف موقف الداعية الى فتح الورشات الجديد للبحث أو الى تقديم امكانيات جديدة للتطور و التغير، أو الى تجديد الفكر الاسلامي من الأساس انه لايمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج العمل أي أن نشروع أركون ليس مشروعا فرديا بقدر ما هو مشروع جماعي أو قومي ومبادرة أركون هي فقط اقتراح برامج للعمل من أجل تحقيقها وانجازها وهذه البرامج متعددة في موضوعاتها ومنهجها، ويحتاج الى فرق بحث ومخابر علمية[1].

وهذا الأخير أوقع أركون في نوع من الدعاية للمناهج الغربية ، فكثيرا ما نجده يجهد نفسه بالتعريف بالمفاهيم و الادوات النقدية و المدارسة الفلسفية ، ولذلك يعتبر أركون من الباحثين الذيم يختفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم وهو ما أدى الى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي ان المنهج أصبح موضوعا ثنايا الى جانب كونه أداة ، وهذا يعني ان خطاب نقد العقل الاسلامي يشقه خطاب اخر لا يقل عنه قيمه بل لا يكاد ينفصل عنه خطاب المنهجي[2] .

بالإضافة الى ذلك أن أركون يزاوج بين عملية نقد العقل الاسلامي و الكشف عن تاريخية وتجلياته وعملية التعريف بالمناهج ومفاهيمها وأدواتها بل يغطي في الكثير من الأحيان الاهتمام بالبعد النظري للمنهج عنده على البعد الإجرائي التطبيقي.

وأركون على وعي باختباراته المنهجية، فنجد يرد على منتقديه في هذه النقطة بالذات قائلا :" ان أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي و الابستيمولوجي وإهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة وتجميع المعلومات و التبحر فيها يستطيعون أن يقيسوا الى أي مدى تعاني فيه الدراسات الاسلامية من ضعف المناقشات النظرية و الابستيمولوجية بل وحتى انعداهما[3] .

---

[1] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،دار الطليعة،بيروت،ط1، 2005،ص19.

[2] المرجع نفسه، 20.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 118

المبحث الثالث:مشروعية الفكري:

من الواضع أن محمد أركون اعتمد في حديثه في المرجعيات الفكرية التي استسقى منها فكرة أمر لابد منه لتحديد مشروعها الفكري ففي الحقيقة أصول فكرة عديدة ومتنوعة بحيث أنه لا يوجد مفكر واحد فقط قد أثر عليه او وجهة و سيطر عليه ، وهو ما يؤكد في قوله: لم يؤثر علي أي مفكر بعينه (...) لذا نجده سيطر على البعض المفكرين من بينهم " ماركس فرويده يقل وكانط...الخ[1] .

وما يحيلنا الى ذلك أن أركون لم يتأثر بأشخاص بقدر ما تأثر بالعلوم و المناهج فكان يذهب باستمرار من العلم الى ذلك، ومن هذه المنهجية محاولا زحزحة الأجهزة المفهومة القديمة باتجاه فضاءات جديدة للمعقولية و الفهم، وفي هذه الفضاءات الجديدة تجد التأويلات نفسها وقد اغتنت من قبل الاكتشافات المستمرة لمختلف العلوم ، وهذه العلوم نفسها في حالة تطور سريع[2] .

ومتمثل في ذلك أن مشروع أركون يندرج اليه فهو صاحب مشروع نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الاسلامي لذا يبدو أنه مطلع في في مشروعية النقدي على الفكر النقدي الغربي، وعلى مفاهيمه السليمة لتطبيقها في الدراسات الاسلامية و مقاربة العقل الاسلامي أي انه يضل الفكر الاسلامي بالطفرات المعرفية و النقدية و يدعوا الى التحرير الفكرين، من خلال طرح مشكلة المقدس بشكل تاريخي و انتروبولوجي مقارن[3] .

---

[2]محمد أركون ، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد،تر هاشم صالح، مصدر سابق،ص248.
[3]محمد أركون، معارك من أجل الأنس نية في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 92.
[4]عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي،كلية الآداب جامعة بني بنويق نقد و تنوير، العدد الأول مايو/أيار،ضيف 2015،ص291.

ويضف إلى ذلك أن مشروع أركون يندرج في سياق القراءات الحديثة للنص المقدس، وهي القراءات التي جاءت لتحدث قطيعة مع القراءات السلفية والقراءات الأيديولوجية والتي تعود إلى اللحظة أمين الخولي الذي دشن سؤال التجديد في مجال الدراسات القرآنية والتفسيرية، فأمين الخولى (توفي سنة 1966)، دوره هو إ عادة هيكلة القراءة التفسيرية التقليدية وفق منظور بلاغي يروم التجديد في منهج القراءة متعمدا على خصائص حصرها في ما يلي[1]:

-ربط القرآن ببيئته الثقافية والمادية وهو ما يمكن تسميته بالخاصية التاريخية اللغوية وبلغة أركون القراءة التاريخية الأنتروبولوجية.

-توظيف علوم القرآن من مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخة ومنسوخة بهدف التوصل إلى فهم "أمثل" للقرآن.

-ترتيب مقاطع القرآن وإعادة تصنيفها وإحصائها وفق مواضيع محددة،لأن القرآن لم يرتب حسب موضوعها[2].

وبالتالي يتضح لنا جليا أن أمين الخولي مقصده واضح أثناء محاولته التفسيرية، فليس الغرض منه هو التفسير، وإنما الاهتداء بالقرآن وتبيين عروبة اللغة، لهذا نجده ارتكز على اللغة أكثر لفهم النص القرآني مستعينا بعلمي النفس والاجتماع، لأنه كان يشعر بصعوبة هذا المنهج الذي يدعو له الكيفية المرجوة[3].

---

[1]محمد أركون ، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق،ص122.

[2]عبد المجيد خليفي ،قراءة النص الديني عند محمد أركون،منتدى المعارف، بيروت ،ط1،سنة2011،ص58.

[3]المرجع نفسه، ص59.

كما يعرف كذالك أركون مشروعه الفكري "تاريخ نقدي تأملي استبطاني عميق للفكر الإسلامي"، هو فكر يدعو إلى المراجعة النقدية الصارمة أو الغربلة الكاملة لكل التراث العربي الإسلامي ومناهج هذا المشروع ومساراته وبلوراته المصطلحية وبلاغياته تبحث عن التصديق عليها ليس فقط داخل الإطار الخاص بالفكر الإسلامي وإنما أيضا داخل الإيطار الأكثر قرب كإطار الفكر اليهودي، والفكر المسيحي بمختلف تجلياتها داخل الفضاء التاريخي التوحيدي[1].

بإضافة إلى ذلك أن سياق مشروعه يندرج في مجال العقلانية النقدية التي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني والتراث الإسلامي ككل.

وكل هذا يعود إلى أن كل أعمال محمد أركون توالت لتكمل نتيجة ملامحه مشروعه الفكري والفلسفي، ويمكن أن نوضع مشروعه بالنسبة للسياق الغربي في كون هدفه، وهو جعل الفكر الإسلامي يسلك نفس المسالك وينتهي إلى نفس المصائر التي انتهت إليها الظاهر الدينية عموما في أوربا بتحليلها المسيحية أو اليهودية للعالم والرؤية العقلية للعالم[2].

وهدف أركون لا يمكن في بلورة لاهوتية "حديثة " للوحي وتمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم لو أن الفكر الإسلامي كان هيأة منذ القرن التاسع عشر الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق مثل هذه المهمة الصعبة، لأن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أجريت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات والتفنيدات، والمعرفة العلمية الوضعية من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع، وذلك من أجل فهم جديد للظاهرة الدينية وتقييم حديث الخطاب النبوي[3].

[1]محمد أركون،نحو نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1،سنة2009،ص32.
[2]عماد الدين إبراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، مرجع سابق،ص[3].292محمد أركون،القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق،ص17.

ويستند أركون من خلال مشروعه أنه يعتمد على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها عبر مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، لأن أركون يعتبر من أبرز وجود الفكر الإسلامي المعاصر، إذ وظف مشروعه الفكري الكبير في البحث والتنقيب الظاهرة الإسلامية المصدقة ضمن الظواهر غير المفكر فيها[1].

فمشروعه يمثل اختبارا نقديا للفكر وظفه في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة الفلسفية والأنتروبولوجية والسوسيولوجية، وهو منهج للنقد والتمحيص المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع وقد طلق عليها أركون على مشروعه العلمي ما يسمي بالإسلاميات التطبيقية[2].

لذا ينبغي أن أركون من خلال مشروعه الفكري كان يبدو وكأنه مستكمل للمشروع الغربي الحداثي وذلك من خلال توسيعه ليشمل الإسلام، فما يفعله أركون حسب هاشم:" بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية، وهو يري أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم آجلا، طال الزمن أقصر فطريق التحرير يمر من هذا محالة وسوف يثير هذا النقد حفيظة التقليديين عندما مثلها آثاره عند المسيحيين الأوروبيين فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة حاليا تشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الاروبي مع الحداثة وهي بدايتها الصاعدة[3].

---

[1]عماد الدين إبراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، مرجع سابق،ص294.
[2]المرجع نفسه،ص295.
[3]محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام اليوم)مصدر سابق،ص331.

كما نجد كذلك إن محمد أركون نظر إلى الحل وليس في مجرد استهلاك التراث و الافتخار بعز الآباء و الأجداد وإنما يمكن في اعتبار هذا التراث نقطة انطلاق للحاق بركب الحضارة والعصر فهذه المحاولة نفذ العقل العربي لا تكتفي ولا تستقي العليل وينبغي تجاوزها إلى أعمق منها وأبعد إلى مشكلة "نقد العقل الإسلامي " لأن نقطة القوة التي بني عليها مشروع نقد الفكر العربي هي في عينها نقطة ضعفه، فناقد العقل العربي، قد أسس نظريا لمشروعه على نوع من التمييز حتى عرف الرواج الذي بات يتمتع به حاليا في المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية[1].

وعليه فإن مشروع أكون الفكري آثار الكثير من الجدل في الأوساط الفكرية داخل جغرافيا العالم الإسلامي ليعيد إلى الأذهان بيانات التكفير والشجب ثم الشطب من الحق في القراءات النقدية الفاعلة، وذلك أن هذا المشروع ينطوي على عملية عميقة تفضح الحقيقة وتكسر الاعتقاد، إذ نجد أركون عمل على تحليل عميق اللاشعور الإسلامي الذي عمق على إقفال العقل مخرجا إياه خارج الفعل والتاريخ لذلك أن مفهوم الأمة الناجية[2].

ونلخص كل هذا أن المشروع الأركوني سوف يكون تعبير عن رغبة الفكر الإسلامي المعاصر في انجاز الحداثة داخل الوعي الإسلامي المجذوب نحو القرون الوسطى ، وتحويله الى حقل منفتح على مكتسبات العقل الاستطلاعي الحديث ولهذا هل يستوي هذا المشروع الى الأولويات التاريخية للعقل الإسلامي الذي هو تاريخ آخر غير تاريخ العقل الغربي مختلف المسار مغاير المرجعيات[3].

---

[1]محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام اليوم)مصدر سابق،ص332.

[2]نورة بوجناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،سنة2016، ص80 .

[3]المرجع نفسه، ص81.

بالتالي يتضح لنا جليا أن فحص آليات العقل الإسلامي يبدو أنه عقل يتجاهل تماما هذا التواصل الضروري بين التاريخ والتأسيس النظري لأطره المرجعية، ولا يسأل عنها ألبته وهنا يحدد أركون أطره اللاتاريخية التي يعاني منها العقل الإسلامي، والتي تتمثل في تأسيس آليات وتصورات مفهوميه جاهزة ومغلقة[1].

-أسطورة العصر ألتدشيني أو الافتتاحي، تحذر الوعي للازماني في الممارسة الإسلامية :

بغية تحصيل الممارسة العقلية الناجعة والدخول إلى الفكر المنفتح يلح محمد أركون على ضرورة الإسراع بالمسألة النقدية، سواء تعلق بالبنى المؤلفة بالعقل الإسلامي، وأحالت دون انفتاح السبيل نحو قراءة مجدية للفكر الإسلامي[2].

ولهذا سوف نتجه إلى الكشف عن المشروعية المعرفية والمنهجية التي أسست هذا المشروع الأركوني، وآلياته، والذي يعد دعوته النقدية للفحص العلمي والعقلاني للنصوص الأصل [3].

-اللاتاريخية في الممارسة المعرفية الإسلامية الوصف والتشخيص: نزع أركون عبر مشروعه النقدي إلى انجاز تاريخ منفتح وتطبيقي الإسلامي مثل هذا الانجاز يعني أن هذا الفكر يعاني حالة مناقضة للانفتاح، ليكون فكر منغلق ثبت حدود درايته في مجموعة من المصادرات محكمة الانغلاق معتبرا المنهجية الحديثة التي تؤكد بصفة علمية جدلية المحققة بين الفكر واللغة والتاريخ [4].

ومن خلال ماسبق يتضح لنا أن محمد أركون اهتم بقراءة التراث الإسلامي بما في ذلك من دراسته للقرآن الكريم.

---

[1]محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر نفسه،ص19.

[2]المصدر نفسه،ص20 .

[3]نورة بوجناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف ،ص87 .

[4]محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي،مصدر سابق،ص12 .

توطئة:

لقد اكتسب مصطلح التراث في الخطاب العربي الحديث و المعاصر معنى مختلف كما هو عليه مرادفة في الاصطلاح القديم " الميراث " إذ أصبح يعني اليوم ما هو مشترك بين العرب أو الترك الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم خلف لسلف، إذ شهد الفكر العربي المعاصر منعطفا حاسما بإدراج " النقد" كقيمة معرفية في قراءة التراث العربي الإسلامي وشكل موضوع التراث مبحثا هاما باعتباره موضوعا يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر و المستقبل لذلك أثارنا أن نتناوله في البداية من حيث مفهومه ومن حيث قراءاته المختلفة.

المبحث الأول: مفهوم التراث.

1- في اللغة: لفظ التراث تضعه المعاجم تحث مادة " ورث" ورث: الوارث، صفة من صفات الله تعالى (...)"ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثا عنه ورثا، وراثة وميراث، التراث: ما يخلفه الرجل لورثته و التاء فيه بدل من الواو " فالتراث مرادف للإرث و الورثة و الميراث،ويطلق على ما يرثه الإنسان من مال و حسب وقد فرق لعض اللغويين القدامى بين الورثة و الميراث على أنهما خاصيتين بالمال، وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب أما لفظ التراث فهو أقل المصادر من فعل " ورث" استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة العربية .[1]

كما أن كلمة التراث في أصلها (الوارث) ثم أصبحت تاء بدلا من الواو نظرا لثقل الكلمة (وورث)، و التراث ما يخلقه الرجل لورثه وهو الأمر القديم الذي توارثه الآخر عن الأول.[2]

وقد وردت كلمة " تراث" في القران مرة واحدة في سياق قوله تعالى ("كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلا لما") و المقصود من هذه الآية تأكلون الميراث أكلا شديدا حيث كان العرب في الجاهلية يأكلون ميراث النساء و الأولاد الصغار أكلا شرها جشعا أي يأخذون نصيبهم و نصيب غيرهم ضمن لا حول له و لا قوة.[3]

و نلاحظ أن كلا من التعريف اللغوي و الاستعمال القرآني لكنة" تراث" يبتعد بها عن الموروث الثقافي و الفكري، الذي يعطي لها في الخطاب العربي المعاصر، حتى أن المفكرين المسلمين القدامى، كانوا إذا أراد الإشارة إلى المعنى الحالي للتراث استعملوا تراكيب خاصة غير أن كلمة" تراث" فالكندي"(803- 878م) كما يشير إلى فضل القدامى وواجب الشكر لهم مستعملا عبارة (... ما أفادونا به من ثمار أفكارهم...) أما ابن رشد فيستعمل عبارات أخرى مثل: " انه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك..."[4]

أما في الفقه الإسلامي حيث عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركه الميت على ورثته حسب ما قرره القران (باب الفرائض) فان الكلمة الشائعة و المتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة " ميراث"بالإضافة طبعا إلى ورث، يرث، ورث، توريث، الوارث، الورثة، ...الخ أما لفظ " تراث" فلا نكاد نعثر له على أثر في خطاباتهم و أما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى مثل الأدب و علم الكلام و الفلسفة، فلا كلمة " تراث" بأي وضع خاص كل لا نكاد نعثر لها على ذكر[5].

