تجليات في خطاب محمد أركون النقدي في الإسلام السياسي

م. د. وجدان كاظم عبد الحميد التميمي

كلية الآداب / جامعة القادسية

توطئة

أن موضوع الخطاب النقدي عند محمد أركون من الموضوعات المهمة التي أكدت على أنماط فكرية وفلسفية وتاريخية واجتماعية ، من خلال تحديد التوجه النقدي عنده على اعتبار أن المناهج النقدية التي جاء بها محمد أركون سوف يعبر عن المحور المنهجي النقدي ، ولكي يتحقق ذلك لابد من الحفاظ على الفكر النقدي الصرف في الفكر الإسلامي المعاصر .

بيد أن التأمل الثاقب في واقع المجتمعات الإسلامية يظهر فعلا نوعا من الدفق القوي لحركة النقد خاصة مع شيوع الحركات الإسلامية الأصولية ، وتفكك الروابط الإسلامية العضوية لصالح الفردية المتذررة ، وتزايد سطوة الخطاب الأصولي الإسلامي المتطرف ، والانفجار الإعلامي الهائل للإسلام السياسي الذي داهم أخص خواص الحياة الفردية ، ولكن هذا الأمر يجب إلا يحجب عنه الوجه الأخر من النقد ، إلا وهو المنهج النقدي الذي جاء به محمد أركون سواء كان كمخزون ثقافي أو كنظام قيم عامة ، وان كان ذلك في شكل معلن ، إلى جانب بقاء هذا المنهج النقدي يمارس عمله في المؤسسات الدينية الأصولية وغيرها كعناصر فاعله وموجهة في مجال الحياة السياسية والإسلامية عامة .

لقد مر الخطاب الإسلامي الأصولي بجوانب مختلفة من خلال إبعاده الفكرية والثقافية والتاريخية وغيرها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الفكر الأصولي الإسلامي يرفض كل الجوانب النقدية والإصلاحية في تجديد الفكر الديني ، ويعتمد على الأفكار المتطرفة التي جاءت بها الخطابات الإسلامية الأصولية الحركية على مر التاريخ ، وهنا لابد من الإشارة إلى إن هذه الأفكار المتطرفة كانت موجودة في الديانات اليهودية المسيحية والإسلامية القديمة .

يعد المشروع النقدي الذي جاء به محمد أركون من أهم العوامل المهمة التي ظهرت في الفكر السياسي الإسلامي ، بعد أن كانت المشروعات النقدية قبل مشروع أركون تمر في ظروف صعبة بسبب تدهور المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية وغيرها ، لذلك فقد تمكن

أركون في نشر الثقافة النقدية في العالم الإسلامي ، إذ إن تحليل طبيعة العلاقة والاحتكاك بين الإسلام والغرب أدى إلى تطور العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية وغيرها ، بالإضافة إلى ذلك فان مشروع أركون النقدي كان له فضل كبير في تطور النقد للمؤسسات الدينية المختلفة .

وبهدف الوصول إلى أهداف ومقاصد الدراسة تم تقسيم البحث على ثلاثة مباحث ناقش المبحث الأول الحداثة لغة واصطلاحا ونظرة محمد أركون إلى الحداثة ، وقد تضمن المبحث الأول أيضا ثلاثة مسائل ، اهتمت الأولى على الحداثة في اللغة ، في حين اهتمت الثانية على الحداثة في الاصطلاح ، أما المسالة الثالثة فقد تناولت نظرة محمد أركون إلى الحداثة ، وفيما يتعلق في المبحث الثاني فقد بحثنا فيه تجليات الخطاب النقدي عند محمد أركون ، وقد أحتوى المبحث الثاني على ثلاثة قضايا ، اهتمت الأولى بدراسة نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، أما القضية الثانية فقد اهتمت بتبيين نقد العقل القانوني عند محمد أركون ، في حين تناولت القضية الثالثة نقد محمد أركون للنص القرآني ، وقد اختص المبحث الثالث من هذا البحث بقراءة نقد محمد أركون للخطاب الأصولي الإسلامي ، وقمنا بتقسيم المبحث الثالث على اثنان من النقاط ، ناقشت النقطة الأولى نقد محمد أركون للاتجاه الحركي الأصولي ، وفيما يخص النقطة الثانية فقد درسنا فيها فكرة الخروج من الدين ووجهة نظر محمد أركون.

أسباب اختيار الموضوع :

١- معرفة الخطاب النقدي عند محمد أركون ، من خلال التعرف على صوره وأشكاله في مختلف المجالات ، مع الأخذ بنظر الاعتبار دراسة أطروحات المفكر الإسلامي المعاصر محمد أركون

٢- أن محمد أركون من الأسماء المهمة في هذا الاتجاه النقدي فهو غني في معالجاته المهمة والمؤثرة في الواقع الإسلامي والغربي من حيث رؤيته في التجديد والحوار مع الأخر .

٣- يعد المنهج النقدي من الرهانات المهمة في بناء المجتمع وتحديثه وقد احتل في فكر محمد أركون مكانه مهمة على صعيد نقد الخطاب الإسلامي الأصولي ورؤيته للعلاقة بين الإسلام والسياسة .

إشكالية البحث :

الإشكالية تتعلق فيما يفترض قراءة محمد أركون من تأويل بعيد من أجل بناء العلاقة بين الغرب والتراث الإسلامي المعاصر ويرسم أفق تاريخية للقراءة ترتبط بواقع جديد إذ كانت هذه القراءة الإشكالية هي محال بحثنا .

فرضيات البحث :

١- أن خطاب التجديد الديني يشكل حضور عميق في الفكر الإسلامي المعاصر نظرا لوجود جذور حضارية بالإضافة إلى مشروع النهضة .

٢- المنهج النقدي مشروع له تجليات متنوعة في الفكر الإسلامي المعاصر .

٣- فكر محمد أركون جزء من هذه التجربة السياسية الإسلامية وانعكاس لرهاناتها ، فالمنهج النقدي يبدو احد تجلياتها .

منهجية البحث :

اعتمد الباحث المنهج النقدي الوصفي والمنهج التاريخي ، مع اخذ السبق الزمني الموضوعي بعين الاعتبار، بغية التحقق من فرضيات البحث الأساسية وبغية الوصول إلى أهداف البحث .

وأخيرا تم ختام البحث بمجموعة من النتائج .

المبحث الأول : الحداثة لغة واصطلاحا ونظرة محمد أركون إلى الحداثة

أولا : الحداثة في اللغة :-

في المعنى اللغوي : يتحدد معنى الحداثة لغةً في قولهم: حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث. وكذلك استحدثه.. فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتدعه. والحديث والحدوث نقيض القديم والقدْمة، وكون الشيء لم يكن. وما ابتدع ، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحديث الجديد من الأشياء. والحدث هو الشباب أو الأمر المنكر الذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع وليس بأزلي، فالحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتداؤه[١].

يمكن لنا القول أن الحداثة في هذا التعريف سوف تذهب إلى جدل لغوي وهو أنها سوف تكون صعبه على (الفهم والاستيعاب) ويعود السبب في ذلك لان ما يحدث اليوم يصبح قديما في اليوم التالي إي كل ما يقال قبل يوم يصير اليوم قديما .

يعد الكندي (٨٠٠- ٨٧٦) رائد عظيم للحداثة في اللغة العربية إذ ((يقول المعروف إن جذر الكلمة في العربية ثلاثي في الأغلب ، وثنائي في الأقل ومن هذا الجذر يمكن اشتقاق مفردات للحداثة تصل أحيانا إلى الأربعمائة مفردة ، ويقوم ذلك على الأوزان التي تتنوع بحسب الدلالة المطلوبة منها مثلا فاعل للقائم بالفعل إنسانا أو شيئا ومثاله كاتب للإنسان وثابت للشيء وقد يكون مؤنثا مثل طابعة للإله الكاتبة.....الخ))[٢].

و لمفهوم الحداثة في اللغة العربية الكثير من الالتباسات سواء في الفهم ، إي الالتباس اللغوي عند نقله للعربية والمتمثل في إن الحداثة تعني الطفولة والآنية ، فحداثة الشيء هي آنيته وجدته ، وطفولته وصغر سنه ، ولذلك عندما يستعمل اللفظ في العربية فأنه يظل محملا بهذه النكهة اللغوية التي لا يمكن التخلص منها أو وضعها بين قوسين إلا بعد الوعي بهذا المعنى ويحددوه بمحدداته الالتباس الثاني لمفهوم الحداثة هو الالتباس الزمني ، فالحداثة بهذا المعنى تؤخذ على أنها ما هو عصري حديث وكل ما ينتمي إلى الزمن الحديث والمعاصر ، إذ ترتبط بذلك إشكال تاريخية في الفصل بين الحديث والمعاصر(٣).

إما بالنسبة إلى مفهوم الحداثة في (اللغات الأجنبية) فهي مرادف لكلمة modernity باللغة الانكليزية أو modernite باللغة الفرنسية ، إذ أن الترجمة لهذا المصطلح هي ((المودرنية)) ، فلا تؤدي المطلوب من ناحية اللغة العربية ، بسبب أن ترجمة أكثر من كتابة صوتية إذا جاز التعبير ، أي كتابه للصوت الذي تؤديه الكلمة ، ومن ثم فأنه من الأنسب استعمال مصطلح ((المذهب الحداثوي)) بديلا عربيا لكلمه modernism ، إذ كما هو معلوم إن ism تشير إلى مذهب معين إذا أضيفت لكلمه ما ، كما في الوجودية existentialism أو البنيوية structuralism ، أو إذا أردنا الإيجاز يمكن استعمال مصطلح ((الحداثوية)) بديلا عن ((المذهب الحداثوي))(٤).

ومن خلال ما تقدم يمكن إن يكون تعريف الحداثة في اللغة على انه المفهوم الحضاري والشمولي على جميع مستويات الوجود الإنساني إذ يشمل الحداثة الفلسفية والتقنية والحداثة السياسية والاقتصادية بالإضافة إلى الحداثة الاجتماعية والثقافية والإدارية .....الخ ، وبذلك تصبح مفردة modernism معبرة عن هذا المفهوم الحضاري الشامل الذي يمكن أن يسمى ((المذهب الحداثوي)) أو ((الحداثوية))(٥).

والحداثة في اللغة اللاتينية تتكون من الكلمة اللاتينية (الحديث) modernus وظهرت في القرن الخامس للميلاد ، أما الكلمة الفرنسية ((حداثة)) modernite ظهرت بعد ذلك بحوالي عشرة قرون(٦).

أن لفظة الحديث استعلمت في القرن الثاني عشر وفي عصر النهضة وفترة الأنوار ، لكن ظلت لفظة حديث حتى حدود القرن الثامن عشر تقترن بنموذج معياري ، أو أصل أسطوري إذ كانت المدارس الفكرية في عصر النهضة وما بعده تستلهم التقليد اليوناني والروماني ، لأنه كان مرجعا للأشكال التعبيرية والأفكار الجديدة(٧).

ثانيا : الحداثة في الاصطلاح :-

هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من العقلانية والتعـدد والتفـتح أي إنها ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوربيـة ، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عالي من التطـور ، إذ مكنهـا ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى ، مما أدى إلى مـا يسـمى بصـدمة الحداثـة فـي المجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة بصوره مباشرة من غير تمهيد(٨).

وكذلك استعمل تعريف الحداثة في الاصطلاح إلى الإشارة إلى فترة إنتاج الفـن ، أو فلسـفة الفن الحديث أي في الفترة ما بين ١٨٦٠- ١٩٧٠ ، فهذه الفترة التي استخدم فيهـا بدقـة الفـن الحديث ، وذهب الناس يتحدثون فيها أو يكتبون أيضا عن هذا الفن بشكل ملفت للنظر(٩).

أما الحداثة في الاصطلاح الديني ((فهي قرينة على سلطان الإنسان ، في مقابـل سـلطان الدين الكنسي وعلى سلطان العلم في مقابل سلطان التأويل البابوي للنص الديني وروايتـه الوحيـدة لحقيقة الكون والطبيعة والإنسان ، وعلى سلطان السياسة المدنية والعقد الاجتماعي في وجه سلطان الملوك والأمراء المستبدين المتحالفين مع الكنسية والمعينين أحيانا من الصرح البابوي ، أي الحـق الإلهي))(١٠).

والحداثة في الاصطلاح السياسي فقد ظهرت عند قيام الثورات السياسية التي شهدتها أوروبا عام ١٨٤٨ م(١١).

وتعني الحداثة في الاصطلاح الكوني على أنها نموذج كوني لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عناصره ، الأمر الذي يفضي إلى القول بان الغرب يحكم كونه يشكل النموذج الكوني للحداثـة أي يكون المرجع الكوني لأنه يوجد دائما في وضعية تسمح له بتجاوز الآخـرين وتفـرض علـيهم بطريقة أو بأخرى ، ضرورة الرجوع إليه والاقتباس من انجازاته وتجاربه(١٢).

وتعد الحداثة في الاصطلاح التاريخي على أنها معطى تاريخي وليست فكـره أسـطورية أو طوباوية ، لارتباطها بالزمن والتاريخ إذ تريد الحداثة إن تكون دائما معاصرة وعالمية(١٣).

والحداثة هي الفصل المتعاظم بين الطبيعة بواسطة القوانين المكتشفة من قبل الفكر العقلاني وبين عالم الذات الذي يختفي منه المبدأ المتعالي الذي يستمد منه تعريف الخير(١٤).

وكذلك فان الحداثة هي : " اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسـية ، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة ، ذلك أنها تضمن كل هذه المـذاهب الفكريـة ، وهي لا تخص مجالات الإبداع الفني ، والنقد الأدبي ، ولكنها تخص الحياة الإنسانية في كل مجالاتها

المادية والفكرية على حد سواء " ، وهي بهذا المفهوم الاصطلاحي " اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع "(١٥).

ويعرف الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤) الحداثة في الاصطلاح على إنها سياق إجابته عن سؤال ما الأنوار فيقول: "الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكره دون توجيه من غيره"، وباعتبار أن (كانت) من آباء الحداثة الغربية فإنه يؤكد "في كل أعماله أن شرط التنوير والحداثة هو الحرية.... بمعنى أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل"(١٦).

يرى الباحث إن كل هذه التعريفات الاصطلاحية للحداثة تؤكد وبشكل عام على عمليات التجديد ، أي تجديد الأفكار القديمة إلى أفكار جديدة من جميع النواحي الفلسفية والسياسية والدينية والاجتماعية .....الخ

ثالثا : نظرة محمد أركون إلى الحداثة :-

أن محمد أركون* يقترح من خلال مقاربة ثيولوجية بناء لاهوت جديد، وتكوين منظومة عقائدية تسمح للمؤمنين بدخول عالم الحداثة، "فإذا لم تستطع التحرّر من التصوّر اللاهوتي القروسطي** للعلاقة بين الله والإنسان، فإننا لن نستطيع التحرّر على المستوى السياسي والاجتماعي أو الاقتصادي والأخلاقيّ والديني"(١٧).

لذلك فان محمد أركون يُرجع فشل المشروع الحداثي العربي الإسلامي إلى تقلص الأُطُر الاجتماعية للمعرفة، أو غيابها شبه الكلي. "فالمجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه. ولم يعد يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحرّ والنقدي". مما يقتضي توخي الحيطة والحذر في مقاربة الحداثة، دون أن يعني ذلك في نظره التوقف أو التردد في دخول الحداثة، إنما يعني أننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل ، ولما كان انكشاف الأزمة يخلق الحاجة إلى التغيير، فإن صياغة فكر سياسي واجتماعي حديث هو التكملة التي لا غنى عنها في أي مشروع حداثي، إذ لا يمكن تحديث العقل الإسلامي وإعادة القراءة للتراث الإسلامي، إلا إذا تم توفير الأُطُر السياسية والاجتماعية التي تسمح بذلك(١٨).