---

[1] فارح مسرحي،الحداثة في الفكر محمد أركون ،الدار العربية للعلوم ،ناشرون لبنان،ط1،2006،ص88.

[2] احسان عرسان الرباعي و وائل منير الرشدان،إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية ،مجلة جامعة دمشق المجلد التاسع عشر العدد الثاني 2003،ص 143.

[3] المرجع نفسه،ص13.

[5] فارح مسرحي،الحداثة في الفكر محمد أركون، مرجع نفسه، ص 89.

ونصل مما تقدم إلى النتيجة التي عبر عنها أبو زيد بقوله"...إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث، أما المادة التي تحيل إلى مفهوم التراث في نظره فهي مادة" سنن" خاصة المشتق " السنة" مع التفرقة بين السنن الذين خلو من قبل القدامى من جهة، و ألا يفهم من كلمة "سنة" ، سنة الرسول صلى الله عليه و سلم، أو مذهب أهل السنة و الجماعة.

فسنة الذين قد خلو من قبل هي التراث بكل ما يندرج فيه، وذلك ما يتضح أكثر من خلال التعريف الاصطلاحي للتراث [1]

المفهوم الاصطلاحي للتراث:

التراث بمعناه الواسع، هو ما خلفه السلف للخلف من ما ديات و معنويات أيا كان نوعها أو بمعنى أخر هو كل ما ورثته الأمة وتركته من إنتاج فكري و حضاري سواء فيما يتعلق بالإنتاج العلمي بالآداب بالصور الحضارية التي ترسم واقع الأمر و مستقبلها وهذا يعود إلى بدء المعرفة الإنسانية بأشكالها وأساليب التعبير بأنواعها سواء في المخلفات الأثرية أو فيما سجل في وثائق الكتابة.[2]

مما يعني أن التراث بمعنى الموروث الثقافي و الفكري و الديني و الأدبي و الفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية ، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافا ولا في حقل تفكيرهم كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي " نستورد" منها المصطلحات و المفاهيم

يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.[3]

ويعرف التراث كذلك في المفهوم الاصطلاحي بأنه في ثقافتنا العربية الحديثة و المعاصر مصطلح عام وغامض وفضفاض و مطاط ومن الصعب الإحاطة به و تطويقه بشكل دقيق نظرا لتعدد دلالاته و تشعب معانيه و مفاهيمه واختلافها من مفكر إلى أخر و السبب في ذلك التباين اختلاف المرجعيات الفكرية و الذهنية و تنوع المشارب الثقافية ، وتعدد المقاربات المرجعية وتناقض المتطورات الإيديولوجية ولكن ما يمكن قوله : إن مصطلح التراث لم يطرح في ساحة النقاش الفكري و الإبداعي إلا مع صدمة الحداثة وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي و تزايد منطق الاستغلال و بروز ظاهرة الاستلاب و التغريب[4].

---

[1] فارح مسرحي،الحداثة في الفكر محمد أركون، مرجع نفسه، ص 89.

[2] حسيبن محمد سليمان،التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية و مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعة، الجزائر،دط، 1988،ص13

[3] حسيبن محمد سليمان،التراث العربي الإسلامي، مرجع نفسه، ص 14.

[4] محمد عابد الجابري، نحن و التراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي، بيروت،ط6،1993،ص23.

وهذا يعنى أن مصطلح التراث لم يوظف إلا في الخطاب الفكري المعاصر وهنا يرى سعيد بن يسعد أن التراث: " يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالا نهضويا ويربط النهضة بالغربة في وعي الذات وخاصة باعتباره نوعا من ميكانيزمات الدفاع عن الذات " فان التراث بالنسبة للنهضة و لفكر النهضة و حتى الآن يلعب دورا ايجابيا[1].

وعليه فان التراث في مفهومه البسيط و العادي هو الذاكرة الإنسانية بكل تجلياتها المعرفية و التقنية و العلمية و الثقافية و الأدبية و الفنية و الجمالية سواء كانت عبارة عن ثقافة شعبية أم ثقافة عالمية أم ثقافة رسمية لم يعد هناك حدود لمفهوم التراث و ذلك نتيجة تعدد المضامين و الاستخدامات المتفرقة الدقة و الوضوح مما يحمله العديد من المفاهيم لذا يبدو أحيانا كأنه الماضي وأحيانا العقيدة الدينية وأحيان التاريخ و الآثاركما عرفة البعض في ضوء الماضي بأنه " عمل بشري خالص الإنسان عالم بما يكشف عنه من معرفة وعلم صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء و الطبيعة لا فاعل جميلة استيطيقيا.[2]

وقيل أيضا أية يعني تجارب السلف المنعكسة في الآثار التي تركوها ومازال لها تأثير حتى عصرنا الحاضر ففي مجال الفن هو بمنزلة الملاحظات الزاخرة التي أدركوها الفنانون عبر التاريخ و تركوا بصماتهم معبرة عنها وتعكسها في الفنون الزخرفة التي حققها على مر العصور وقيل كذلك بأنه العطاء القومي الحضاري المتزايد الذي يتجه ربه الإنسان في مجتمع من المجتمعات لخوض في غمار المستقبل وهو الدائم ومتنام ولا يرتبط بمرحلة واحدة من مراحل التاريخ أي هو المخزون الثقافي التي نسميها بالبيئة القومية [3] .

مما يعني أن الحاضر منهم دوما بالماضي ونحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنية لأي مجتمع دون أن نأخذ تاريخه وتراثه بعين الاعتبار لأنه حاضر في كل أفعالنا الفردية منها و الجماعية ولذلك فالتعامل الميكانيكي معه عديم الفائدة.

وبناء على ذلك فلا يمكن الحديث عن انفصال بين ماضي أمة من الأمم وحاضرها لأنه الماضي مستنبطنا في تكوينها الداخلي ولا يمكنها القفز عليه وإلا فقدت هويتها وشخصيتها[4]

وبالتالي فهو يعبر عن شخصية الأمة التي تنفرد بها غيرها لأنه حصيلة ضخمة من تجارب السلف و ممارساتهم على مستوى الفكري و الديني و الدنيوي وبه تستنير عقول الخلق و تنفتح أذهانهم لابتكار أشياء جديدة.

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن و التراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،مرجع سابق ،ص 24

[2] حسان عرسان الرباعي و وائل منير الرشدان،إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية، مرجع سابق، ص 143.

[3] مرجع نفسه ، ص 144.

[4] عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي حسين مروة نموذجا، بإشراف : لإسماعيل زروقي، مذكرة مكملة لنيل الشهادة الماجيستير في (فلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، الشعبة الفلسفة،2006-2007،ص 10

المبحث الثاني: مفهوم التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون.

يسجل التراث العربي الإسلامي كذلك باللغة العربية ويتخذ من الإسلام منهجا و يبنى دراساته على التعليمات الإسلامية يتأمل فيما جاء في القران ويتبع أحاديث الرسول صلى الله عليه و سلم ويفكر بما فيه خير للمسلمين خاصة و الإنسانية عامة ، وليسجلها في كتب هي التراث المكتوب وعلى ذلك فان التراث العربي الإسلامي هو أبكر التعريفات شمولا يخص من حيث جماعته العربية الإسلام وتخصصها لأنه يخص فكر حضارة معينة محددة مقولاتها ومناهج دراستها و تفكيرها وهكذا نجد بأن التراث العربي الإسلامي ينتسب إلى العربية لغة و تعبيرا و فكرا و مكانا جغرافيا وقت كان العرب وعاداتهم هم العالم المضيء و المتسع حضارة كما ينتسب إلى الإسلام عقيدة فكر مستخدما المنهج الذي وضعه له ، والتعليمات التي جاء بها في معايشة أهل الكتاب جمعان ومفاضلة الأتقياء أيا كان أجناسهم أو مكانتهم الاجتماعية دون تمايز أي من يعيش على العالم الإسلامي الذي ينفع تحت راية الإسلام مهما بعدت التمغة أو قربت.[1]

وهذا يعني أن التراث العربي الإسلامي يرجع في حد ذاته إلى العقيدة الإسلامية مهما توسعت فكرة وعلة التراث العربي الإسلامي فصلبا طابعه العالمي الإنساني تراث يتصف بطابع الشمولية فهو يتناول جميع منا في الحياة الجماعية والفردية و الاجتماعية و الفكرية انه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة و لذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية و كثيرة من حياتنا كأفراد أو جماعات حالتان الخاصيتان تضيقان نوعا من الخصوصية على تاريخية إن التراث العربي الإسلامي الذي بين أيدينا لم يكن فقط انعكاسا أيديولوجيا للواقع الاجتماعي الاقتصادي في الحضارة العربية الإسلامية بل كان يضم إلى جانبا ذلك رؤى ومفاهيم و تصورات دينية وفلسفية و أخلاقية و علمية انتقلت إليه من الحضارات القديمة مما يجعل الجانب الإنساني فيه جانب الاستمرارية يحتل مكانة بارزة إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها فيه الإسلام كدين إن الفصل بين هنا الجانب وذلك في تراثنا العربي الإسلامي لشيء صعب حقا وأصعب منه الفصل فيه بين الدين و الايدولوجيا الدينية بين معاني القران و السنة و الفهم الفقهي و الكلامي و السياسي للآيات و الأحاديث[2].

و بالتالي فان التراث العربي الإسلامي تعبير صادق عن أثر التوجيه الإسلامي في بناء الفكر الإسلامي و الحضارة الإسلامية بل هو الدافع الرئيسي لنهضة الفكر و الحضارة الإنسانية بصفة عامة فصلا عن دوره المؤثر في قيام الحضارة الحديثة.

---

[1] حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 22.
[2] مرجع نفسه، ص 23.

لذا يستطيع الباحث المنصف أن يتعلم من خلاله تاريخ العلوم الحقيقي و الدور الكبير للعلوم عند المسلمين في تطور هذا التاريخ و النظرة العامة للتراث حديث تتمثل فيما تركه السلف لنا من مخطوطات أي من الكتب هذه الكتب التي لا تعتبر قلب المعرفة و العلم العربي الإسلامي وأوعيته فحسب،بل المعرفة و العلم الإنساني كافة [1]

إذن التراث العربي الإسلامي بروافده المختلفة من العلوم النقلية و العقلية و ما صححه وطوره مما اقتبسه من سوابقه وما ابتكره نتيجة جده أبناءه المسلمين المشتغلين فيه و مما أضافه نتيجة المواقف الاجتماعية و الإنسانية و الحضارية وهو مجال واسع.

رحب عميق متنوع للدراسات و سيظل أرض بكرا للأبحاث مدة طويلة قد تطول إلى قرون ومن خلال ما سبق فان المشتغلين بالتراث العربي الآن يرون أن التراث هو المخطوطات العربية من نتاج فكري وأن المعني يتسع أصلا لكل النتاج الحضاري فموقف التراث العربي الإسلامي من التراث الفكري الحضاري المكتوب و الثري ورثته الإنسانية جمعاء و دوره في تطويرها هذا التراث ، والإضافة إليه خاصة التطور الحضاري الحديث الذي بدأ مع فجر العصر التاريخي الحديث ، هذا العصر الذي أصبح الآن أبقا تراثا للمعاصرين [2]

وعليه فان التراث العربي الإسلامي هو مجموعة العقائد و المعارف و التشريعات و الرؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها و تؤطرها وتجسيد إطارها المرجعي التاريخي و الابستيمولوجي في عصر التدوين(في القرن الثاني و الثالث للهجرة) توقفت متوجاتها في قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة.

إذن فالتراث العربي الإسلامي منظورا الية من داخل منظومة المرجعية تتخذ الحضارة الراهنة حضارة القرن العشرين وهو إنتاج فكري و قيم روحية دينية و أخلاقية و جمالية...الخ [3]

يوضح محمد عابد الجابري من خلال ما سبق أن المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث و المعاصر هو يصوره أساسية العقيدة و الشريعة اللغة و الأدب الفن و الكلام و الفلسفة و التصوف و ذلك قبل عصر الانحطاط أما مفهوم التراث الإسلامي عند محمد أركون فنجده يتبع الدراسات الأنتروبولوجية و يرى أن " هناك ثلاثة طبقات من التراث ليست مترتبة فوق بعضها و إنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل ما يدعي بشكل عام و عمومي لتراث الإسلامي "[4]

---

[1] حسيين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص16.
[2] مرجع نفسه،ص 17
[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،مرجع نفسه ،ص 39.
[4] فأرح مسرحي،الحداثة في الفكر محمد أركون، مرجع نفسه، ص 91.

ويوضح محتوى هذه الطبقات كما يلي :

1- طبقة المستوى العميق: و المتمثلة بالقاعدة الثقافية و التقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام ولكي تدرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التحري الانتولوجية و منهجية التفسير الأنتربولوجية[1] .

2- مستوى الصريح المعروف: في اللغة الخاصة بالحق الذي يقال له الحق الإسلامي لكمه يحيل إلى " ضمني معيش" شديد التعقيد من جزاء علاقاته الأصلية مع المستوى العراقي فكل ما يتصل بوضع المرأة مثلا ، يوضح بالمثل لزوم " ضمني واسع معايش " ممحو لا يعترف به في " الصريح المعلوم" ومن أجل تناول نقدي جديد للحق الإسلامي، تعد دراسة هذه المستوى الثاني فصلا آجر حاسما في نقد للعقل الإسلامي[2] .

3- المستوى الثالث: فيتمثل بالقوانين التشريعية الحديثة التي تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف نتغير و بحسب البلدان بدءا من تركيا و حتى السودان أو الجزيرة العربية أو جزائر أو تونس...الخ فمثلا نلاحظ إن استئصال جزء من الأعضاء الجنسية للمرأة لا يزال ممارسا في بعض مناطق السودان و مصر على الرغم من العودة إلى التشريعية ، وعلى الرغم من إدخال التشريعات الموروبية الحديثة في العديد من الميادين [3] .

نستخلص أن هذه المستويات السابقة يتضح جليا أن ما ندعوه بالتراث ظاهرة معقدة جدا لأن الطبقات المشكلة له" تداخلت مع بعضها و شكلت مزيجا معقدا" وهي في تفاعل و تبادل الأدوار و تنافس نستمر منذ العصر التدشيني أو التأسيسي للإسلام إلى يومنا هذا.