بيد إن تعزيز قيم الحداثة السياسية والفكرية والاجتماعية ، لا يمكن توفير الأرضية المناسبة لتوطين ونشر قيم البحث العلمي في بلادنا الإسلامية. فما هي هذه القيم أو الشروط التي يراها أركون ضرورية لتحديث المجتمع الإسلامي(١٩).

يرى أركون أن من هذه الشروط هو تحقيق العلمانية*** شرط لابد منه لتحديث المجتمعات الإسلامية، كيف لا والعلمنة معيار الحداثة وليس هناك ما هو أكثر عبثية ودمارًا من رفض العلمانية. وقد ذهب بعض من الباحثين إلى أن لأركون رأيًا فيه إضافة جديدة وتعريف جديد للعلمانية ، وعندما تكون الحداثة مشروطة بالعلمنة، فإن العلمنة مشروطة هي الأخرى وشرط تحقيقها هو احترام حقوق الإنسان، لأن العلمنة في النهاية إطار من شأنه أن يوفر حرية البحث والفهم، وينبغي حماية وضمان هذه الحرية في مختلف أشكالها. ففي إطار الحداثة على المجتمع أن يضمن حرية الإنسان "ومن باب اللامعقول أن نرفض للمرء حقًا من حقوقه الحياتية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية"(٢٠).

لا يتوقف مشروع محمد أركون التحديثي عند ظاهرة العلمانية ووجوب تحققها ، وإنما يؤكد على احترام حقوق الإنسان شرطا لتحقيق العلمنة ، كما يرى إن دخول المسلمين عالم الحداثة يتوقف على احترام حقوق الإنسان وترسيخ النزعة الإنسانية في مجتمعاتنا. يترابط ذلك بنظام الحكم والسلطة القائمة في المجتمع ، بما يعني إن النضال من اجل حقوق الإنسان يقوم أساسا على النضال من اجل تحقيق الديمقراطية تمثل دمقرطة démocratisation النظام السياسي الخطوةَ الأولى في طريق تحرير الطاقات الاجتماعية، حيث يتعذر ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري بغير النظام الديموقراطي وترسيخ دولة القانون(٢١).

ومن خلال تحليل تصوّر أركون للحداثة والآليات التي يقترحها لتمكين المجتمعات الإسلامية من ولوج عالم الحداثة يمكن استخلاص الأمور الآتية(٢٢). :-

١- إن الحداثة هي نتيجة لمجموعة من التغييرات الجذرية التي أصابت مختلف البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية للمجتمعات الغربية مشكلة قطيعة لا رجوع فيها مع البنيات التقليدية التي كانت سائدة في القرون الوسطى غير أن هذه البنيات الحديثة هي بنيات غير مستقرة وقابلة للتغير؛ لأن الحداثة مشروع لا يكتمل.

٢- إن الحداثة كنمط حياتي وكطريقة في التفكير والتعامل، تعبر عن رؤية جديدة وموقف جديد من كل ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والكون.

هذا الموقف يتأسس على العقلانية والذاتية، والنسبية وهو مُؤطّر بالدولة الديمقراطية المحترمة لحقوق الإنسان وإرادته من خلال رعاية واحترام المجتمع المدني.

٣- انطلاقًا من إيمان أركون بأن الحداثة ضرورية للمسلمين إذا أرادوا البقاء والمشاركة الفعالة في صناعة الحاضر والمستقبل وانطلاقًا من إدراكه ووعيه بوعورة طريق الحداثة والتحديث، فإنه حريص على الحفر في كل الاتجاهات بافتتاح العديد من الورشات لتوضيح الرؤية، وتبيان المنهج الملائم لدخول عالم الحداثة، مقدمًا لذلك مجموعة من الآليات التي يعتقد أنها السبيل لذلك

٤- أولى هذه الآليات التي لابد منها لتشكيل الحداثة في السياقات الإسلامية تخصّ الفرد بالدرجة الأولى، تتمثل في تحديث طريقته في التفكير، هدف أركون من خلال نقد العقل الإسلامي هو إثبات أن ما كان صالحًا في زمن الشافعي قد لا يكون صالحًا اليوم نظرًا للثورات المعرفية التي عرفتها الإنسانية، فالحداثة أضافت مشكلات جديدة وافتتحت منهجيات جديدة تتيح توسيع حقل المعرفة وتغيير أنماط التفكير والاستدلال.

٥- بعد تحديث العقل لابدّ برأيه من إعادة قراءة شاملة للتراث الإسلامي في صورته الكلية دون اختزال أو بتر، وفقًا للمنهجيات الحديثة التي يطبّقها مفكرو الغرب على تراثهم. وأهمية هذه الخطوة تتجلى في كونها تمكن من نزع البداهة والوضوح عن التراث.

٦- يقترح أركون ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية" كإستراتيجية شاملة لإنجاز المهمة سالفة الذكر، محاولًا بواسطتها تجاوز مختلف القراءات الأخرى للتراث، الاستشراقية منها أو الإسلامية. الاستشراق بنظره لم يشكل إلا رؤية اختزالية خارجية باردة عن التراث الإسلامي، وهي رؤية بعيدة تمامًا عن واقع المسلمين وآمالهم. أما نظرة أغلبية المسلمين لتراثهم فهي وإن كانت مهمة للحفاظ على التوازن النفسي إلا أنها اختزالية بدورها وترتكز على مسلمات العقل القروسطي، برأيه.

٧- لبلوغ النموذج الحداثي يلحّ أركون على ضرورة توفير الأطر السياسية والاجتماعية المناسبة والتي تتلخص لديه في التنظير للعلمنة الإيجابية وتجنب الأخطاء التي رافقت العلمنات النضالية التي شهدتها بعض المجتمعات الإسلامية كتركيا وتونس وسواهما والتي ينتقدها أركون نظرًا لفقرها النظري والمعرفي بالإضافة إلى أن العلمنة تتطلب تحديث المجتمع واحترام حقوق الإنسان، وهي المسألة التي أدرجها أركون ضمن سعيه لتأسيس مفهوم الأنسنة الذي يقترحه لحماية الإنسان وتحريره من ظلم أخيه الإنسان وعنفه وهذا ما لا يتأتى إلا بتوفر الإطار السياسي الذي يسمح بتعدد الآراء والحقّ في الاختلاف، ألا وهو النظام الديمقراطي والمجتمع المدني الذي يقوم بفضل مؤسساته كوسيط بين الفرد والدولة موجهًا الأول ومراقبًا الثاني .

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

المبحث الثاني : تجليات الخطاب النقدي عند محمد أركون

لقد فجر محمد أركون ظاهره كبيرة في مسار الفكر النقدي العربي المعاصر ، وكذلك في مسار الدراسات الإسلامية ودراسات التراث. ومعه تميز النقد في مقاربة ظواهر الفكر ، فمست مساحة عريضة من المسلمات التي ظلت لأزمنة متطاولة ، خارج منطقة التفكير والمساءلة ، أي في حكم الممنوعات وبلغته إذ لم تعد تحسب فقط ضمن اللامفكر فيه ، بل ضمن الممتنع التفكير فيه. تجرأ على اقتحام بعضها حتى تنفتح على التفكير ، وتجرأ على سدنتها من كهنة الحقيقة الذين تنصبوا حراسا لخزين العقل ، بمعنى أوضح من ذلك كان أشبه بالفدائي الذي يفتح الطريق لتحرير الأرض من المحتل ، والمأخوذ من الأرض كرها وغصبا ، وتراث الإسلام كذلك حق مغتصب ومساحة محتلة من طبقة الإسلامي اللادينية*. وبعد ذلك وفي التحديد عندما جاء القرن العشرين فقد دخلت الدراسات الإسلامية طور ازدهار منهجي وموضوعي وإشكالي غير مسبوق إذ ظهرت العديد من الدراسات التي قدمت تطبيقا لرؤيته وللمناهج التي دعا إليها أركون في إعماله ساعد عليه – كذلك – الإنتاج المذلل للإشكاليات التي اقترحها أركون على البحث العلمي في ميدان الإسلاميات والثقافة العربية والحداثة وما بعد الحداثة**(٢٣).

وفي تقديري وقبل الدخول في تفاصيل الخطاب النقدي عند محمد أركون لابد من القول إن قضية خطابه النقدي لها أبعاد فلسفية وكلامية لا تخرج عن إطار الدين بحيث يوجد لها بحوث فقهية بيد أن أركون يحاذر الانتقال من موقع الداعية المولع بحرية النقد وحق الناقد ، باستخدام أحدث طرق البحث والتحليل العلمي هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن يفهم من دعواته تلك انه يريد أن يجعل من المقدس عينه موضوعا دنيويا خالصا ، فالتمييز بين عقل الباحث عن الحقيقة بواسطة البرهان ، والقلب المكتفي بالتصديق الانفعالي ، وتقبل مسلمات الإيمان كما يتلقاها من المجتمع ، أو من مصادرها المنقولة ، هو المحرك المحوري للدعوات الأركونية. لكنه يبقى ذلك التمييز الذي لا يمس المقدس عينه ، بقدر ما يتوجه إلى نقد كل تقاليد الحفاظ على الكم الهائل من النتاج الثقافي الموصوف بخصائص التقديس أو التبجيل المشتقة من موضوعاته حول المقدس الأصلي(٢٤).

وبعد هذا الشرح المتواضع عن الخطاب النقدي عند محمد أركون ، بطبيعة النقد هو سمه مميزة عند كل إنسان ، والناقد عندما يخضع لمفهوم النقد من خلال مبادئه العامة التي تتمثل في التخصص الذي تمثله وتحدد سماته الخاصة كأن يكون النقد أسلوبا فلسفيا كما في الدراسات النقدية الكلاسيكية والحديثة والمعاصرة فتلك الأساليب النقدية لها قواعدها الخاصة التي تميزها عن غيرها ، والأسلوب النقدي عند أركون يكون له خصوصية ضمن مبادئ الأساليب النقدية المعاصرة، لذلك

سوف نبين وجهة نظر محمد أركون النقدية لمجموعة من المفاهيم المختلفة مثل نقد العقل الإسلامي ، ونقد العقل القانوني ، وأخيرا نقده للنص القرآني .

أولا : نقد العقل الإسلامي

عندما بداء محمد أركون مشروعه ((نقد العقل الإسلامي)) عام ١٩٨٤ تعرض إلى النقد من قبل الغربيين عن طريق ثلاثة محاور ، المحور الأول إذ يقولون له كيف لشخص مسلم مثلك أن يتحدث عن نقد العقل الإسلامي يا له من شي رائع أن نسمع مسلما ليبراليا أو متحررا مثلك ، ولكن لا يمكن لك أن تحظى بصفة تمثيلية في بلادك أو بين أبناء دينك ، بسبب أن خطابك يكون على عكس الإسلام وهذا يؤدي بك إلى التصفية الجسدية. أما المحور الثاني فيقولون له الغربيين أنت تردد بصوره ناقصة الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل ، وأنت لم تأتي بشي جديد لان كل ما تقوله فهو تافه ، مللنا منه ، وعفا عليه الزمن. اذهب وصدر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك ، إذ هم في حاجة إليها. أما نحن فقد تجاوزناها منذ قرون، على اعتبار انتم لم تشهدوا الحداثة ولم تعرفوها ، والمحور الثالث والأخير يقولون له الغربيين أنت دائما تستمتع بالمجردات والتجريدات على مستوى الأفكار والمصطلحات ومثال على ذلك انك تريد أن توهمنا بأنه توجد نزعة إنسية أو إنسانية في الإسلام ويستمر الغربيين في نقد أركون ويقولون له أنت تتحدث عن وجود عقل إسلامي خاص بدينك فقط من اجل تبين بطريقة علمية كذبه على تلك العقيدة القائلة بالصحة الإلهية للقرآن(٢٥).

بيد أن تلك العقيدة هي عقيدة لاهوتية تتعلق في المسلمين وليست عقيدة علمية ، ويؤكد الغربيين على أن أركون حاول أن يعطي صبغة علمية إلى المصطلحات التجريدية التي جاء بها لهذا الغرض ، وأن هدفه من ذلك هو برهن التفوق اللاهوتي والفلسفي للإسلام على بقية الأديان ، واتهام أركون من قبل الغربيين على انه يسرق من الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) عندما يتحدث عن نقد العقل الإسلامي على غرار نقد العقل الخالص أو نقد العقل العملي ، وانه يسرق بصورة غير دقيقة ، بسبب انه لا يوجد عقل إسلامي ، وكذلك لا يوجد عقل مسيحي أو بوذي أو يهودي (ويقول أركون ولكني لم اسمعهم قط يقولون بأنه لا يوجد عقل ماركسي أو هيغلي أو ديكارتي .....الخ وهذا دليل على أن التضاد الحاصل هو بين العقل الديني والعقل العلمانوي لا العلماني. وهكذا يرفضون إقامة مناقشة سيكولوجية وفلسفية حول مكانة العقل والعقول) ، ومن ثم يستمرون في نقدهم إلى أركون ويقولون له يوجد عقل واحد في التاريخ هو العقل السيد المستقل النقدي الذي جاء به فلاسفة التنوير وما غيره هو باطل ، أذن يقول له الغربيين أين نقد العقل الإسلامي فهو غير موجود ولا يمكن لنا أن نجده الدليل على ذلك كيف يتم تحرر النساء المسلمات

من القانون القرآني أو من الشريعة ، وهل يمكن لك أن تبين ذلك ، وهل تستطيع إلغاء الجهاد المقدس ضد الكفار ، وهل يمكن لك الدعوة إلى مشروع بناء كنائس في المملكة العربية السعودية كما نقبل نحن الأوروبيين ببناء مساجد في فرنسا وهولندا وألمانيا .....الخ ، وخلاصة نقد الغربيين إلى محمد أركون حول نقد العقل الإسلامي ، هو أن نقده يعد مجرد كلام لا أكثر[٢٦].

وبعد كل هذا النقد من قبل الغربيين إلى محمد أركون حول قضية نقد العقل الإسلامي ، يقول محمد أركون لقد حاولت دائما أن أحافظ في موضوع نقد العقل الإسلامي على العلاقة النقدية التي ابحثها في هذا الموضوع ، لقد طبقت المنهج النقدي على مضامين الإيمان الأكثر قداسة ، إذ طبقته على الإشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعي وشعبي وأمتي ، ويستمر أركون في كلامه عن نقد العقل الإسلامي ويرى إن مشروعه في ((نقد العقل الإسلامي)) يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط ، وليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك ، بل حتى المناخ الفكري الغربي أيضا. بيد أن أركون يهدف إلى تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية هذا إن لم تكن النضالية – السياسية ، والمتبعة من قبل كتابة التاريخ في كلتا الجهتين ويؤكد أركون على انه يسلط أضواء المنهجية النقدية – التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية – الإسلامية كما في الجهة الأوروبية ، المسيحية أولا ثم العلمانية ثانيا ، ويعود السبب في ذلك لان النقد يشمل كل المسار التاريخي وليس جزءا منه فقط[٢٧].