وينبغي الإشارة إلى أن أركون يستهدف في دراساته الطبقة الثانية أو مستوى التراث الإسلامي المقدس مستعملا كلمة Tradion للدلالة على المذهب السني فقط وإنما على ما يدعوه بالسنية الإسلامية الشاملة أو الكلية لأنه لا يفصل اتجاها على آخر أو فرقة على أخرى و ذلك يعتبره خارج مهنته كمؤرخ أو باحث يحاول من خلالها الكشف عن الحقيقة الموضوعية في التاريخية في طريقة دراسة المعتقدات و العادات الإسلامية المتوازنة من جيل إلى آخر.[4]

---

[1]محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق ، ص 101.
[2]محمد أركون ، ناقده على الإسلام،تر: صباح الجهيم ،دار عطية للنشر، لبنان ، بيروت، ط1996،1،ص79.
[3]فارح المسرحي، الحداثة في فكر أركون ،مرجع سابق، ص 90.
[4]مرجع نفسه،ص92.

و عليه فالتراث الإسلامي عند أركون هو تراث كلي(سنة شيعة خوارج، فبالإضافة إلى ذلك فهو يشمل التراث المكتبة و التراث الشفوي أو الشيعي والتراث الخاص بالأقليات دون تبرأ و تمييز أو تهميش مقصود أو غير مقصود.[1]

ونستخلص من التراث العربي الإسلامي الذي لابد من إعادة قراءته أصبح واضحا ولو عند أركون فقط فان المشكلة تبقى على مستوى منهج القراءة ولهذا يمكننا القول بأن التراث العربي الإسلامي بالنسبة له متضح فهي كلي يشمل جميع الفرق مكتوب و شفهي دون تمييز أو تهميش وهذا هو الطابع العلمي فيه[2].

" ولكن من جانب آخر نجد بعض المفكرين العرب يذهبون إلى القول بأن التراث يشمل الماضي بشقيه المقدس رافضين من أن يكون المقدس جزءا من التراث كما يرتئ للبعض أن يخرج المقدر من التراث فيرى أن التراث مما صنعه البشر ومما هو بعيد عن الأعيان أس جاء منذ الله وهذا أيضا ليس بصحيح لأن القران الكريم ينص على أن الكتاب يورث: " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا" أن التراث هو كل ما ورثناه عن السلف " حيا كان أو ميتا مقدسا كان أو غير مقدس" "أما علي فهمي خشيم فيعرف التراث بأنه يعني في أي أمة من الأمم مكوناتها التاريخية ، في الماضي و كلما امتد هذا التراث عمقا في التاريخ ترسخ وجود هذه الأمة ، وترسخت طبيعيا كينونتها وهويتها التراث يكن الهوية فإذا تشتت هذا التراث أو غشاه الضباب تبعثرت الهوية و بهتت و تسربت إليها تبعا لذلك ، وهكذا يعد فهمي خشيم التراث بأنه مقوم أساسي من مقومات الهوية وكل تمزق للهوية نابع من عدم ترسخ التراث ووقوف الذات الثقافة تحت وطأة المؤثرات الغازية وهذا ما يجعل الذات تفقد تميزها الحضاري و لكن خشيم يرى أن الحضارة المتميزة تحتفظ دائما في جانبها الثقافي بخصوصيتها الذاتية وان تطورت بحكم سنة التطور دون أن تفقد كينونتها المتمثلة في تراثها المشترك ودون أن تضيع صورتها الإنسانية في الوقت ذاته"[3]

كما يمكن القول أن التراث صنعته البشرية أي كل ما جاء من الله سبحانه و تعالى في القران الكريم أي ما ورثناه من أسلافنا.

" ونجد كذلك بأن الجابري يقترح تعريفا عاما للتراث يشمل التراث المعنوي كفكر و سلوك، و التراث المادي مثل الآثار و التراث القومي أي ما يحضر في الإنسان المعاصر من ماضيه بالإضافة إلى التراث الإنساني أي ما يحضر من ماضي غيره يقول في هذا التعريف التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا سواء القريب منه أو البعيد و يعني الماضي ذلك أن الماضي مرتبط مباشرة بالحاضر فهما متصلان وما التراث إلا هذا الأثر المنقي من و الذي هو حاضر بشكل أو آخر فينا"[4].

---

[1] فارح المسرحي، الحداثة في فكر أركون ،مرجع سابق، ص39.
[2] علي رحومة سحيون،اشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصر،توزيع منشأالمعارف، الاسكندرية،دط،2007،ص 24.
[3] مرجع نفسه، ص 25.
[4] نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، لبنان،بيروت، ط1،2008،ص55.

لقد بلور الجابري مجموعة من خطوات منهجية واضحة و متناسقة لقراءة التراث العربي الإسلامي إذا نجد يوزع القراءات السائدة للتراث إلى ثلاث اتجاهات:

1- القراءة السلفية: التي تصر عن فهم تراثي للتراث نمن منظور ديني للتاريخ ، فهي قراءة ايكولوجية لا تاريخية.

2- القراءة اليبيرالية: التي تنظر إلى التراث من خلال " الحاضر الأوروبي" فهي قراءة أورباوية النزعة، تشكل امتدادات للقراءات الاستشراقية القائمة على المناهج الفيلوجية (رد النصوص الإسلامية إلى أصول ومرجعيات دينية وثقافية خارجية).

3- القراءة اليسارية: التي هي نوع من السلفية الماركسية لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، وإنما تستخدمه كمنهج مطبق إنها قراءة تعتمد ميكانيكيا مقاييس الصراع الطبقي و تنظر إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية كصراع دائم بين النزعتين المثالية و المادية"[1]

" و يخلص الجابري من عرضه لهذه القراءات الثلاث إلى إصدار حكم قاس تجاهها فيتهمها باللاتاريخية و الافتقار إلى موضوعية كما أنهما لا يختلف جوهرها بعضها عن بعض من الناحية الابستمولوجية باعتبارها قراءات سلفية تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة سواء كان الماضي العربي الإسلامي أو الماضي الأوروبي، فهي قراءات تعتمد نهج قياس الغائب على الشاهد " طريقة في التفكير و تلك هي الطريقة التي تحدد بينة العقل العربي كله منذ عصر التدوين"[2]

بحيث" نجد من هنا التعامل مع التراث بموضوعية يتطلب النظر الهي في سياقه المعرفي الاجتماعي و التاريخي ن أما التعامل معه بصورة عقلانية فيقتضي النظر إليه نظرة عصرية، لذا نجد أركون يتبع المنهج تحليلي، و ينطلق من النظر إلى موضوعية لا يوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بني"[3]

بمعنى أنه يقترح منهج يتجاوز التحليل البسيط الذي يحلل المركب إلى البسيط إلى التعامل مع المركب في حد ذاته على أساس أنه بنية قابلة للتفكيك.

"إن تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما يهدف تحويلها إلى لا بنية إلى مجرد تحولات وهذا يندرج تحته كما هو واضح وهذا يعني التفكيك في رأيه نعي الموضوع و الاعتداء عليه يقدر ما يعني التحرر من السلطة الخطابية وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام"[4]

---

[1] السيد ولد أبان ،أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت، ط1،2010،ص162.
[2] السيد ولد أبان ،أعلام الفكر العربي،مرجع نفسه، ص163.
[3] محمد عابد الجابري،التراث و الحداثة ، مرجع سابق، ص 49.
[4] المرجع نفسه،ص50.

ونجد كذلك حسن حنفي يقدم تعريف ايجابيا للتراث العربي الإسلامي باعتباره ليس مجرد تراث متحفي أو نمط سلوك ماضوي بل " نظرية للعمل و موجة للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها و استغلالها و استثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض"ويقصد بالتراث إذن أنه جزء من واقع من مكونات النفسية للمجتمع وهو لذا ما زال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير يصوغ تصوراتها فالمجتمع العربي يتميز بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه ولا معنى للتعامل العلمي المجرد معه على طريقة المستشرقين أي " تكرار ما قبل و الجمع بين أجزائه، أو قصي ملا فعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار وكأن التراث جسم ميت"[1]

لذلك نتعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته وباستثمار و إعادة تأويله في ضوء إشكالات الفكرية و الإيديولوجية الحالية يقول حسن الحنفي" أيماننا هو التراث و التجديد" و إمكانية حل أزمات العصر أوفك رموز العصر دفعة جديدة نحو التقدم فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير وهو الأساس النظري لأبنية الواقع إلا أن إعادة قراءة التراث الإسلامي يجب أن تميز فيه الجوانب المشرقة المضيئة التي يمكن أن تكون حافزا للنهضة و التنوير و الجوانب المطلقة الجامدة التي تشكل عائقا أمام مشروع التجديد و التحديث ومن هنا التمييز داخل تاريخ الفكر الإسلامي بين اليسار و اليمين" [2]

و بالتالي أن مشروع "التراث و التجديد" هو في النهاية تحول الوحي من علوم الحضارية الى إيديولوجية أو ببساطة تحويل الوحي إلى إيديولوجيا.

---

[1]أحمد عبد الحليم عطية، بدل الأنا و الآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مديوني الصغير،ط1997،1،ص65.

[2]مرجع نفسه،ص 67.

المبحث الثالث: إشكالية قراءة التراث الفكر العربي الإسلامي المعاصر عند محمد أركون.

يرى مفكر المعاصر أركون صاحب مشروع الفكري المعروف بنقد العقل الإسلامي وصاحب منهجية الإسلامية التطبيقية في الكثير من كتاباته إذ يرى أن لابد من إعادة قراءة التراث لذا وضع الفكر العربي الإسلامي و تساؤل جذري و عميق يمس بالدرجة الأولى فهو يبحث في أسباب النهوض و الرقي هذا العالم فهو يرى في نقد العقل الإسلامي إلى بلورت لاهوت الإسلامي جديد يستجيب لنشأة الحداثة و يتناسب مع معطيات العلم الحديث فاركون يستدعي ضرورة توسيع النظر الحداثي للنص الديني فاركون يتميز مشروعه بثلاث مستويات:[1]

مستوى الأول :وهي مرحلة التأسيس و تثبيت الأشكال الكلاسيكية للتراث: ينظر أركون للتراث بمقارنة مع الرسائل القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حداثة بالقياس إلى عقائد و إخراج التراث السابق على إسلام من دائرة الجهل و الفوضى و الظلم و الظلال و القمع فالتراث عنده هو تراث الهي لا يمكن للبشر أن يعبروا فيه شيئا أنه تعبير عن حقيقة فهو يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادلة و مضادة ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي [2]

وها هنا يطرح أركون سؤالا يستغني عندئذ و الحال كذلك مقاربة مفهوم الإسلام المعني المتعالي أيضا على اعتباره الإسلام يمثل التعبير الأرثوذكسي مستقيم الوحيد عن التراث المثالي الذي تلقيه الأمة المثالية أم أنه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته أو صيرورة اجتماعية و تاريخية من جملة صيرورات أخرى [3].

فالمقاربة الأولى هي مثالية تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بحركات الإسلامي إذ يرى هؤلاء أن الإسلام متضمن كليا في القران بالهيئة التي وضعه عليها الحديث البنيوي أي مجمل العقائد و الممارسات و المؤسسات و المعايير الاجتماعية و القانونية و النصوص الناتجة المعترف بها قبل الأمة بصفتها التراث الأكبر يرون أن كل ذلك يوضح و يمثل الإسلام الذي أراد الله وحده إن التراث المتعالي الأكبر إذن ليس إلا تجسيدا الدين الحق في التاريخ انه قوة لتقديس ال زمكاني و تنزيهه، وهذا الزمكان الذي تتجلى فيه حياة الأمة [4] .

أي أن عنده يتولد عن تلك الصيرورة الاجتماعية و التاريخية معقدة التي تقبل النقد فهؤلاء يتجاهلون أن يكون قد يتعرض تراث لنقل شفهي ، في نظر هؤلاء في صلاحية المعادلة لا تؤثر الإسلام إذن التراث الصحيح الموثوق.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدرسابق ، ص 19.
[2] المصدر نفسه، ص20
[3] المصدر نفسه، ص 22.
[4] مصدر نفسه ،ص23

أما المقاربة الثانية أو المسار الثاني فيعمل على تراث مفهومي الإسلام و التراث مفتوحين أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق ، لأنهما خاضعان للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ ، وعندئذ نستطيع أن ندمج في التحليل كما في ممارسة العملية المحسوسة ، الديناموا الروحي للإسلام التراث وندمج تاريخية أيضا إن مثل هذا العمل يعد جديدا كليا في الفكر الإسلامي ذلك أنه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث البنيوي بالطريقة التي كانت قد رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة [1].

وعليه فإذا نظرنا من هذا المتطور نجد أن الإسلام لا يكتمل أبدا بل ينبغي إعادة تحديد و تعريفه داخل كل سياق اجتماعي ثقافي في كل مرحلة تاريخية معينة ومع ذلك يتضمن الإسلام حسب أركون منها العناصر التكوينية الثابتة و الإجبارية الآتية:

- النص القرآني (المصحف).

- مجموعة نصوص الحديث و التشريع العديدة أو المختلفة.

- الفرائض القانونية الخمس و الشعائر اللازمة لتأديتها.

- الديناموا ولروحي المشترك لدى كل المؤمنين و الذي يشكل خاصة مميز للتراث [6]

نستخلص من ذلك أن هذه العناصر تتطلب و ترسيخ إلى وقت طويل إلى حد ما، وهذا ما يدعوه مفكرنا إلى الصيرورة الاجتماعية لتشكيل التراث.

لقد استخدم أركون مجموعة من المفردات وقام بتفسيرها من خلال تركيز عليها التي تعتبر سنة خبر أثر سماع رواية حديث لأن لها معنى شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام لهذا تمد بلورتها وإعادة صياغتها من جديد داخل منظور القران و تجربة المدينة [2]

الكبرى لكي تدل على تراث ديني وثقافي في طور التشكيل و الانبثاق و يضاف إلى ذلك فانه كانت كلمة سنة تعني بشكل عام، وهي الأعراف و القيم و العادات المتبعة على الإسلام فكلمة السنة جاءت في القران الكريم ثم ربطها بالله لكي تعني طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرة على ضلالها على الرغم من أنه قد أرسل بها الأنبياء لكي ينقل إليه الوحي و يهدرها [3]

و بالتالي يمكن القول من خلال ما سبق أن السنة راحت تفرض نفسها بصعوبة و بالتدريج ضد الأعراف و التقاليد المحلية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية.

---

[1]علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد أركون نموذجا، مؤسسة مؤمنون ، بلا حدود للدراسات و الأبحاث، دط، 2015،ص04.
[2]مرجع نفسه ، ص 21
[3]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدرسابق ، ص 19.

يعتبر محمد أركون التراث بأنه جانب أساسي في تشكيله للفهم وذلك وفق ثلاثة متواجدة في الفكر الإسلامي حيث تخمل في مسؤوليتها شكل متفاوت و مختلف وهي:

1- تشطي التراث و انقسامه إلى خطين رئيسيين الخط السني و الخط الشيعي.

2- استبعاد كل التراثات المحلية المعتبرة غير إسلامية و ذلك من قبل علم أصول الفقه.

3- ضعف لاهوتيه التراث و انقطاعها و لاستمراريتها وهذا ما يقودنا إلى الحديث على المستوى الثاني لفهم التراث أي تعدد التراثيات في المجال الإسلامي [1]

المستوى الثاني: التراث و التراثيات في مجال الإسلام.