أن كل المسارات التاريخية وغيرها التي أكد عليها محمد أركون من اجل تطوير مشروعه نقد العقل الإسلامي وبشكل عملي سوف تتلقى رفضا من قبل المسلمين الذين يبقون مترددين ومعارضين للفكرة من أساسها أي إن المسلمين لا يزالون يرفضون النقد التاريخي وغيره على العقل الإسلامي ذاته ، بمعنى أوضح من ذلك من الصعوبة يقبل المسلمون بمشروع أركون ، بسبب أن النقد يجب أن لا يصل إلى المنطقة المقدسة والمحرمة ، يقصد بها منطقة التراث الديني والتي تكون موجودة في أعماق الوعي منذ قرون ، وسوف يستمر المسلمون في مقاومة هذا النقد بكل ما لهم من قوة كما قاومه المسيحيون الأوروبيون طيلة مائتي سنة حتى أذعنوا له أخيرا ، ولكن من الغريب أنهم يقاومون شيئا محررا لهم من الداخل ، ربما يكون فيه خيرا لهم[٢٨].

وفي المقابل يذكر هاشم صالح في مقدمة كتاب الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر لمحمد أركون أن المشكلة الأساسية التي أمامنا ليس من الضروري ((من الذي كتب نقد العقل الإسلامي وليس نقد العقل العربي لان المشكلة الأساسية في هذا العصر بالنسبة للعرب والمسلمين ككل هي نقد العقل الديني أو كيفية التحرر من لاهوت القرون الوسطى ولا شي آخر)) ، ومن ثم فان الهدف المهم هو كيف يكون التحول من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي أو العلماني

الفلسفي من غير التخلص من الدين أو مثله الأخلاقية العليا وروحانيته. بمعنى أوضح من ذلك أن نقد العقل الإسلامي لا يمكن أن يؤدي إلى الحاد أو العدمية كما يقول بعض من المسلمين بل يؤدي إلى إيمان جديد. ولو نعود إلى أصل المشكلة وهي ، (لماذا نقد العقل الإسلامي وليس العقل العربي) ، والجواب على هذا السؤال انه لا يوجد شي اسمه عقل عربي أو إيراني أو باكستاني وإنما عقل إسلامي ، لان المسلمين ككل محكومون بنفس المسلمات اللاهوتية التي تتحكم بالعقل وطريقة اشتغاله وتسييره ، أنهم ككل ، باستثناء بعض النخب المثقفة الذين يكونون محكومون بعقلية القرون الوسطى لا عقلية القرون الحديثة العلمية والفلسفية والليبرالية*** في فهمها للدين. وهذا على عكس الشعوب المتطورة في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية إذ انتصر عقل الأنوار وخرجوا من العصور الوسطى إلى المرحلة العلمية الفلسفية ، أما العرب والمسلمون لم يخرجوا بعد من المرحلة اللاهوتية القروسيطة إذ لا يزالون يتخبطون في سر الهيجانات والاختلاجات العنيفة التي ظهرت اليوم في العالم الإسلامي(٢٩).

وبعد هذا الجدل عن تطور عقل الأنوار بقى العقل الإسلامي على وضعه ، يرى محمد أركون أنه يجب علينا عند نقد العقل الإسلامي التعمق في نقد مفهوم الحقيقة لما تسميه الثقافة البشرية ، الحقيقة بسبب أن الحقيقة ضرورية في الثقافات الشفاهية وفي الثقافات المكتوبة ، من اجل بناء الوضع البشري ، وكذلك من اجل نقد طرق البناء للوضع البشري ، ونقد كل الطرق التي يأخذها البشر ، ويدفعها ويفرضها على البشر ، حتى ينتهي إلى ما سيسميه ويطلق عليه بلغته مفهوم الحقيقة ، وان نقد العقل الإسلامي هو البحث عن كل ذلك ، إذ يضرب لنا أركون مثلا ويقول ((يعني هذا يشمل قريتي كما وصفتها ، قريتي لا يمكنها أن تبقى على حالها ، هذا أساسي وتأسيسي))(٣٠).

ويذكر محمد أركون في حواره مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة ((لا يمكنني إن أقوم بعمل نقد العقل الإسلامي إلا إذا درست دراسات وافية مستفيضة لجميع الارتساخات ، لما نسميه الإسلام الشامل المثالي المكتوب على الورق. ينبغي أن أحيط بهذه العلوم ، حتى لا يكون النقد معلقا في السماء)) .... ، ومعنى نقد العقل الإسلامي من وجهة نظر أركون هو التوسع في اكتشافه مع الأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يمارسه ويعيش فيه الإنسان ، من اجل إن ينتج ما يسميه ذاك الإنسان ديني ، قيمي ، حقيقتي ، شريعتي ، حكومتي ، كل شي. إذن كما يقول أركون هذا هو الحل الوحيد الذي من خلاله يمكن لنا الخروج من المعرفة المخيالية ، كلنا بدون استثناء كلنا نعيش على ثقافات مخيالية ، وتثقيف مخيالي ، وخطاب مخيالي ، الذي يقصد به الخطاب السياسي الغربي(٣١).

وعندما نتابع حديث أركون عن العقل الإسلامي فأننا نلاحظه يؤكد على ضرورة التميز بين العقل الإسلامي الكلاسيكي والعقل الكلاسيكي في السياقات الإسلامية ، فالأول ديني محض ، أما الثاني فلسفي لأنه يشتمل على الديني وغير الديني[٣٢].

أما بالنسبة إلى العلاقة المنهجية بين (الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي) ، فان من أهم خصائص المنهج عند محمد أركون مراوحته بين التنظير والتطبيق ، فالتنظير يكون موجود لما أطلق علية (بالإسلاميات التطبيقية) ، والتطبيق موجودا من خلال الوجوه العلمية التي طبق فيها ذلك المنهج على العقل الإسلامي ، (((فالإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي) ، وجهان متداخلان و متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون. وان هذا التداخل والتلازم يكون من قبيل حتمية العلاقة بين المنهج وموضوعه لان الأمر مع أركون له خصوصية يجب النظر إليها من خلال ما يأتي : ١- يعد أركون من الباحثين الذين يهتمون بصورة كبيره بالتنظير لمناهجهم ، وهذا يؤدي إلى شكل من الازدواج في مستوى الموضوع بسبب إن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة ، وهذا يدل على إن خطاب نقد العقل الإسلامي سوف يظهر منه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي ، وهذا يؤدي إلى إن أي بحث في خطاب العقل لا يمكن أن يحصل إلا باستكمال البحث في خطاب المنهج ويحصل ذلك عن طريق التنظير والتطبيق. ٢- لا يذكر محمد أركون أي تعريف للإسلاميات التطبيقية من غير أن يذكر مشروعه " نقد العقل الإسلامي ". ٣- يرى أكثر الباحثين أن نقد العقل الإسلامي موضوع أركون ومشروعه و الإسلاميات التطبيقية منهجه. ٤- يؤكد أركون على إن الفكر النقدي الحديث يحصل بتكامل العلاقة بين النظرية والممارسة. وانه لا يمكن الفصل بين الممارسة والنظرية والسبب لأنه لا يجوز إهمال أي منهما في دراسة موضوع ما ولذلك يجب إعطاء الإسلاميات التطبيقية نفس العناية التي تعطى إلى نقد العقل ا لإسلامي[٣٣].

ومن ثم فان أركون في مشروعه (نقد العقل الإسلامي) توصل بطريقته الخاصة منهجا لهذا الموضوع أطلق عليه اسم (الإسلاميات التطبيقية) ، بحيث تكون العلاقة بين المنهج والموضوع عنده متكاملة تكامل العلاقة التي أقرها الفكر الحديث بين النظرية والممارسة بسبب أن أركون يعود إلى هذا المقاربة في الأصل[٣٤].

وأخير يمكن لنا القول أن مشروع محمد أركون (في نقد العقل الإسلامي) وتحديث المجتمعات العربية من أهم المشاريع التي تؤدي إلى تطوير البنية الاجتماعية للواقع العربي الحالي .