من المعروف عليه يتضح لنا أنه لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فانه كذلك لا يمكن أن يوحد إلا تراث وحيد(أو خط وحيد سنة وحيدة) يعبر بدقة و الإخلاص عن هذا الإسلام و يرسخه أبديا ، وهذا هو المزعوم الثابت و الدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية [2]

وعليه فان محمد أركون يعدد المسلمات الأساسية التي تقبع خلف هذا الكلام و التي سيطرت على الأرثوذكسيات.

1- إن انقسامات البشر لأمرد علها.

2- الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ تماما كرسالة الإلهية نفسها و كالجماعة الواحدة التي تتكفل بها و تنشرها، لذلك لا يوحد إلا دين واحد رأي تراث واحد

3- إن صحابة النبي يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم بالتراث المتلقي[3] .

[4]- أن يكون المرء المعاصر.

ومن بين الأولويات التي يستخدمها أركون نجده كثيرا ما يقرن بين الأرثوذكسيتين السينية و الشيعية اللتين انتصرتا في التراث الإسلامي وذلك ليثبت أن كل أرثوذكسية تدعي يتمثل الإسلام ، ليضيف تلك الانقسامات و التفرعات لكل مذهب معددا مذاهب السنة المقسمة بين أهل الرأي (المذهب الحنفي) و أهل الحديث (المذهب الحنبلي) ثم التواطؤ الذي حدث في عصر التقليد و الإتباع بين التراث السني خاصة و بين السلطة السياسية[4].

---

[1]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص24.
[2]مصدر نفسه، ص 25.
[3]علي أيطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد أركون نموذجا، مرجع سابق، ص 07.
[4]مرجع نفسه، ص 07.

المستوى الثالث: التراث السني الكامل أو السنة الإسلامية الشاملة:

إن بلورة مفهوم التراث الإسلامي الشامل يدعونا محمد أركون إلى ضرورة تعريفه الوظائف الايديولوجدية و التلاعبات المعنوية ، و الانقطاعات الثقافية ، والتناقضات العقلية التي تسهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي، أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه، يعني أن تخترق و تنتهك المحرقات و الممنوعات السائدة أمس و اليوم وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تزيد أن تبقى فيس دائرة المستحيل التفكير فيه * كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية و البدائية للإسلام ثم سكرت وأغلق عليها بالتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة إلى النصوص الكلاسيكية" [1]

بناء على ما سبق سيعتمد محمد أركون إلى اقتراح مقاربتين من اجل تأويل التراث ايجابيا وهما مقاربتان نقديتان تساعدان على تأمل التراث و التفكير فيه وهما كالآتي:

1- المقاربة السيميائية أو الدلالة اللغوية: التي تعني بها الأدوات اللسانية الحديثة ومباحث الدلالة و المعنى المتفرقة عنها فالسؤال هنا هو سؤال إنتاج المعنى وظروف نشكل الدلالات و شروط التخاطب و سياقات تلقي الخطاب [2]

وبناء على ما سبق يتضح لنا أن النظر إلى التراث من زاوية المقاربة السيميائية الدلالية وأسئلتها سيمكننا من تشكيل صورة واضحة على التراث الديني للإسلام صورة تتجاوز كل الصور الموروثة لأنها واعية بذاتها و مضادة تاريخيا.

2- المقاربة التاريخية و السوسيولوجي لمفهوم التراث :

يدعو محمد أركون أن كل باحث في التراث أن يتزود بالتكوين الرحيم و الإحاطة بالأرضية المفهومة و المنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية الحديثة ، مع كل ما يصاحبها من أطر التفكير النقدي و الابستمولوجي، لذلك يلح إلى تبني منهج هذه العلوم من بينها المنهج التاريخي (النقد التاريخي) و الأنتروبولوجي، فالمقصود بالمنهج التاريخي الحديث عند أركون هو إرجاع الفكر إلى مجال الأنساق أو نظم الفكر ، وليس إلى الأحداث الخارجية عنه كأحداث السياسية أو العسكرية و غيرها [3] .

---

* المستحيل التفكير فيه: وهوما يمنع التفكير فيه منعا باتا في لحظة معينة، في لحظة التاريخ، وقد تجيء لحظة لاحقة يصبح التفكير أمر ممكنا بل يستغرب الناس كيف أنه كان محرما على التفكير فيما مضى..(أنظر محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام)، تر: هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ،ط2،2000،ص81.)

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص24.

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي،ص 141.

[3] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي،عند محمد أركون ،مرجع سابق،ص52.

و عليه فان في إطار يضع الفكر داخل النظام بمعنى يسعى إلى تجديد العقل الإسلامي وتحديد العقل مرتبط بتحديد النسق الفكري وبذلك يتجاوز العقم الذي أصاب الفكر الإسلامي التقليدي و الذي ارتبط ، عبر تاريخه الطويل ، بالتاريخ السياسي وهو التاريخ الذي حافظ على استمرار العقل التقليدي و تعاليه عن النقد"

كما يؤكد كذلك بأن للتراث بعين هما المقاربة البيولوجية الدوغمائية * قد قللت من أهميتها وهما تاريخية كل العمليات الثقافية و الممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بوساطتها داخل الجسد الاجتماعي ، ويمارس دوره فيه و سوسيولوجي التلقي أو الاستقبال ويقصد بها الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية المختلفة للتراث و هذا التلقي مكملا للتاريخية"[1].

غير أن المنهج التاريخي ليس كافيا لفهم جميع جوانب وأبعاد التراث بل ينبغي تعميقه عن طريق التحليل الأنتروبولوجي من اجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة و مضامين التراث المعاشة من جهة ، وبين الفعالية النفسية و التشكيلة السيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى[2].

وعليه نجد أركون يلج منذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنتروبولوجي و تدريسه فهو الذي يخرج الفعل من التفكير داخل " السياج الدوغمائي المتعلق"* * فهو الذي يخرج الفعل على مستوى أوسع بكثير أي على مستوى مصالح الإنسان أي الإنسان كان في كل مكان كما أن العلم الانتروبوجي يعلمنا في كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة و متفهمة ، بالإضافة إلى ذلك نجد بأنه يهتم بضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ،ثم تفضيل السلم على العنف و المعرفة الميزة على الجهل المؤسس والمؤسساتي[3].

---

* **الدوغمائية**: مفردة يستعمله محمد أركون،وهو يعني به المؤمن المسجون،داخل عقائده الإيمانية التي يعتبرها مطلقة، وكل ما عداها خطأو ظلال فوحدة الصحيحة و البقية ظلال (أنظر هاشم صالح ضمن: محمد أركون ، قضايا نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام)، تر: هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ،ط2،2000،ص50.)

** **السياج الدوغمائي المغلق:** هو من إختراع أركون، وهو يعني به أن المؤمن المسيحي مثلا مسجون داخل عقائد الايمانية التي يعتبرها مطلقة و كل ما عداها خطأو ضلال ، وقل الأمر ذاته ،عن المؤمن اليهودي أو الإسلامي أنه هو وحده الصحيح و البقية ضلال في ضلال،(أنظر هاشم صالح ضمن: محمد أركون ، قضايا نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام)، تر: هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ،ط2،2000،ص49.)

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدرسابق ، ص24

[2] مصدر نفسه، ص40.

[3] محمد أركون ، القران في التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر نفسه، ص07

" بالتالي يمكن القول أن أركون حاول وضع هذا الفكر أو الإنتاج في الموضع الذي يستحقه و يجعله في سياق التاريخي أو في لحظة التاريخية حتى يتمكن من إعادة قراءته قراءة تاريخية تزامنية تمكنه من استحضار الإطار الاجتماعي للمعرفة العلمية في تلك اللحظة الزمنية كما يستدرك الاستحضار الزمني أي دراسة الظاهرة الإسلامية ومقاربتها ماضيا وحاضرا مقاربة علمية جعل من يعمل على نقل مزايا الثورات العلمية و فتوحاتها المنهجية و تطبيقها على التراث الإسلامي بهدف إعادة قراءة التراث قراءة تاريخية سوسيولوجي "[1]

كل هذا لم يكن وليد الصدفة بل جاء بعد إتقان مناهج التراث الأكاديمي العالي وبعد تدشين أركون لورشتين كبيرتين للبحوث العلمية في الإسلام عن تراثه العريق فالأولى كانت الإسلاميات التطبيقية أما الثانية فكانت حول النقد العقل الإسلامي وذلك عبر مساره التاريخي الطويل و العريق. [2]

[1] ابراهيم أحمد ، قراءات في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، في فلسفة السلم،عدد2016،9،ص20.
[2] مرجع نفسه، ص 21.

خلاصة:

يعتبر التراث تجسيد و الاستمرار من الماضي إلى الحاضر لذا فالتراث ليس بقايا ثقافة الماضي بل هو تمام هذه الثقافة و كليتها منظور إليها في الإطار الاجتماعي و صيرورتها التاريخية أي أنه المعرفي و الإيديولوجي العقلي و الوجداني في ثقافتنا العربية الإسلامية.

وخلاصة القول نستخلص من خلال القراءة الأركونية قد فكر عميق بحكم التصورات الإسلامية ويستمر في إنتاجها وهدف منها هو إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في قضاءات الحداثة العربية وهذا ما يحيلنا إلى ظهور نقد التراث الفكري العربي الإسلامي عند أركون محمد أركون.

توطئة:

لقد بدأ مشروع أركون النقدي في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، حيث اتضح المشروع و ملامحه عندما أصدر كتاب " نقد العقل الإسلامي"، اذ يتلخص مشروع أركون النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية ، ويستمر في إنتاجها ويعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات و المفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين و التراث الإسلامي، و الغاية التي تهدف إليها مشروعه في إعادة صياغة الحداثة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الغربية و يعتبر أركون أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي ، الذي تصدى ضمن مشروعه الفكري الكبير، والتنقيب في ظاهرة كثيرا ما اعتبرت من الظواهر غير المفكر فيها وهي الظاهرة الإسلامية، كما أن مشروعه يمثل اختبارا نقديا للفكر في فهم جدلية الواقع الاسلامي في أبعاده المختلفة ، الفلسفية و الأنتروبولوجية و السسيولوجية أي منهج نقد و التمحيص المستند إلى علوم الانسان و المجتمع و التي أطلق عليها أركون مشروعه العلمي " الإسلاميات التطبيقية" فاركون كان على يقين بأن كتاباته و مشروعه لم يفهم من طرف البعض إن لم نقل الكل فما هي إذن الإسلاميات التطبيقية؟ وما هي الانتقادات التي وجهت لنقد أركون لتراث؟

المبحث الأول : الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل / الوعي الإسلامي .

تعد الإسلاميات التطبيقية نواة المشروع الفكري الأركوني، وأنها عمدته الأساسية في التواصل مع ألآخر بالشروع التاريخي وفورا في فهمه وقراءته بكيفية تسمح للعالم الإسلامي بالولوج من جديد في التاريخ، وذلك بالقيام بقطائع ابستمولوجية ومعرفية ضرورية تجعل من التراث وقيمته حافزا للنهوض والتقدم، ولا يمكن معالجة جزء من هذا المشروع من دون أن تستوعب الإسلاميات التطبيقية علم أو منهج؟ هل استطاعت فعلا أن تحل إشكالية التراث الفكري العربي الإسلامي؟ وأخيرا ما مكانتها داخل منظومة الحداثة؟ [1]

1 - تحديد المفهوم:

الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة ألاختصاصات وهي علم جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية باعتبارها خطابا غربيا باردا حول الإسلام يحصر اهتماماته من خلال كتابات الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوربية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكتشف من بينها المفهومية والمصطلحية.[2]

ويضيف إلى ذلك أن محمد أركون أسس هذا العلم ووضع له تسمية بعد أن قام بنقد الاسلاميات الكلاسيكية أي المنهج الاستشراقي ان الاسلاميات التطبيقية علم يجسد مشروعه النقدي ويبلور منهجه المرتكز على مكتسبات علوم الانسان و المجتمع الحديثة بشكل أساس انها الممارسة علمية تعتمد على لاختصاصات متعددة تهدف إلى تحرير الفكر الاسلامي من المحرمات و الإيديولوجيات و الميثولوجيا [3] .

ويتضح من خلال ذلك أن الاسلاميات التطبيقية هي بمثابة بحث منهجي، يهدف الى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصر للإسلام تاريخا وتراثا تستند في دراستها الى الواقع العلمي

---

[1] عبد الاله بلقزير، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ندوة فكرية منتدى المعرف، لبنان، بيروت، ط 1، 2011، ص 23.

[2] المرجع نفسه،ص 24.

[3] تايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون و الجابري، مرجع نفسه،ص 561.

والأفق المعرفي الذي عرفته علوم الانسان في الانسان في العصر الحديث وعليه فالمتمثل في التراث الاسلامي الكلي كما تم تحديده مسبقا كما أن الاسلاميات التطبيقية تتعدى الجانب النظري الى الجانب العلمي لكونها تريد أن تأخذ على عاتقها طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها و السيطرة عليها وفق المسار العلمي و المنهجية العلمية[1].

ونجد كذلك الاسلامية التطبيقية تحاول دراستها دراسة عليها وفق المسار العلمي و المنهجية العلمية، فالإسلاميات التطبيقية تواجه المطبقين الملحين الذين عجزت الإسلاميات الكلاسيكية عن يجعل عن مواجهتها و المتمثلين في :

_ واقع المسلمين اليوم.

_ الفكر العلمي الحديث خاصة في شقيه الاجتماعي و الانساني[2].

وكانت منهجية النقد الفيل ولوجي عند محمد أركون طبقها على التراث الاسلامي ،و الاسلاميات المطبقة ان كانت تثمن هذه المنهجية الإستشراقية إلا أنها تعتبرها غير كافية، و يتعين تكملتها أو تعميقها عن طريق التحليل الأنتروبولوجيا من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة و مضامين التراث المعيشة من جهة وبين الفعالية النفسية و التشكيلية النفسية العميقة للذات الجماعة من جهة أخرى [3] .

لقد أجاب أركون عن الإسلاميات التطبيقية قائلا:" استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروحية باشيد "Rogerbatide بعنوان الأنتروبولوجيا التطبيقية و بحوثنا تسير في خطة

---

[1] الحاج دواق و آخرون الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، دط، 2015، ص 08.

[2] فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق،ص 106.

[3] عبد الاله بلقزير، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 23.

نفسه " ويضيف في موضع اخر :" انني أتحدث من الاسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنتروبولوجيا الفرنسيين ومنهم " روحية باستيد *، حيث نجد أركون يفهم من هذين التصريحين هو أركون الاسلاميات التطبيقية أو علم الإسلام المطبق،مرتبط بالأنتروبولوجيا بصورة عامة وخاصة أعمال روحية باستيد الذي حاول أن يجعل الأنتروبولوجيا تتعدى الوصف الى النظر في اثار الأوصاف على المجتمعات المدروسة[1].

يتلخص لنا مما سبق أن الاسلاميات التطبيقية تمثل مشروعا فكريا ذا طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الاسلامي قراءة علمية بما فيها القران و الحديث و السيرة النبوية و النصوص المفسرة الكبرى [2] ، عليه فان الاسلاميات التطبيقية تهدف الى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لاضرفاء الحيوية على الإسلام بوصفه دينا تراثا فكريا لهذه المجتمعات الى تخليص العقل الاسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي ما زال يعيد انتاجها و التي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القراني و البعد التاريخي العقلي[3] .

و بالتالي فإن مشروع الاسلاميات التطبيقية يتطلب قبل ذلك اليات منهجية و مسارات محددة تجعل مسألة انجازه أمرا ممكنا فما هي الآليات المنهجية التي يقترحها أركون لإنجازها مهام الاسلاميات التطبيقية أو لإعادة قراءة التراث الاسلامي غي كليته.

_ منهجية الإسلاميات التطبيقية :

إن الاسلاميات التطبيقية بقدر ما هي علم، هي منهجية كذلك تقوم على المراقبة و التجريب، و تجتاز مساحة نقدية تميزها عن الاسلاميات الكلاسيكية وكذا تبعدها عن منهجية العلوم السياسية كما هي متداولة مثلا عند" جيل كيبل " وأوليفني روا " و كذلك نجد بأن هذه المنهجية المطبقة في الاسلاميات التطبيقية منهجية متعددة الجوانب تجمع بين القراءة

---

*روجيه باستيد: عالم اجتماعي فرنسي اهتم بدراسة الثقافة يشتغل منصب أستاذ في السربون.

[1] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص104.

[2] عبد الإله بلقزيز ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق،ص 24.

[3] الحاج دواق وآخرون ، الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سابق،ص 22.

التاريخية باعتبارها قراءة لغوية تدخل معامل التاريخ في حساب و القراءة الألسنية السيميائية الأدبية، وهي قراءة مزدوجة عمودية من حيث تركيزها تركيزها على بينية النص و التفاعل معه، وأفقه من حيث كونها تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني ونصوص أخرى سابق له [1] .

لهذا وضح أركون أهمية المناهج الغربية بقوله:" إعادة القراءة التاريخ الاسلام و التراث العربي اعتمادا على أصولية ومناهج حديثة تمكن من القاء ضوء جديد على التراث و ابداع مواقف فكرية أكثر ارتباطا و التزاما بالفكر العلمي المعاصر[2].

كما نلاحظ أن هذا المشروع الطموح يعتمد على منهجية العمل الجماعي أي هروطيقية فرق من الباحثين ومناهجه و أدوات تحليلية موزعة على عدة اختصاصاته وحقول معرفية كما تتطلب الماما إن لم تقل احاطة دقيقة بالتاريخ و الاجتماع و السياسة بالإضافة الى علوم الألسنية و أنواعها في الوقت ذاته [3] .

يتضح لنا البعد المنهجي الذي يلح عليه أركون و الذي ينطوي على الإسلاميات التطبيقية، ومن هنا تصبح المقاربة منهجية هي أهم ميزة يشمل عليها المصطلح، و الحديث عن المنهج ليس في حدود شكل معين أو محدد و إنما التعدد و الانفتاح على جميع المناهج وكل ما استجد في ميدان العلوم الإنسانية و الاجتماعية وذلك على اعتبار أن الإسلاميات التطبيقية تستند تعددية المناهج ومرونتها [4] .

إن مشروع الإسلاميات الذي جاء به محمد أركون قام بإعادة قراءة التراث الإسلامي فهو مشروع متعددة كما أنه" تعبير عن الترويج لمنهج نقدي، أكثر من تعبيره عن بناء منظومة فكرية أو نسق متين من هنا تأتي صعوبة الحكم هذا المشروع حكما نقديا نهائيا لأن ما يقدمه أركون هو كالهيكل العام و الخطوة الرئيسية .

---

[1] عبد الاله بلقزيز،قراءات الإسلامية التطبيقية وأداة النقد الحصاري،مرجع سابق،ص 24.

[2] عبد الإله بلقزيز ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق،ص 24.

[3] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص105.

[4] لخضر مذبوح، الإسلاميات التطبيقية و تحولات الخطاب، الديني في الجزائر، ضمن أوراق فلسفية، العدد 26، 2010، ص390.

_ مهام الإسلاميات التطبيقية:

يمكن أن نجمل مهام الإسلاميات التطبيقية فإننا نحصرها في مهتمين رئيسين هما :

استعوار التراث، وضبط آليات الحداثة ، فتعريف التراث كما يعتمد على مفهوم الحداثة ، اذ لا يمكن أن تربط علاقات حية بالتراث كما يقول أركون ما لم تتمثل أو مضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة ، كما لا يمكن أن نبني الحداثة دون تصفية الحساب مع التراث التيولوجي وتبني تراث تاريخي يأخذ في الحسبان مفهوم الألسنية باعتبارها مفهوما مركز لا يخلو منه المجتمع الإسلامي الوسيط"[1] .

كما نجد كذلك أنه أثناء الحديث عن الحداثة فإنه لا يعترف أركون بأوروبا الغربية كمسقط رأسها، فالحداثة في موقف فعلي و توتر روحي معين يتسم بالحيوية الفكرية و الانفتاح الثقافي ينتمي لكل الأزمات وكل حقبة تاريخية لها حداثتها، تتسم بالتجديد، والملاحظة أن أركون يرادف بين الحداثة و التجديد ، فيطمس السمة النوعية الخاصة بالحداثة كقطعية نوعية مع ما هو تقليدي متجاهلا الفرق النوعي بين التجديد في المنظور و التجديد داخله [2] .

و بالتالي فإن أركون حدد مهمات الإسلامية التطبيقية تتصدرها مهمة العمل على تحرير الفكر الإسلامي من الطابوهات و الدوغماتيات و الإغترابات التي عرفها و يعرفها جزاء الميتولوجيا و الإيديولوجيا و الايدبستمولوجيا وهذا كله من أجل الإحاطة هذه الفترة عكس الإسلاميات الكلاسيكية بالمنسي و المتنكرة له اللامفكر فيه ضمن ما درس في تراث[3] .

يتضح لنا أنه منذ يضع سنين كانت المشاكل الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية تضغط على مصير الاسلام أكثر مما يؤثر هو توجهات القادة أو المواطنين ، وإن التفحص الدقيق لهذا التفاعل المتبادلة يمثل احدى مهام الإسلاميات التطبيقية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة الاجتماعية الشاملة فإنه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية و الاسلامية تتميز

---

[1] عبد الإله بلقزيز ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق،ص 24.

[2] مرجع نفسه، ص 30.

[3] لخضر مذبوح، الإسلاميات التطبيقية و تحولات الخطاب، مرجع نفسه ،ص 391.

بنقص في التمثل أو الدمج ما بين موقف ما ضوي ، همة المطالبة (بالأصالة) العربية الإسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية .

كما نجد أن من مهام الإسلاميات التطبيقية رصد ظاهرة الإسلام السياسي و نقدها مع إبراز عوامل نشأتها لذا تعد العولمة ظاهرة أساسية ساهمت بكيفية أو بأخرى في توليد مواقف وردود أفعال ضدها من لدن الحركات الأصولية كما أن للهزيمة وفشل الناصرية و التجارب القومية ونفكك الاتحاد السوفياتي و الانفجار الديمغرافي و سوء التنمية والآثار المدمرة لاستعمار و البنية الثقافي وأثرها البارز في نجاح هذه الحركات الأصولية [1] .

تعتبر المقاربة الحداثية الأركونية استهداف لإشاعة الإسلام المبني على العقل يحمل بدور التنوير ويقصد نزع مشروعية تدبيره عن حراس الأرثو ذكسيا القدامى و المعاصرين مجله شأنا شخصيا لا دخل فيه للدولة أو الجماعة في أفق التمهيد للنهضة عربية إسلامية جديدة تعني كبتولها وتناضل من أجل تجاوزها لذا فمن مهام الإسلاميات أي المشروع الأركوني قراءة التراث قراءة حداثية يستهدف إلى إضاءة الماضي في ضوء الأركونية تدخل في نقاش حاد وبأساليب مت نوعة مع أنواع القراءات الحداثية الأخرى سواء كانت هيرمينوتيقية[2]

ويتضح لنا مما سبق أن القراءات الأركونية تحاول أن تقطع لنفسها حيزا يميزها على القراءات الحداثية الأخرى عبر اختزالها للإشكالية المطروحة ذات الصلة بنقد العقل الإسلامي وكيفية تشكيله.

نقد العقل الوعي الإسلامي :

يقوم مشروع أركون الحداثي على نقد الإسلامي إذ يقصد به أركون هو أهم ما يقوم به المفكر المسلم في مجال نقد العقل الإسلامي الذي يمكن في الانخراط " في تلك المهمة المرعبة و المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد و النظرية و حدوده في المجال اللاهوتي [3] .

---

[1] عبد الإله بلقزيز ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق،ص 24.

[2] مرجع سابق،ص 24.

[3] نايله أبي نادر، التراث و المنهج بين الجابري وأركون ، مرجع سابق، ص 577.

الذي حصر فيه من قبل الفقهاء إلى مجال التساؤلات الجذرية و غير المعرفية في الآن من قبل التراث الإسلامي [1] .

إذن يقصد أركون أن نقد العقل الإسلامي هو تطبيق شروط التاريخية على هذا العموم وإدخاله حيز التاريخ ومن هذا نجد أركون يعمل على صياغة الموقف الإشكالي الذي يتمثل في العلاقة القائمة بين التراث و الحداثة حيث خطيت هذه الإشكالية باهتمام كبير من طرق النقاد و المفكرين ، ولهذا وضع الإشكالية لصياغة مختلفة و بطرق أنتجت الكثير من الموقف النقدية و الفكرية و المختلفة في أغلب الأحيان وعليه حاول أركون إرساء هذه الإشكالية وذلك بإرساء وعي تاريخي وضعه في موضع التفسيرات اللاهوتية و الأسطورية وذلك من يكتشف الفكر العربي الإسلامي بعدا علميا واضحا [2].

كما اعتبر أركون أن اشكالية التراث و الحداثة تعتبر العمود الفقري الجامع لكل أبعاد مشروع أركون، وذلك لأن مجمل أعمالية كما يؤكد مترجمة وزميله هاشم صالح ليست إلا محاولة يائسة و شبه بطولية لتجديد فهم الاسلام و لإضاءته من الداخل و الخارج و جعله قادرا على التصالح مع الحداثة و العصر [3] .

بالإضافة الى ذلك نجد أركون يحيلنا الى أن مشروعية في نقد العقل الاسلامي يتمايز في كل ما عداه أي في ما يخص هذه النقطة الأخيرة و يقول أنا أهدف الى نقده بطريقة تاريخية و ليس بطريقة تأملية تجريدية سكولاستيكية (بالمعنى الذي يحدده بيير بمصطلح العقل السوكولاستيكي وينقده) وبالتالي فإنه يقول أن مشروعي هنا ينخرط ابستمولوجيا في عمق بل و في عمق العمق و يختلف عن كل مشاريع تاريخ الفكر التي لا تشمل هذه النقطة الأخيرة [4] .

---

[1] كمال عبد اللطيف،في الفلسفة العربية المعاصرة،دار سعاد الصباح، القاهرة،ط1،1993،ص99.

[2] محمد أركون ،نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دراسات، بيروت، لندن ،ط1، 2011،ص41.

[3] مصدر نفسه، ص 42.

[4] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي(كيف نفهم الإسلام اليوم) مصدر نفسه، ص 48

وعليه فإن محمد أركون يهتم كثيرا بمشروعية النقدي و ذلك بالعودة إلى النصوص التأسيسية أولها القران من أجل إبراز المغالطات التاريخية التي وقع فيها رجال الدين و القراءات المؤدبة التي قاموا بها خدمة لمصالح هذا همهم الخاصة لما أن موضوع بحثنا العقل الإسلامي فلابد أن تعود كلمة عقل انطلاقا من القرآن [1] .

ونلاحظ كذلك أن مشروع مفكرنا النقدي مبني على الانفتاح فهو يهدف إلى مقاربة أنماط مختلفة من الفكر الديني بعضها في سبيل أغناء الفكر الإنساني و الكشف عن أبعاد تجربة المطلق التي يعيشها ، ومن هنا نجده ينتقد العقل الإسلامي في آلية اشتغاله لأنه لا يزال عناية اليوم يرتكز بقوة على المسلمات المعرفية التي سادت في القرون الوسطى [2]

ونذكر من خلال ذلك أن الفرق واضح بين مسار العقل الإسلامي و الأهداف التي يرسمها من جهة و بين العقل النقدي و النتيجة التي يبغي التوصل إليها لذلك تبدو مهمة النقد المنفتح صعبة جدا وهي تتطلب الإطلاع الواسع على مكتسبات عقل الحداثة واتخاذ مسافة نقدية منها في ان معا [3] .

ونلخص مما سبق أن المشروع النقدي للعقل مبني على الانفتاح في جميع أنماطه فهي عملية صعبة كما يذكر لأنها تنظر الى مكتسباته لقد أسس مشروع نقد العقل الإسلامي على مجموعة من النقاط الهامة و المهام التي يجب أن يقوم بها المفكر النقدي و لهذا حددها أركون فيما يلي:

1_ إن من يريد الانضمام المسيرة النقدية عليه فيل كل شيء أن يتحلى بموضوعية الباحث أي بعم التحيز لمذاهب هذا أخر أو لعقيدة ضد أخرى فالمشروع تاريخي بالدرجة الأولى لا يكتفي بإنجازات التاريخ الراوي الذي يتسلسل الحوادث و الأفكار من غير أن يهتم بتاريخ المفهومات الأساسية التي تتأسس عليها الوعي كالدين مثلا و الدولة و المجتمع و الحلال

---

[1] نايله أبي نادر، التراث و المنهج بين الجابري وأركون ، مرجع سابق، ص133.

[2] مرجع سابق، ص140.

[3] مرجع سابق، ص140.

و الحرام و العقل و المتخيل و المعرفة القصصية و المعرفة التاريخية ،أي من هنا نأخذ المشروع بعدا أنتروبولوجيا من خلال الموضوعات التي يتطرق عليها [1] .

2_ أن منظور ابستيمولوجي يتجاوز منظور الاستشراق الكلاسيكي بعد أن يضم أفضل ما فيه لذا أصبح فلاسفة أوروبا الطليعيون يتبنونه ، في حين جل المستشرقين يرفضون حتى الآن أن يخرجوا عن منظورهم الضيق لكي يطلعون عليه ، و يطيعون عليه وهنا بالضبط تكمن معركتي الابستيمولوجي أو المنهجية مع الاستشراق الكلاسيكي وأن المنظور الجديد الذي أنطلق منه لنقد العقل الديني يتجاوز حالة القران و تفرعاته اللاهوتية (أو توسعاته اللاهوتية) إنه يشمل كل الأديان أو يعاملها بالطريقة ذاتها [2].

3_ إن التركيز و الاهتمام بنقد العقل الإسلامي يتطلب استبدال البحث العلمي المتضامين بمناخ اللاثقة و التشهير المتبادل لذا ينبغي أن تنتهي فعلا مرحلة الاستشراقي كما أنه من الملائم استئصال التطرقات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لمل يسمي ه العرب "بالعز و الفكري" للغرب.

4_ يتجه مشروع النقد العقل الاسلامي الذي يتطلب الاطلاع على عقل الأنوار أي عقل الحداثة الذي للورثة أوربا البرجوازية و الرأسمالية كموقف نقدي منه كما فرضت أوروبا عقل الأنوار باعتباره أنموذجا عالميا و استبدلت به أنموذج التجربة الدينية ليس من السهل القيام بنقد هذا العقل خاصة إذا كانت الانطلاقة من العقل الإسلامي الموروث عن الفقهاء و المتكلمين واتخاذ موقف نقدي من فكر الحداثة لأنه وقع في الموضوعية المتطرقة و ألغى دور الدين في المجتمع [3] .