ثانيا : نقد العقل القانوني :-

بعد أن انتهى محمد أركون من مشروعه نقد العقل الإسلامي ذهب إلى التفكير في نقد العقل القانوني في كل السياقات الإسلامية ، إذ يقول أركون ((وقد حررت عدة نصوص حول هذا الموضوع ، ولكني تراجعت لأنها لم تكن مقنعة ، فهي لم تستوعب ، في تقديري ، المواجهة المنهجية بين مرجعين قانونيين يستند إليهما كل رجال القانون منذ القرن التاسع عشر لتحديث القانون من دون التخلي نهائيا عن القانون الإلهي المعترف به في الشريعة ــ الفقه إلى اليوم ، وقد عرفت هذه المواجهة بين هذين المرجعين القانونيين ــ الأوروبي الحديث والإسلامي التقليدي ــ تقلبات تختلف حسب مدى الانحرافات الفكرية التي فرضها الاستعمار الأجنبي وكذلك متطلبات البناء القومي بعد نيل الاستقلال))[٣٥].

بيد أن مشروع أركون (نقد العقل القانوني) يقوم في البداية على الوضعية المعرفية وحدود المعنى ، لذلك فانه على طول تاريخ الفكر الإسلامي تكون هذه المرة الأولى التي يظهر فيها فكر لا يهدف إلى إصلاح الشريعة في إطار الاجتهاد الكلاسيكي ، أو ضمن ما يطلق عليه (التقليد الإسلامي الشامل) ، بل إلى هدم للفكر القانوني الذي يعتمد إما على المقدمات والمسلمات اللاهوتية ــ التفسيرية لكل عقل ديني ، أو على فرضيات العقل الأسطوري ــ الفلسفي ــ المنطقي ، وان هذه الفرضيات سوف تختفي بشكل ما تحت ستار شكلي علمي. باستثناء العقل القانوني الحديث إذ تمكن من أن يجعل سيادته الفكرية والسياسية تحل محل سيادة العقل الديني في أعقاب (الثورات العلمية) التي في أكثر الأحيان تؤكد على رغبات فرض السلطة السياسية والاقتصادية التي تصاحبها أسس قانونية ملائمة ، وانه لحدث تاريخي كون الإسلام لم يتلق منذ القرن التاسع عشر سوى بعض من أشكال الحداثة وظفتها إعلاميا الإدارة الاستعمارية. وقد كانت الإشارة إلى الفكر القانوني الحديث ، وفي كل مكان جزئية ومتحفظة ومحدودة أو متأثرة من خلال العدو الاستعماري والاتجاه إلى قيم الإسلام في سبيل تعبئة المخيال السياسي ــ الاجتماعي.ولقد ازداد اللجوء إلى الإسلام لهذا الهدف منذ خمسينيات القرن العشرين. لذلك فانه من المهم منهجيا أن نبدأ العمل النقدي بفحص المنزلة المعرفية الابستيمولوجية**** للعقل القانوني في تجلياته في أوروبا منذ ظهور الحداثة في مقابل التراث اللاهوتي ــ السياسي الوسطي المسيحي ، لذا يقول أركون " سنتمكن إذن من أن نحدد تاريخيا ومذهبيا مواضع التأخر ومواطن النقص والتناقضات واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه المتراكم في إطار الفكر القانوني الخاص بالتراث الإسلامي ، وسنستند في ذلك إلى ما أسهمت به الإسلاميات القانونية "[٣٦].

أن للممارسات القانونية في السياقات الإسلامية مقاربات شاملة لقضية القانون ، وهذه المقاربات لها دور كبير في العمل النقدي الذي دعا إليه الفكر الإسلامي من خلال المسار التاريخي الأوروبي ــ الغربي ، أما في البلاد الإسلامية فقد يدفع دستور المشرعين وكذلك القضاة والمحامين إلى أخذ الشريعة في الاعتبار إلى درجة كبيرة ، من اجل الحفاظ على أسبقيتها اللاهوتية والقانونية على أي قانون إنساني. إذ نلاحظه إن قضايا درست في المحاكم العليا بحسب أمور وأصول معينة ووفقا لمسلمات لاهوتية ممكن أن تضعها موضع الشك أو ترفضها بعض المدارس في محاكم مختلفة مثل محكمة قرطبة أو بغداد أو الري في القرن العاشر. بسبب أسبقية الشريعة وحضورها الدائم هما عقيدة أبعدتها رقابة الدول والمعارضة الإسلامية معا عن إطار قواعد المناظرة الوسيطية ، ومن ثم فقد أخرجت أيضا من سياق أي نقد للعقل القانوني. فهذا النقد يهدف إلى وضع نظام مفهومي ومنهجية وممارسة معرفية ، التي هي مجموعة من الأشياء التي ينظر إليها حتى اليوم كأهداف لا يمكن التفكير فيها ، فهي ليست مفكر فيها في كل الأنواع المعاصرة للخطاب الإسلامي متضمنا الخطاب القانوني وكتابات الإسلاميات القانونية(٣٧).

وبناء على ما تقدم نستنتج أن مشروع محمد أركون (نقد العقل القانوني) هو نقد موضوعي لعمل العقل القانوني في جميع السياقات الإسلامية ، ويحصل ذلك من خلال اتجاهين هما ، أما ممارسة المراحل العملية التشريعية أو الاعتماد على القانون ذاته .

ثالثا : نقد محمد أركون للنص القرآني :-

قبل أن نبين وجهة نظر محمد أركون النقدية للنص القرآني ، يجب أن نعرف ما هو معنى كلمة قران في اللغة العربية هي المصدر بالنسبة للفعل قرأ. ومن ثم فمعناها القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة ، أما على الصعيد التاريخي للتلفظ بالخطاب القرآني نرى إن الثقافة الشفهية والكلام المباشر سوف يتغلبان على الكتابة والقراءة ، النبي (ص) المؤسس كانت الكتابة قليلة والذين يعرفون ممارستها كانوا محدودي العدد ، ومن ثم فكلمة قران كانت تحمل بالأحرى معنى التلاوة أو التلفظ الشفهي ببعض العبارات أمام مخاطب واحد أو عدة مخاطبين ، ومن ثم يكون معنى القراءة مستبعد هنا بسبب أنه لا يوجد نص مكتوب عندما كان محمد (ص) يتلفظ بأولى الكلمات والعبارات. إن تدوين القران جرى فيما بعد ، ومثال على ذلك الآيتين ١٦ و ١٧ من سورة القيامة : ((لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرانه))(٣٨).

وبناءا على ما سبق يرى أركون أنه يجب التميز بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب ، بالإضافة إلى ذلك فان القران يحمل أسماء أخرى مثل ((الكتاب)) أو ((التنزيل)) ، أي النزول من السماء أثناء الليلة المباركة ((ليلة القدر)) أو ((الذكر)) أي التنبيه ، ونرى كذلك إن ((أهل

الكتاب)) مدعوون أيضا من ((أهل الذكر)) ، أي الذين تلقوا التنبيه أو الذين يرددون أسماء الله وتعاليمه ، وتوجد أسماء أخرى للقران مثل ((الفرقان)) أي التمييز أو البرهان القاطع على التفريق والتمييز ، أي الوحي***** بكل سهولة(٣٩).

يقول أركون ((أحاول أن أتأمل معنى الوحي والنطق به أمام الناس ، وعندما أقرا المصحف أبحث عن وجه النبي ، عن يديه ، عن جسمه ، وعن صوته يعلو أو ينخفض ، يضحك أو يبكي ، حركاته ، إيماءاته ، لحن كلماته ، أريد ذلك الكتاب الصامت ينطقه الناس وهو صامت ، لا يدفع عنه احد ، الوحيد الذي يمكن أن يدفع عنه هو الذي كتبه ، وفكر في تركيب الجمل واختيار الألفاظ في كتابته. هذه النقطة مهمة لمقاربة جديدة لما أسميه الظاهرة القرآنية• يعني هناك شي ظهر أمامنا يفجئنا ، يدهشنا ، نستغربه ، نثير عددا وفيرا من الأسئلة المتواصلة ، ولا يمكننا البتة أن نأتي بجواب إلى أي سؤال من هذه الأسئلة ، لان الوثائق التي تمكننا من الإجابة غير موجود ولن نجدها))(٤٠).