5_ كما يبلور محمد أركون مشروع النقد العقل الإسلامي حول هدفين: تفكيك المناخ الفكري العربي الإسلامي ، وتفكيك المناخ الفكري العربي الإسلامي وتفكيك المناخ الفكري

---

[1] نايله أبي نادر، التراث و المنهج بين الجابري و أركون ، مرجع سابق، ص141.

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي(كيف نفهم الإسلام اليوم) مصدر نفسه، ص 185.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق، ص 52.

العربي، كما يعمل على تجاوز المنهجية الوصفية التي ترتكز على السرد و التبجيل و التي اتبعها المؤرخون في كلتا الجهتين[1] .

6_ وعليه فإن الالتزام بنقد العقل الإسلامي يتطلب التعاطي مع الكتاب المقدس من الزاوية التاريخية، والاجتماعية و الأنتروبولوجية لكي تتم زعزعة الأبنية التقديسية كلها التي شرها العقل اللاهوتي التقليدي أي أنه لا يهدف هذا المشروع النقدي الى تجريد الفكر الديني من الأسطورة فالعقل الحديث يعيد إليها وظائفها النفسية و الاجتماعية و الثقافية [2] .

نستخلص مما تقدم أنه من شأن القارئ في صلب مشروع أركون النقدي يرد أن يشير إلى مسألة المنهج وأن مهمة العقل النقدي عند أركون تقضي تعرية ما منع التفكير فيه و التعرف على آليات التأويلية وراء إقصاء و إبعاده عن دائرة الاستكشاف و الاستطلاع سواء من جهة الشرق أو الغرب من دون تحيز، ونجد أن مهمة مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون مهمة صعبة تتمثل في زحزحة شروطها الاجتهاد الإسلامي من النظرية من جهة ونقد العقل الإسلامي عند أركون مهمة صعبة تتمثل في زحزحة شروطها الاجتهاد الإسلامي من النظرية من جهة، ونقد العقل العربي من جهة أخرى[3] .

المبحث الثالث: نقد العقل الغربي.

يعتبر مشروع محمد أركون في " نقد العقل الإسلامي بصفة خاصة و " العقل الغربي" بصفة عامة جزءا لا يتجزأ من مشروع كبير وطموح يسعى الى تفكيك مجالين من الفكر وليس مجالا واحدا : المجال الفكري العربي الإسلامي و المجال الفكري الغربي حيث يؤمن محمد أركون إيمانا قاطعا بأن المقاربة النقدية للتراث لا يمكن أن تكون منتجة و فاعلة إن لم ترفق أيضا بنقد للعقل الغربي في كل تجلياته: "اللاهوتية"، و"الفلسفية " و الأنتروبولوجية " و "التاريخية "[4] .

---

[1] نايله أبي نادر، التراث و المنهج بين الجابري و أركون ، مرجع سابق، ص141.

[2] مرجع نفسه، ص 142.

[3] عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون،منتدى المعارف ، بيروت،ط1، 2010،ص 150.

[4] مولاي عبد الصمد صابر و اخرون،الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سابق،ص 29.

كما نجد كذلك أن مشروع النقد العقل الإسلامي لا يقتصر على نقد الرؤية العربية الإسلامية للتراث بل يتوجه بالنقد كذلك للعقل الغربي بشقيه لأنواري الإسلامية و العولمي ومهمة العقل الاستطلاعي لا تنحصر في نقد العقل الغربي فحسب أي البحث عن مثالية وهفواته فقط بل إن من مهام هذا العقل المنبثق الجديد هو إقرار نوع من التوازن بين الاعتراف بعظمة العقل الغربي ابان صعوده في الأزمنة الحديثة وبين نواقصه ومحدوديته بعد أن قطع شوطا [1] .

سنجد كذلك أن مهمة الإسلاميات التطبيقية هي نقد العقل الإسلامي عن طريق نقد العقل الإسلامي سينتهي إلى نقد العقل الحداثي ومعنى هذا أن العقل ليس شيئا ساكنا ثابتا لا يتغير، و يتضح به كل إنسان في جميع الثقافات مثل هذا العقل المطلق غير موجود [2].

وعليه فإن أركون عندما يريد فحص هذا العقل الحداثي الغربي فإنه لا يفحص بعيون تقليدية، بل إنه يجعل من الحداثة و الفكر الحداثي منطلقة ومنتهاة ،إلا أن نقده للعقل الغربي ليس من الدرجة نفسها فالنقد مثلا الذي يوجهه إلى العقل الأنواري هو غير النقد الموجه إلى العقل العولمي .

2_ نقد العقل الأنواري:

يعتبر القرن الثامن عشر بدايته الحداثة الغربية تلمس الوعي بذاتها و ذلك باجتماع عدد من الد ارسين الغربيين من بينهم (هابر ماس، فوكو) حيث تمكنت من نزع الطابع السحري عن العالم، وفككت التصورات القديمة للعالم و دعت الى ثقافة دنيوية قاعدتها العقل ، معنى هذا أن هناك علاقة وطيدة و تلقائية بين الحداثة و العقلية حسب " ماركس فيبر"[3]

ومنه فإن أركون توقف عند عصر التنوير لأن هذا العصر التنوير لأن العصر يحمل معه كثيرا من الدلالات أهمها دلالة التنوير فما المقصود بهذا المصطلح؟

---

[1] عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون،مرجع سابق ،ص 150.

[2] عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر،تصدر عن: مركز دراسات فلسفية الدين بغداد، العدد 49-50 شتاء و ربيع 2012-1433، ص 19

[3] عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون،مرجع سابق ،ص 150.

مصطلح التنوير يعود إلى العصر بالذات لكي نفهمه و ينبغي أن نقارن الأنوار بالظلمات أو الواضع بالغامض ولكن المصطلح يحتوي أيضا على معنى أخلاقي و ابستيمولوجي (أي معرفي أي أنه أول عنصر يبلور لنفسه برنامج عمل واضح المعالم من خلال كتابات الفلاسفة و معاركهم الفكرية "[1]

ويبدو أن هذا المصطلح كان في بداية ديني المنشأ قبل أن يتعلمن على يد الفلاسفة في عصر العقل إذ أن ديكارت كان أول من استخدام مصطلح التنوير، فهو يتحدث مثلا عن النور الطبيعي الذي يقصد به ما يلي :

مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط ولكن ديكارت لاستخدام هذا المصطلح كسلاح ضد الدين أو بالأحرى ضد رجال الدين كما سيفعل في ما بعد فولتير، وإنما يستخدمه ضمن سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية [2] .

كما نجد كذلك أن مصطلح التنوير راح يتخلص تدريجيا من الهالة الدينية المسيحية لكي يدل على عصر بأسره : هو عصر التحرر العقلي و الفكري في القرن الثامن [3] وأركون إن كان يشيد بإنجازات هذا العقل الكلاسيكي أو الحداثة الكلاسيكية فإنه في المقابل ينتقد مسلماته التي تؤكد ضرورة وصول العقل إلى الحقيقة المطلقة إذا مارس عمله طبق لقواعد دقيقة وصارمة يحددها هو نفسه [4] .

ومنه فإن لابد أن نعترف بالضرورة التاريخية للمرور بمرحلة التنوير العربي الإسلامي لذا يمكننا أن ننتقل إلى المرحلة التالية:

مرحلة ما بعد الحداثة الكلاسيكية أفضل : يمكننا عندئذ أن نستخلص الدروس و العبر مما حصل خلال القرون الماضية عن مسار الحداثة [5].

---

[1] هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان،ط1،2005،ص138.

[2] المرجع نفسه، ص 139

[3] هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي،مرجع نفسه، ص140.

[4] عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون،مرجع سابق ،ص 150.

[5] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي(كيف نفهم الإسلام اليوم) مصدر نفسه، ص 185.

ومن خلال ذلك نجد أركون يتحدث عن مهمة العقل الاستطلاعي أو ما يسميه بالعقل المنبثق(Raison constituée) ويعني به تحديدا العقل الذي يصرح ب مواقفه طارحا إياها للبحث و المناظرة إنه يهتم بما لا يمكن التفكير فيه ،وربما لم يتم إبان المرحلة تاريخية محدوديتها الفكرية [1] .

و بالتالي فإن أركون يقترح استخدام مصطلح " العقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق" لأن مصطلح " ما بعد الحداثة " لا يصح من الناحية التاريخية ولا الاجتماعية و لا الفلسفية فهو يوحي بأنه قد تم تجاوز الحداثة إن ما بعد الحداثة هو استمراريتها لأنها مشروع غير منجز نهائيا لغاية الآن [2] .

ويضح لنا أن العقل الاستطلاعي هو عقل متعددة لا يؤمن بالحدود و يعتبر الحقيقة نسبية، لذا تحول العقل التنويري و الإنساني الحر إلى عقل أدوات انتهاري رأسمالي بارد، إنه عقل يهدف إلى الربح و الفائدة بأي شكل أقصى سرعة ممكنة،ويضرب الحائط بصحة الناس أو المصلحة العامة [3] .

ومن خلال ذلك نجد ذلك نجد أركون يتوجه بنقد للعقل الغربي وذلك قصد تصحيح الانحراف الخطير ونقد العقل لا يعني التخلي عن العقلي وإنما التصحيح لمساره و توسيعه و جعله وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية [4] .

نقد العقل العلمي التكنولوجي التلفزي:

إذا كانت الحداثة مشروعا إنسانية يستهدف في عمقه سعادة الإنسان فقد ان الاوان لتصحيح إرادتها المعرفة الهادفة إلى السيطرة و الاستغلال ، والذي تكفل بهذا العقل ما بعد الحداثي الذي ليس إلا الحداثة بسرعة ثانية أو هي تعميق لمسارها فالعقل ما بعد الحداثي يروم ترميم ما شرحته الحداثة الكلاسيكية ، وفي الوقت نفسه تعميم منجزاتها [5] .

---

[1] نايله أبي نادر، التراث و المنهج بين الجابري وأركون ، مرجع سابق، ص595.
[2] مرجع نفسه، ص 595
[3] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي(كيف نفهم الإسلام اليوم) مصدر نفسه، ص 185.
[4] المصدر نفسه، ص317.
[5] المصدر نفسه، ص317.

ومنه فان الحداثة نفسها مرحلة تاريخية تأخذ مجراها و تصل إلى نهايتها وهناك من يقول إن الحداثة قد انتهت وإننا في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثة غير أننا مازلنا ننظر إلى أوروبا وكأنها مازالت في موقع الحداثة و ينظر إليها الأوروبي من موقع ما بعد الحداثة إذ فهو لا يرانا على حقيقتنا و نحن لا نراه على حقيقة [1] .

وينبغي علينا ان نعلم أن الحداثة لم تؤسس حتى الان موقف فكريا يناضل من أجل تشكيل عامة للواقع البشري و التفاعل المستمرين شيئين اثنين أقصد التفاعل بين الإنسان بصفته روحا تريد معرفة الواقع الموضوعي للعالم و التاريخ و المجتمعات البشرية و بين العالم الذهبي الذي يشكله العقل كما راح يشكل مواد المعرفة أو موضوعاتها [2] .

ونجد أركون عندما تحدث عن " العقل المهمين" أمام زملائه الجامعين الأمريكان فإنهم مقاصد هذا المصطلح و الفرق بينه و بين مصطلح العقل الاستطلاعي المنبثق الذي استخدمه أيضا إنهم يعتقدون أنهما يعبران عن شيء واحد لكن هذا غير صحيح على الإطلاق ، فالمصطلح الثاني يشير إلى مواقف نقدية جديدة وهي الان في طور الانبثاق و التبلور و تكسب موقع في الساحة أكثر فأكثر [3] .

لذا يرى أن المصطلح الأول يدل على العقل المهيمن للغرب وهو العقل التوسيعي وهو العقل التوسيعي الذي ساد أثناء فترة الحداثة الكلاسيكية.

أما الثاني الذي هو العقل الاستطلاعي المنبثق فيدل على اخر موقع وصل إليه العقل و بعضهم يدعو بعقل ما بعد الحداثة ، إذ نجده يقول لكني أفضل ان أدعوه بالعقل المنبثق الجديد أو العقل الاستطلاعي الاستشراقي[4] .

وعليه فإن العقل الاستطلاعي الجديد لا يهدف إلى الهيمنة وإنما إلى المعرفة الحرة و اكتشاف افاق جديدة للمعنى.

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب،ط3، 2008، ص 22.

[2] مرجع نفسه، ص43 .

[3] مرجع نفسه، ص43 .

[4] مرجع نفسه، ص43.

ونلخص من خلال العقل المنبثق أو الاستطلاعي أنه عقل جديد يتجاوز كا ما سبق و يوسع و يعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية منذ القرن الثامن عشر، و يقبل هذا العقل الاستطلاعي الجديد بممارسة البيداغوجيا التربوية الخاصة بذلك التوتر التثقيفي بين العقل الديني و العقل العلمي التلفزي التكنولوجي و الفلسفي[1].

أركون هو الذي يقصد : ويقصد أركون بذلك أن العقل الديني المعاد تنشيط ه من قبل احتكار العنف الشرعي هذا الاحتكار الذي انتزعته الدولة الحديثة منه ، ثم العقل التلفزي التكنولوجي العلمي الذي يحدد الأطر الاكراهية الملزمة لكل وجود بشري كما فعل العقل الديني من قبل ثم العقل الفلسفي الذي هو الاخر أيضا سياقا مجددا لكي يخلع المشروعية بالقياس إلى العقلين السابقين من أجل حماية التعددية التأويلية و إغنائها [2] .

ويمكن القول من خلال ذلك أن العقل التلفزي التكنولوجي العلمي هو الذي سيطر على الحضارة الحديثة مثلما سيطر العقل الديني على الحضارة السابقة أي حتى القرن التاسع عشر ، لذا وصلت امبريالية العقل الفلسفي فالعولمة الكاسحة التي نشهدها حاليا لا تؤمن إلى بالمر دودية الاقتصادية و الفعالية التقنية و اكتساح الأسواق العالمية عن طريق الشركات المتعددة الجنسيات [3] .

و المنظومات موظف عدة منهجيات دفعة واحدة لا تضبطة حدود ، فهو عقل بلغة أركون محكوم بالعمل في ظل النية والتسرد و التردد و الأشياء المستمر بواقفه و انجازاته [4] .

---

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ اخر للفكر الإسلامي)، مصدر سابق، ص 242.
[2] المصدر نفسه، ص 242.
[3] المصدر نفسه، ص 243.
[4] المصدر نفسه، ص244.

المبحث الثالث: قراءة نقدية لنقد أركون للتراث العربي الإسلامي:

إن أهم ما ميز أركون من خلال كتاباته هو تعرضه للانتقادات مختلفة، حيث كانت هناك انتقادات كثيرة ومهمة لمفكرين مغاربة نذكر من بينهم : يوسف مكي، أحمد بوعود ة وكمال عبد اللطيف.

يعتبر الباحث المغربي يوسف مكي من بين الذين انتقدوا محمد أركون لذا نجده يقول من استطاع أن يسجل حضورا فكريا في الساحة الثقافية العربية عامة، وعلى صعيد قراءة ونقد الفكر الإسلامي من خلال توظيف المناهج والمفاهيم الحديثة في الغرب على وجه الخصوص، وهو في ذات الوقت يهدف للتوصل إلى نتائج التي يستهدفها النقد الفيللوجي، وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتجاه علم الألسنيات الحديثة، وعلم النفس التاريخ، والأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.[1]

ويضيف إلى ذلك أن التراث العربي الإسلامي من خلال جوانبه الدينية يمكن أن يحلل من زاوية المناهج الحديثة لذا لا يتعارض مع خصوصية التجربة التاريخية العربية و الإسلامية إذن نحن داخل العالم وليس خارجه، وبالتالي فإن العالم ونظرياته في بناء علاقة علمية وعلمانية مع هذا الفكر في ماضيه وفي حاضره.[2]

على الرغم من ذلك فإن مشروع أركون كما يرى يوسف مكي من حيث توسله بالمناهج المتنوعة والحديثة والمعاصرة في قراءة ونقد التراث العربي الإسلامي، لذا فإن في الحقيقة لم يوفق في إنتاج معرفي أصيل وحقيقي في مقاربة التراث عام أو فيما يسميه الوحي النبوي خاصة والقرآن الكريم بشكل أخص ناهيك عن مدونة التفسير الضخمة التي طبق عليها دراساته، خاصة تفسير الطبري المشهور [3]

---

[1] محمد أركون ، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،تر: هاشم صالح،دار الساقي،بيروت، لبنان،ط1991،1 ،ص 40.
[2] غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية،دار المرايا للإنتاج الثقافي،28 مارس 2017،ص 06
[3] مرجع نفسه، ص 07.

لهذا نجد محمد أركون يستخدم مجموعة من المناهج عند تحليله للتراث العربي الإسلامي، لأن هذا النوع من البحث الإضافي الذي يعتمده أركون يبدو غريبا على النقد الإسلامي التقليدي للإسناد على النقد التاريخي الذي تمارسه المنهجية الفيللوجية في آن معا، ولهذا فإنه يتقدم بقراءة نوعية ومتميزة للتراث بقدر ما أنجز قراءة تلفيفية وخليط غريبا عجيبا[1] ،وعليه فإن ذلك نجده أقرب إلي القراءة السلفية التي ينتقدها من القراءة المنتجة أو القراءة الإبداعية الإبداعية، فهو على سبيل المثال ينتقد المنهج الفيلولوجي التاريخي الإستشراقي بحجة أنه وضعي وجزئي وصادم للإيمان بشكل مجاني وذلك عن طريق حلوله التي تظل هشة جدا [2] .

وكل هذا راجع إلى أن المناهج التي يتوسلها أركون فهي لا تصدم الوعي الإيماني حسب ما يرى وبالتالي لا يجب الاكتفاء بتطبيق المنهجية التاريخية الوضعية متمثلة في المناهج المستشرقين،بل يجب أن يتم إدخال الأبعاد النفسية والأسطورية والخيالية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي خاصة أن هذه الأبعاد لا تقل عن أهمية الحقائق المادية التي تدرسها الفيلولوحيا الإستشراق، وذلك في حالة تساوي عند أركون العلم والأسطورة والخيال و اللاعقل [3] .

وعليه يمكن القول أن مشروع أركون الفكري قام بقراءة التراث العربي الإسلامي. وعمل على الصعيد المنهجي كما تصدى لنقد التراث العربي الإسلامي من منطلق نقدي للخروج من الركود التاريخي الحاصل في كيفية تعاملنا مع تراثنا وتدشين معرفة علمية به، لذا فإنه في المقابل يوظف مناهج ومفاهيم وإستراتيجيات لا تخدم القضية التي ينتقدها

---

[1] محمد أركون ، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر نفسه ،ص 40.
[2] مصدر نفسه، ص 41.
[3] غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص06.

ويحللها وينتج من خلالها معارف أصلية نحوها تمكننا من الخروج من الفهم المدرسي، ويقوم كذلك بالتعمية من خلال ما يسميه بالمعاني والمقاصد والسمات اللسانية الخاصة بالخطاب النبوي التي يقوم بإبرازها [1].

ويضيف إلى ذلك يوسف مكي أن الموضوع الذي يقوم أركون بدراسته هو أنه لا يهدف من ورائه التحقق من الغث والسمين والصحيح في قراءة والخطأ في قراءة التراث ونقده، وإنما المعنى والشيء الملفت النظر في مشروع أركون نفسه، وأنه قام بتوظيف المناهج الفكرية والعلمية والفرنسية خاصة، والتي تحمل في مواصفات ومبادئ هي على النقيض من التفكير الأنواري والعقلاني الذي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة[2].

كما نجد يوسف مكي يؤكد كذلك أن أهم ما اعتمد عليه محمد أركون في مشروعه الفكري النقدي للتراث في أساس أركيولوجيا فوكو، وتفك يكية دريدا وجيل دولوز، وظواهرية بوردو، واستشراقية هنري كوربان، وفهمه المثالي للفلسفة الإسلامية عامة وفلسفة الإستشراقية على نحو أخص، وهي مناهج وطرق واستراتيجيات التي قامت على النقيض من عصر الأنوار ومفكريه ونزعته والإنسانية وعلى الأساس ما عرف ضد النزعة الإنسانية والسر ديات الكبرى[3] .

بالتالي أن كل ما توصل إليه كان فصلا عن لا تاريخيتها وخلطها بكل تجليات الثقافة، وكأنها على صعيد واحد من المعنى والمعقولية والأهمية، وهكذا تتساوى الأساطير والعلم بضربة واحدة عن ناقد الفكر الإسلامي [4].

---

[1] غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية،مرجع نفسه، ص06.
[2] مرجع سابق، ص06.
[3] مرجع سابق، ص06.
[4] يوسف مكي، محمد أركون بعد رحيل... ماذا سيبقى من مشروع الإسلاميات التطبيقية؟ صحيفة الوسط البحرينية ، العدد 96.29/ 2010، ص 04

إن المشروع الأركوني يفترض في مبتداه ومنتهاه أنه تنويري عقلاني بامتياز أسوة بأصحاب المشاريع الكبرى، لكن بتوسله لمناهج معادية للتنوير فإنه يكون قد قطع على نفسه وعلى ملتقية إمكانية الدراسة العميقة والنوعية للتراث، ووقع ثمة في تناقض لا يمكنه الخروج منه إلا عبر التلفيق والقص واللصق والإدعاء بالعلمية شكلا ومعادلتها في المضمون[1].

ويضيف إلى ذلك أن يوسف مكي يؤكد على هذا المشروع النقدي عند أركون لا يؤدي في النهاية إلى الابتعاد عن أسر القراءات التراثية النمطية للنص الديني الأول، ولا إلى تجاوز مشكلة التفسير التراثي المألوف القديم منه والمعاصر كما يريد هو ولا إلى مقاربة منهجية حديثة وعلمية للنص القرآني.[2]

ويلخص يوسف مكي هذا كله بأن أركون أكثر ما باستطاعته عمله، وهو يلف ويدور حول ما يدعي بنقده، وخاصة عندما يقترب من النص المؤسس، ويكون أقرب إلى نظرة السلف من نظرة العلم ومناهجه المضبوطة والدقيقة، وهذا فضلا عن معادلته الدقيقة للتنوير والعقلانية والعلمانية، وبالتالي يقطع على نفسه إمكانية الفهم والنقد الحقيقتين لموضوعيه، والعلم الحقيقي صادم بالضرورة وهو لا يريد أن يصدم الوعي و يستخلص يوسف مكي هذا كله أن أركون بدأ طموحا بآمال كبيرة من قبل صاحبه، لكنه لم يستطيع أن تحقق ما عقد عليه لأسباب تعتقد أنها تعود إليه هو شخص أسباب ذاتية، تتمثل في عدم صحة و دقة خياراته المنهجية العلمية من جهة و إلى عدم قدرته على وضع مسافة بينه و بين الفكر الذي يحلله و ينفذه و من جهة ثانية لكنه يبقى لاركون شرق المحاولة و التدشين في مجال مهم جدا من مجالات الثقافية العربية الإسلامية و هو الجانب الفكري الديني.[3]

---

[1] يوسف مكي، محمد أركون بعد رحيل... ماذا سيبقى من مشروع الإسلاميات التطبيقية؟مرجع نفسه، ص05.

[2] مرجع نفسه، ص05.

[3] غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص06.

و نضيف إلى ذلك أن تقد العقل الإسلامي الذي جاء به اركون، هي الوقفة التي تطرق إليها أحمد بوعوده على مفهوم التحليل التفكيكي الذي ورد في مشروع أركون لنقد العقل الإسلامي بحيث نجده قد وضع مجموعة من الخطوط العريضة الكفيلة بتحقيق هذا المفهوم و يحددها الباحث أحمد بوعوده بإيجاز نذكر من بينها:[1]

يؤكد الباحث أحمد بوعوده أنه رغم الاهتمام أركون بالجانب المعرفي، يبحث عن علاقة الدولة الإسلامية و الشريعة و هو الجانب الاديولوجي، الذي يدافع عن "العلمانية" و ذلك لكي يأخذ الناس بالعلمانية بتعيين عليهم "التخلص من القيود النفسية و اللغوية و الاديولوجية"، و أن العلمانية عنده هي لمجابهة السلطة الدينية. " بالمنهج التحليلي ألتفكيكي للشريعة التي يعتقد الناس أنها ذات مصدر الهي، و الهي، و التي شكلت تدريجيا بفضل ممارسة القضاة[2]، العلمانية في فلسفة الأنوار هي اقامة الفصل بين السلطة السياسية و السلطة الدينية، إذ نجد أركون هنا بان الاسلام فصل بين الدين و الدنيوي و ينتصر محمد أركون للعلمنة في فرنسا التي لاتصل إلى الرفض الجذري للدين و هنا يؤاخذ احمد بوعوده كون أنه تكشفت العلمانية في فرنسا في حملتها على الحجاب.[3]

نجم عن احمد بوعوده غياب نقد العقل الإسلامي وذلك لاتساع دائرة اللامفكر فيه وهو يبدأ من تفكيك العقل الاسلامي اذ أن محمد أركون يريد تفكيكه والقطع مع الميتافيزيقا بالتموضع داخلها وتوجيه ضربات متتالية من الداخل لذا فالباحث أحمد بوعوده "اغفل نقطة مهمة لا يمكن تجاوزها لمن يريد التاريخ للفكر الإسلامي[4] ".

---

[1] غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية،

[2] مرجع سابق، ص06.

[3] أحمد بوعوده، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع نفسه ، ص 42

[4] مرجع سابق، ص41 .

ونجد كذلك أركون اعتمد على قراءة تاريخية منفتحة لدراسة الفكر الإسلامي والبحث في إشكالية العلمية وإمكانية حصولها في المجتمعات الإسلامية، و برهن عليها أن عرفت بالعلمية سابقا.

وبالتالي فإن أركون ناقش الإشكال المتعلق بالتاريخ للإسلام فالإسلام كما يراه أركون ليس منغلقا في وجه العلمانية فقد شهدت المجتمعات تجارب علمانية عدو عبر التاريخ فالعلمانية كانت موجود خلال فترة حكم المأمون أكثر مما هي اليوم في معظم الدول العربية و الإسلامية [1].

كما ينبغي أن أركون في البدء بالتقدم نحو علمنة مؤسسة للسلطة العليا خاصة أن الخلافة كانت لها قيمة رمزا نية دينية عليا في المخيال الجمعي الإسلامي كما يرى أن نمو العقلي الفلسفي على حساب العقل الديني الأرثودكسي وذلك بإشارة العمانية الفكر في الساحة العربية الاسلام .

ويضاف إلى ذلك أن أركون وقع في نفس الخطأ المنهجي حينما أسقط على الخطاب القراني مفهوم العلمانية على الصراع السياسي الذي نشب بعد مقتل عثمان و ممارسات الخلفاء الأمويين و العباسيين التي تفهم في سياق الصراع السياسي .

نستخلص مما سبق نجد نظرة متمعنة لهذه الخطوط إذا ينظم أحمد بوعوده إلى يوسف مكي يوضع بعض الأوجه المقصورة في أركون الفكري هنا .

بالإضافة إلى نجد كمال عبد اللطيف يرى محمد أركون كان يجتهد في فتح نوافذ جديدة في التعامل مع الحدث الإسلامي ، حيث ينتج مقالة الأنتروبولوجية و يحاول التفكير في[2]

---

[1] محمد أركون، العلمنة و الدين: الإسلام ، المسيحية، العرب: تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ،ط 2، 1926،ص42

[2] كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر،مجلة الأزمنة الحديثة،العدد، 3-4 2010،ص102

بعض جوانب الطاهرة من زاوية لسانية كما ينفتح عن طريق و أساليب المقاربة السوسيولوجية وهذا الأمر منح أبحاثه المقاربة المركبة[1] .

ونجد أركون أن كمال عبد اللطيف يعد ان مجال العقل الإسلامي عند محمد أركون حدثا لغويا تاريخيا متعدد الأبعاد و الدلالات ولهذا نجد أن محمد أركون عمل في دراسته للتراث على رفض طرق التأريخ التمجيدي ، كما رفض الطرق التي تمارس التقطيع التاريخي المعروف و المنجز من طرف أصحاب الفرق و الطبقات و الملل و النحل[2] .

كما نلاحظ كذلك إنه جملة واحدة يتخلى عن التاريخ المعتمدة على مسلمة التعالي و القداسة المستقرة فوق التاريخ ، وتسلح بدل كل ذلك برؤية تنفتح على التأريخ الإشكالي مستعبئة بمفاهيم تنتمي الى حقول معرفية متعددة من أجل محاولة الإمساك الدقيق بمجال العقل التاريخي كما تبلور في المجال الإسلامي منذ تجربة المدينة ، إلى تجرب الاخفاق المتعددة التي عرفها ومازال يعرفها العالم الإسلامي حتى يومنا هذا [3] .

ويستند كمال عبد اللطيف في علاقته مع المنهج الأركيولوجي النقدي التفكيكي أنه يرى أن محمد أركون يوظف مفهوم " الابستيمي" ومفهوم " الزمن الطويل " ومفهوم " تاريخ الأنساق الفكرية " ليتجاوز تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل أو البداية و النهاية و ليتمكن من اكتشاف البنية العميقة، ويحاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي بغض النظر عن القواعد الجزئية و الفرعية التي يمكن أن تكون مؤسسة في مناطق جهوية[4] .

---

[1] كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، مرجع نفسه، ص 102.

[2] مرجع نفسه، ص 103.

[3] مرجع نفسه، ص 103.

[4] الحاج دواق و آخرون الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري ، مرجع نفسه ، ص46.

ويرى كذلك كمال عبد اللطيف أن محمد أركون يذهب إلى تقديم خلاصات أساسية حول الإبستيمي الإسلامي و ويعتبرها الخلط بين (الأسطوري) و التاريخي و التدعيم القطعي للقيم الدينية ، انطلاق من القران و السنة، و التأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم، وحصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي، وتقديس اللغة و الدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرق الله ، و التأكيد على تعالى المقدس[1] .

ونستخلص من هذه الخلاصات أن محمد أركون توجه إلى مجال العقل الإسلامي وتحكم في عملية تولد و توليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الإسلام ، وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم ، ورؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون، وتجعل الفكر متمركزا حول الوحي وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا وتنتهي هناك إلى العالم الاخر[2] .

وبالتالي نجد أركون نجد كمال عبد اللطيف يتفق مع هاشم صالح في تنويع محمد أركون لأساليب المقاربة المنهجية ،اذ نجد إلى تنويع الأدوات و المفاهيم التي تتيح إلى إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الإستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون ، وهي تبعد خطابة عن الجسم و وتطبعه بكل إيجابيات الموقف الشكلي كموقف فلسفي أصيل ، حيث يتم الاعتراف بأن مجال البحث يتعلق بأمر يهم الإنسان في الزمان (فهم محدود ، ومحدودية الظاهرة الدينية)[3] .