ومن هذه الأسئلة النقدية التي ذكرها أركون في نقده للنص القرآني إذ كيف يمكننا أن نتحدث عن العجيب المدهش أو عن الساحر الخلاب في القران من دون أن نتخذ موقفا اختزاليا تجاه اللغة الدينية ؟ ومن وجهة نظر أركون فان هذا السؤال يستحق أن يطرح وخاصة سواء عرفنا أو لم نعرف أن طبيعة العجيب المدهش ووظيفته تتغير بحسب ما إذا كان المتلقي رجلا مؤمنا أو غير مؤمن ، أما في ما يتعلق في رجل الإيمان نلاحظ أن العجيب المدهش ليس إلا تجليا للعقل العلوي المتعالي والذي لا يمكن سيره وهذا ما يطلق عليه المسلمون بالغيب ، وهذا النوع تكون له وظيفة معرفية كبرى وقصوى بحيث لا يمكن أن يحاط فيها ، بيد أن الإنسان عندما يترك نفسه تندمج أو تخترق في جمال كلام الله وغناه وبالقيمة إلاعجازية للخلق الأعظم والذي يتمثل بجانب عاطفي واستبطاني وجود الله الحي الخالق. لذلك نجد أن القران يؤسس علاقة تحسس وعي أو إدراك وعي يبنى على قبول المدهش الذي يقصد به الجميل والخير واللانهائي إذ يكون مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي ، أما في ما يتعلق في الرجل غير المؤمن أو الروح الوضعية سوف نلاحظ الوضع مختلف لان العجيب المدهش ليس إلا تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للاثارات والظواهر الخيالية أي إننا نوافق في إبطال أو تعليق رابطة الإدراك الوعي المرتكزة على التجربة المحسوسة والاكراهات المنطقية لكي نتيح لأنفسنا الدخول في أحلام ممتعة ومسلية ولكن سرعان ما ننساها مثل الحلم عندما يعود الوعي العقلاني من اجل ممارسة رقابته من جديد ومن ضمن هذا المعنى نرى المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية التي سوف تكون بصفتها تعابير أدبية ، ورؤى وعواطف حقيقية بحيث يستطيع فقط التحليل التاريخي واللغوي أن يكشفها ويعريها(٤١).

لقد كان نقد أركون للنص القرآني من خلال قوله ((أننا لن نستطيع أن نكتشف إلا بشكل ناقص علاقة الإدراك – الوعي التي أسسها الخطاب القرآني ، إننا إذ نقتصر فقط على دراسة طريقة اشتغال التركيب اللغوي الشفهي الذي أصبح نصا ، فإننا نتجنب على الأقل اعتباطية القراءة التي تستخدم فقط فرضيات الألسنيات البنيوية. ولان العجيب المدهش الديني هو طراز وفضاء لتشكيل تجربة خاصة للدلالة والمعنى – أو لشكل محرك للوجود والتاريخ – فانه من الأنسب أن نحاول الدخول مباشرة في صلب العجيب المدهش القرآني. بعدئذ نستطيع أن نكتشف بشكل أفضل وظيفته المعرفية))[٤٢].

أن الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش القرآني ينبغي أن تكون متداخلة مع المنظور الجديد للعقل الاستطلاعي المستقبلي وهذا العقل يختلف عن كل الإشكال المعرفية التي اتخذها العقل سابقا في كل السياقات الثقافية المعروفة بما فيها العقل العلمي المهيمن الآن على الغرب ، بعد ذلك يرى أركون أن هناك ثلاثة بروتوكولات لقراءة القران كنص ضمن ذلك المنظور وهي : ١- القراءة التاريخية ٢- القراءة الألسنية السيميائية ٣- القراءة اللاهوتية التفسيرية. أما من الناحية المنهجية نلاحظ بان القراءة اللاهوتية التفسيرية لا يجب أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين ، وبناءا على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما وهذا يعني انه يحب تفكيك القراءات التقليدية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساسا ويقصد بها أركون القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان والتي يحب تفكيكها فكريا وثقافيا[٤٣].

أما بالنسبة إلى التدخل النصي بين القران والنصوص الأخرى التي سبقته فانه يجب وضع قراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني ، من خلال مدة طويلة جدا بحيث تشمل هذه المدة ليس فقط التوراة والإنجيل وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القران أو في الخطاب القرآني ، وإنما إن تشمل كذلك الذكريات الجماعية الدينية القديمة المختلفة ومثل على ذلك فان سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخل النصي الواسع الموجود في الخطاب القرآني فهناك قصص مثل آهل الكهف وأسطورة غلغاميش ، ورواية الاسكندر الأكبر ، وكلها تحيلنا إلى المخيال الثقافي القديم وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القران ((سورة الكهف)) لكي تدعم وتجسد نقل الشيء ذاته وهو الرسالة الإلهية الخالدة.أن كل واحدة من هذه القصص مركبة تماما على قاعدة البنية سيميائية وفي كل واحدة منها نلاحظ انبثاق البطل الذي سيلقى الرسالة ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها لكي يغير مجرى الوجود البشري ومعناه النهائي باعتباره مرتبطا بالله وتعاليمة[٤٤].

أن المقال القرآني يشيد إلى نظرة الشعور إلى العالم الخارجي ولكنه لا يقترح معرفة هذا العالم ، والحق أن معرفة الوجود البشري الذي يكون مرتبطة بالله وتعاليمه من خلال وعي الإنسان بذاته والذي يحمل على الرقي عندما يتاح له في الوقت نفسه اكتشاف عجزه بإزاء الكون ، أن الإنسان يدعى خليفة الله في الأرض ((وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)) وان العالم مسخر لخدمته. وهذه الميزة تعرب عن فضل من الله إلى الإنسان لذلك يجب في المقابل شكر الإنسان لله(٤٥).

يرى أركون أن رؤية التاريخ الروحي يضفي معنى لأدراك المكان الملمح إليه. أن المقال القرآني يحيل على ثلاثة أزمنة متسلسلة بعضها فوق بعض وهي ١- زمان هذه الحياة المباشرة أو الزمن القصير الذي يختبر فيه الله الإنسان ٢- زمان الموت ومدته غير محددة ٣- وزمان الحياة السرمدية التي تتطلع إلية الخليقة كلها. وإنما تتبع قيمة ماضي الإنسان وحاضره حصرا ارتباطه بالزمان الأخروي ، وعلى هذا الأساس فان الشعوب الغابرة وألت إلى الشقاء ، أو أنها على العكس فازت بالعون منذ هذه الحياة تبع خضوعها أو عدم خضوعها في سلوكها للمستقبل الأخروي(٤٦).

لقد نقد أركون النص القرآني من خلال الدراسات المتعمقة من الناحية الأدبية ، وانه يأخذ بعين الاعتبار الاتجاهات الجديدة التي يقترحها أنصار الشاعرية لذلك وجد أركون من المهم النهوض بقراءة ثانية تكون انتقاديه وتأسيسية ويعود السبب في ذلك لأننا لا نستطيع التغافل عن القراءات السابقة بدون أن نكون قد كشفنا النقاب عن كل دلالاتها ، وتأسيسية لأنها تستهدف الإسهام في إنشاء مبحث شاعري يحتوي اللغة الدينية. ويؤكد أركون أن هذا المسعى قد بدأ في كل من ((التوراة والإنجيل)) وبقي القران بمنأى عن حقل البحث المجدد(٤٧).