لهذا يرى كمال عبد اللطيف أن أركون قد أدرك جيدا أهمية التحولات المنهجية الأساسية التي تجري في مجال الفكر المعاصر ابتداء من الخمسينيات خاصة التطورات التي حصلت في اللسانيات وفي التاريخ و الانتروبولوجيا لهذا السبب يحفل مرجع النص[4] .

---

[1] كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، مرجع نفسه، ص 102

[2] مرجع نفسه، ص 103.

[3] الحاج دواق و آخرون الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري ، مرجع نفسه ، ص47

[4] كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، مرجع نفسه، ص104.

الأركوني بأسماء أهم المفكرين المعاصرين كما يحفل بمفاهيم مستمدة من حفل العلوم الإنسانية مثل رأس المال المركزي الزمن الطويل التقطيع المنسي المكتوب البنية العميقة الإبستيمي[1].

ويضيف إلى ذلك كمال عبد اللطيف أن محمد أركون يوظف المفاهيم دون أن يستخدمها انه يتمثلها وينتج بواسطتها نتائج جديدة حاسمة في باب الإسلاميات التطبيقية ، كما نجد أركون لا يستعير بالمفاهيم المذكورة من باب الافتتاح و الانجذاب بالمنجزات الفكرية الغربية، انه يغامر بالاستدعاء هذه المفاهيم، أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الإسلام [2]

كما نجد أن محمد أركون عندما تحدث الإسلاميات التطبيقية التي اعتبرها واحدة من المشاريع الفكرية الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر وأيضا الدراسات الفكرية العربية القائمة على توجهات تجديدية ومساعي تأسيسه غرضها القيام بالعمليات مراجعة جذرية ونقدية للتراث والفكر الغربي ، بغية الإحاطة بمناهجه المؤسسة وخلفيات الفلسفية بقصد التوصل إلى تحقيق التجاوز التاريخي والثقافي المطلوب وخلق النقلة الحضارية النوعية[3].

وهذا كله راجع إلى الاستعانة بترسانة مفاهمية ومنهجية إذ نعتها أركون بنقد الاستشراق الكلاسيكي أو الإسلاميات التطبيقية باعتبار سعيها إلى استعمال كثير من المناهج التفسيرية والتحليلية الجديدة لتجاوز منطق الاستقطاب التقليدي لينتهي في الأخير إلى طرح بديل كامل لعمل نقدي جوهري يسمح ببناء عقل استطلاعي منبثق في حضور الحديث[4].

---

[1] كمال عبد اللطيف، محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، مرجع نفسه، ص 102

[2] الحاج دواق، الإسلاميات ، التطبيقية و نقد الاستشراق الكلاسيكي عند محمد أركون، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس سطيف، العدد3، 2005،ص22.

[3] مرجع نفسه، ص22.

[4] مرجع نفسه، ص22.

ومن بين الانتقادات التي وجهت إلى أركون أنه اتهم البعض بأنه جاهل بالتراث الإسلامي وأن كتاباته على دراية بثقافة التراث ، وأن معالجته التراث كانت من منظور أوروبي محض كما رأي بعض الباحثين أن تطبيق أركون لمناهج العلوم الاجتماعية الغربية على التراث الإسلامي هو أمر غير جائز لأن هذه المناهج هي المنهاج غربية وليدة الفكر الأوروبي و تطوره، وهي لا تنسجم بالضرورة مع واقع الثقافات الأخرى [1] .

[1] كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر، مرجع نفسه، ص104

خلاصة :

نستخلص مما تقدم أن مشروع محمد أركون النقدي مشروع جريء ومتميز، إذ يعتبر أحد السباقين إلى قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصر قراءة حديثة ومنهجية ، لكن المشروع الأركوني ونحن هنا لسنا في مجال تقييم له إذ نجده لم يوفق في إنتاج معرفي أصيل وحقيقي في مقاربة التراث عامة، ولكن مع ذلك ما يميز هذا المشروع الأركوني أنه في الوقت الذي أعلن فيه أنه يقوم بالنقد التراث الإسلامي، وخاصة الضخمة في تفسير القرآن وكذلك النظر إلى النص القرآني من المنظور التاريخي، ومع ذلك فان مشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في التفسير والتحليل من حيث الجوهر، وظل حبيسا للقداسة ثوابت الأصول مع غطاء حديث من المناهج والاستراتيجيات العلمية الرائجة في فرسان فالشيء الملفت في مشروع أركون نفسه أنه قام بتوظيف تلك المناهج الفكرية والعلمية الفرنسية خاصة، والتي تحمل مواصفات ومبادئ هي على النقيض من التفكير الأنواري والعقلاني الذي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة .

مع ذلك حتى لو فشل مشروع أركون في أن يقدم أسسا جديدة لنقد التراث فانه يكفيه أنها محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي الإسلامي.

وفي الختام يمكن القول أن السفر عبر صفحات الكتابة الأركونية هو متعة وامتحان، بقدر ما نخرج بمعلومات مكثفة ومنهجيات مطبقة فإننا نشعر بالمقابل بعظم المكانة وبحجم الأمانة لان أركون لم يكتب لنفسه وإنما كتب لمجتمع ينتمي إليه، وقام بجرأة ولياقة بتصحيح الأحكام المسبقة والأفكار الخاطئة في جداله مع أمثاله من الأكاديميين والمفكرين، فهو كتب من أجل أن يواصل الباحثون السبيل الذي رسمه من اجل الغوص في بحار التراث بنفس قوية لاستخراج الآليات التي يختزنها، ليس للتزين بها، ولكن لمعرفة قيمتها ووزنها في الوعي العالمي، وهذا كله من أجل إحداث التغيير في العقل العربي الإسلامي، وعندما نقول كلمة تغير فإننا نقصد العبارة في حرفيتها أي أن نكون ما "غير" ما نحن عليه وذلك من خلال إحداث التغيير في طريقة التفكير والتغيير نظام الخطابات والمقولات والتصورات العربية، ولقد قادتنا الرؤيا الاستطلاعية التي قمنا بها من خلال دراستنا الأركونية إلى استخلاص جملة من النتائج :

-لقد توصلنا إلى أن محمد أركون هدفه الأساسي هو إعطاء التراث صورة جديدة تسمح باندماج المسلم في فضاءات الحداثة الغربية.

_ تميز المشروع الأركوني بأصالته.

_ اعتماد محمد أركون على الأدوات والمفاهيم النقدية العربية المعاصرة على الدين والتراث وهذا ما جعل البعض يعتبره مستشرقا.

_ تقديم محمد أركون قراءة معاصرة تختلف عن القراءات التقليدية في حجمها ومضمونها وذلك من خلال جرأته في طرح أفكاره وقدرته على النقد.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن محمد أركون كانت جل اهتمام فكره كان يهتم بالجانب النظري أكثر من التطبيقي حيث نجده ينتقد التراث ولكن دون تقديم البديل الذي يدفعنا إلى تغيير واقعنا الإسلامي ورغم هذا إلا أننا لا ننفي بأن محمد أركون قد ألم بمعظم أفكارنا الإسلامية الموجودة في لغتنا أو تفكيرنا وهذا ما يدفعنا الى وصفه بالمفكر الجريء.

قائمة المصادر و المراجع:

أ – المصادر:

- محمد أركون، العلمنة و الدين: الإسلام ، المسيحية، العرب: تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان ،ط2، 1926.

- محمد أركون ، ناقده على الإسلام،تر: صباح الجهيم ،دار عطية للنشر، لبنان ، بيروت، ط1 ،1996.

- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، سنة1999.

- محمد أركون،نحو نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط 1، 2009 .

- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي العربي،مركز الانماء القومي،بيروت،الدار بيضاء،ط2، 199 .

- محمد أركون، الفكر الإسلامي :نقد و اجتهاد،تر هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،دط،1993.

- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنية في السياقات الإسلامية،تر:هاشم صالح، دار الساقي ،بيروت لبنان ط1،2010 .

- محمد أركون، الحلقة النقاشية، المفكر و الباحث و الإنسان،تر: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان،ط1، 2011.

- محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،تر هاشم صالح ، مركز الايماء القومي المركز الثقافي العربي،بيروت،الدار البيضاء، ط2، 1996 .

- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي العربي، مركز الانماء القومي،بيروت،الدار بيضاء،ط2،1996 .

- محمد أركون، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط2،2005 .

- محمد أركون،قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم ؟) تر: هاشم صالح دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط2 ،2000 .

- محمد أركون، تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دراسات، بيروت، لندن ط1، 2011 .

ب/ المصادر باللغة الفرنسية:

- Mohamed .Arkon.humanisme et Islam combats.et proposition librairie philosophique . jurin paris .2005.

ج- المراجع:

- أحمد عبد الحليم عطية، بدل الانا و الأخر قراءات نقدية في فكر حسن حتفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1997.

- أحمد بوعودة،الظاهرة القرانية،منشورات الزمن، دار االبيضاء ،ط2، 2013.

- ادريس ولد القابلة،جولة في فكر محمد أركون،الناشري،دط،2003.

- السيد ولد أباه، أهلام الفكر الغربي، الشبكة العربيةللأبحاث و النشر، بيروت، ط 1،

- حسين محمد سليمان،التراث العربي الإسلامي،دراسة تاريخية مقارنة ،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر دط 1998 .

- رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون،تر جمال شحيد الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع،دمشق،ط1، 2001 .

- علي حرب،الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،ط 2000،2.

- عبد المجيد خليفي ،قراءة النص الديني عند محمد أركون،منتدى المعارف، بيروت ط1،سنة2011

- علي رحومة سحبون، اشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصر، توزيع منشأة المعارف، الاسكندرية، دط، 2007 .

- علي أبطاش، مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد أركون نموذجا، مؤسسة مؤمنون ، بلا حدود للدراسات و الأبحاث، دط، 2015 .

- عبد الاله بلقزير، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ندوة فكرية منتدى المعرف، لبنان، بيروت، ط1، 2011 .

– فارح مسرحي،الحداثة في الفكر محمد أركون ،الدار العربية للعلوم ،ناشرون لبنان،ط 1 2006 .

- كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة،دار سعاد الصباح ، القاهرة ط1993،1.

- كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب: قراءات في العروي و الجابري، رؤية النشر و التوزيع، القاهرة ،ط1،2008.

- كيحل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان الجزائر و المغرب،ط1،2011 .

- محمد عابد الجابري، نحن التراث (قراءات معاصر ي تراثنا الفلسفي)المركز الثقافي العربي ،بيروت،ط6، 1993 .

- محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب،ط3، 2008 .

- محمد عابد الجابري، التراث الحداثة،دراسات ...مناقشات ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان ط1،1991.

- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،دار الطليعة،بيروت،ط1، 2005.

- نورة بوجناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1،2017.

- نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، الشبكة العربية للابحاث و النشر، لبنان، بيروت، ط1، 2008

- هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان،ط 1،2005.

ج- المجلات:

– إحسان عرسان الرباعي و وائل منير الرشدان،إشكالية التواصل مع التراث في الأعمال الفنية ،مجلة جامعة دمشق المجلد التاسع عشر العدد الثاني 2003 .

- ابراهيم أحمد، قراءات في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، في فلسفة السلم،عدد 9 2016.

- الحاج دواق، الإسلاميات التطبيقية و نقد الاستشراق الكلاسيكي عند محمد أركون، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس سطيف، العدد3، 2005 .

- بن عون بن عتو،الإسلاميات المطبقة و اشكالية إعادة قراءة التراث عند محمد أركون،ضمن مجلة لوغوس،مجلة فلسفية سنوية محكمة،دار كنور، تلمسان، الجزائر، العدد1، 2012.

- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر،تصدر عن: مركز دراسات فلسفية الدين بغداد، العدد 49-50 شتاء و ربيع 2012-1433.

- عماد الدين ابراهيم، قراءة نقدية في نشروع أركون النقدي،كلية الآداب جامعة بني بنويق نقد و تنوير، العدد الأول مايو/أيار،ضيف 2015،ص291.

- كمال عبد اللطيف،محمد أركون وتوسيع فضاء النقد في الفكر المعاصر،مجلة الأزمنة الحديثة،العدد،3-4 2010 .

- يوسف مكي، محمد أركون بعد الرحيل...، ماذا سيبقى من مشروع الإسلاميات التطبيقية؟صحيفة الوسط البحرينية، العدد 46-2010،29.

د ــ المقالات:

- لخضر مذبوح، الإسلاميات التطبيقية و تحولات الخطاب، الديني في الجزائر، ضمن أوراق فلسفية، العدد 26، 2010، ص390.

- غرير العرباوي، التراث الإسلامي عند محمد أركون:الإسلاميات التطبيقية ونقد الوعي الإسلامي ضمن أوراق فلسفية،دار النرايا للإنتاج الثقافي،28 مارس 2017.

- سيار الجميل، محمد أركون: مفهوم (الأنسنة) ومشروع الإسلاميات التطبيقية ،وقفة نقدية، ضمن أوراق نقدية، جريدة الزمان، 69-16، 2003.

ه- المذكرات:

- عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي حسين مروة نموذجا، بإشراف : لإسماعيل زروقي، مذكرة مكملة لنيل الشهادة الماجيستيرفي (فلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية ، الشعبة الفلسفة،2006-2007،

- حاجي رشيد، النص الديني و المناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"محمد أركون نماذج بإشراف : البخاحمانة،رسالةجامعية لنيل شهادة الماجيستير،جامعة وهران،كلية العلوم الاجتماعية الفلسفة،2013،1012،ص23.

- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أصولها و حدودها بإشراف :هد عبد المجيد عمراني، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في الفلسفة جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية و العلوم الإسلامية، شعبة الفلسفة 2011،2010،

الفهرس:

- مقدمة.....ص أ

- الفصل الأول: محمد أركون حياته ومشروعه الفكري.....ص01

- السيرة العلمية لمحمد أركون.....ص02

- مؤلفاته.....ص05

- المناهج.....ص07

- المصادر.....ص10

- مشروعه الفكري..... ص16

- الفصل الثاني: تجليات التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون.....ص23

- مفهوم التراث ص24

1- في لغة.....ص24

2- في اصطلاح.....ص25

- ماهية التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون.....ص27

- اشكالية قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصرعند محمد أركون..... ص34

1 - مرحلة التأسيس و تثبيت الأشكال الكلاسيكية للتراث.....ص34

2- التراث والتراثيات في مجال الإسلام ص35

- التراث السني الكامل أو السنة الإسلامية الشاملة ص36

- الفصل الثالث:نقد التراث الفكري العربي الإسلامي عند محمد أركون.....ص40

- الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل / الوعي الإسلامي ص41

1- تحديد المفهوم ص41

2- منهجية الإسلاميات التطبيقية ص43

3- مهام الإسلاميات التطبيقية ص45

4- نقد العقل /الوعي الإسلامي ص46

- نقد العقل الغربي.....ص 50
1- نقد العقل الأنواري.....ص51
2- نقد العقل العلمي التكنولوجي التلفزي ص53
- قراءة نقدية لنقد أركون للتراث الفكري العربي الإسلامي.....ص56
- خاتمة.....ص67
- قائمة البيبلوغرافية .