ومن الدراسات الأدبية النقدية عند محمد أركون في نقده للنص القرآني هي نقده للأخلاق القرآنية ويقوم هذا النقد على ضوء الفتوحات الأكثر رسوخا للفكر العلمي الحديث ، ومن ثم فان الاستعمالات السياسية التي يتعرض لها القران وتجربة المدنية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة ، إذ يرى أركون انه كنا قد توقفنا مطولا عند التحليل الداخلي والتفصيلي للأخلاقية وان ذلك لن يكن إلا من اجل تمهيد الطريق للقيام بهذه الاستعادة النقدية ، وكذلك من اجل فتح ورشات جديدة للبحث وإمكانيات جديدة للتطور والتغيير بالإضافة إلى تجديد الفكر العربي الإسلامي من الأساس. ويحصل هذا التجديد عن طريق القضاء على الأفكار الدينية القديمة أي القضاء على التركيبات العقائدية والتجارب الدينية الطائفية ، والانتقال إلى مرحلة البحث العلمي المنفتح على دراسة تجسيدات وفتوحات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي ، وليس داخل مجرى الزمكان المقدس والمقدس للمتخيل الديني الذي لا يزال يفعلونه المسلمون حتى يومنا هذا(٤٨).

لقد كان التمييز لا الفصل الكامل بين الأخلاقية القرآنية من ناحية ، وبين المستشهد بها ومن ثم المتوسل بها في المناسبات المتغايرة من ناحية أخرى ، يقصد به فتح المجال للتفكير بالنواة الدينية ، أو بالعبد الروحي للقران ، وعند ذلك يمكن لنا أن نعرف مدى الفقر الفكري والبؤس الثقافي للقراءات التلفيقية التوفيقية المنتشرة كثيرا هذه الأيام تحت اسم الإسلام. وهذه القراءات تتخبط في مماحكات ساذجة وجدالات فارغة حتى تثبت أو لكي تبرهن على أن القران قد اختراع مسبقا وسابقا ، أن كل المفاهيم الخاصة بالعصر الحديث بما فيها الذرة ، وكذلك أن كل المناقشات الدائرة ألان حول مكانة المرأة في القران ، وحول تفوق المفاهيم السياسية والاقتصادية الإسلامية على النظم الغربية ، وحول حقوق الإنسان في الإسلام لم تطابق بصورة صحيحة من قبل الدول العربية والإسلامية[٤٩].

وأخيرا فان أهم المبادئ التي تصدر عنها قراءة أركون للنص القرآني ، فهي على النحو الأتي[٥٠] :-

١- أهم المبادئ هي قراءته إلى نوع من الأصالة والفرادة والتميز ، الذي لا يخلو من جرأة في الطرح : هو اعتباره النص القرآني جزءا من التراث الإسلامي ، وليس نصا مفارقا متعاليا منفصلا عن هذا التراث ، كما تذهب إلى ذلك جل المواقف الفكرية التي تتبنى في قراءتها للتراث العربي الإسلامي مناهج العقل النقدي الحديث.

٢- إن لغة القران لغة رمزية ومجازية أكثر مما هي لغة حرفية ومنطقية ، وهذا ما يجعل الكلمة القرآنية بمثابة فعل ، ومن القول القرآني قوة تنفيذية وتحقيقا للوجود ، كما أن أركون يجعل من معاني النص القرآني معان منفتحة على التعدد .

٣- إن القصص القرآنية ، التي هي بمثابة ((الحكاية التأطيرية)) لانبثاق الوعي الإسلامي سوف تشكل الإطار المكاني – ألزماني لتجلي الظاهرة القرآنية ، وتضطلع بوظيفة تنظيم معطيات الفعالية البشرية وتوجيهها وفقا لمعانيها .

٤- التأكيد على ضرورة التمييز بين الاتجاه المتعالي والأزلي للوحي الديني ، والاتجاه التاريخي والثقافي واللغوي للوحي. فالاتجاه الأول الأزلي غير معروف من قبل الإنسان ولا حتى الأنبياء ، وهو موجود في ((أم الكتاب)) بما هو النموذج الأعلى المثالي للكتاب ، وهو مصون في ((اللوح المحفوظ)) ، وهو مصدر كل الكتب السماوية ، وهو واحد بالنسبة إلى كل الأديان التوحيدية. أما الاتجاه الثاني من الوحي التاريخي والكتابي ، فهو يتجلى في ثلاثة كتب دينية : التوراة والإنجيل والقران ، وهو منقول إلى الخاصة بالمرسل إليه الذي توجه إليه الرسالة .

٥- يرى أركون إن ترتيب السور والآيات القرآنية الواردة في المصحف الرسمي ، مصحف عثمان ، ترتيب عشوائي واعتباطي غير خاضع لأي اعتبار منطقي أو لأي تسلسل زمني ، والكيفية التي

رتبت بها الآيات في سورة الكهف مثال ساطع على هذه الاعتباطية في الترتيب ، من هنا الأهمية التي تكتسيها مسألة معرفة شروط وظروف تشكل النص القرآني ، والحاجة إلى إعادة ترتيب سور القران وآياته وفقا للتسلسل الزمني للوحي ، مع مراعاة التمييز بين الخطاب النبوي الشفهي ، والخطاب القرآني بعد الكتابة والتدوين .

٦- تعد مسالة ((أسباب النزول)) التي يعتمدها التفسير التقليدي للنص القرآني ، هي مسالة مضللة لأنها مجرد ذريعة لتبرير التفاسير التي يقدمها المفسر لآيات وسور القران .

المبحث الثالث : نقد محمد أركون للخطاب الأصولي الإسلامي

في البداية يقول أركون أن كلمة أصولي تعني شيئا ايجابيا وتحيلنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي إذ نشأت أدبيات الأصول : ألدين وأصول الفقه ، وكان عملا تأسيسيا مهما تطلب الكثير من الجهود والتأمل النظري ، ومن ثم فان الخطاب الأصولي الحالي فقد نسي هذه الأدبيات ورفضها تماما(٥١).

بعد ذلك أصبح الخطاب الأصولي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي (ت ٢٠٤ه) ، وأوصى به ابن تيمية (ت ٧٢٨ م) ، وأفتى به الغزالي (ت ٥٠٥ ه) ، وأجمع عليه مراجع التقليد ، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة ، وخاصة في هذه المرحلة الخاضعة لعوامل العولمة ، وهذا الإنكار بحد ذاته يشكل ظاهرة اجتماعية – ثقافية منتشرة في القطاعات الاجتماعية المنفصلة انفصالا مطلقا عن النظرة التاريخية النقدية لتطور الأديان وما ندعوه بالظاهرة الدينية(٥٢).

وعندما يحق للسياسي العلماني إن يرفض الموقف الأصولي ويحكم عليه كموقف محافظ أو متحجر أو ماضوي ، وكذلك عندما يحق لآخرين إن يدافعوا عن هذا الموقف وان يلوذوا به كملجأ لحياتهم الفردية ، أو كسلاح قوي لكفاحهم السياسي(٥٣).

يؤكد أركون على غياب الثقافة النقدية في نقد الخطاب الأصولي الإسلامي ، والسبب لان هذه الثقافة بحاجة إلى حرية الفكر والتعبير والنشر كما أنها بحاجة إلى إنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدني ، إذ يقول ((ما زلت أرفض وأدحض رأي المستشرقين الكلاسيكيين والمحدثين الذين يكتبون كتبا رائجة في الأسواق عن الإسلام السياسي والأصولي أو بالأحرى الأصولي ، ويقول بان الإسلام يخلط دائما بين الدين والسياسة ، أنهم يعتمدون في تلقين هذا الشعار أو تعميمه على مراقبة الإسلام الأصولي الشعوبي المتأثر بفكر ظهر الإسلام وعصره ، والجاهل لما اتصف به الفكر الإسلامي في فجره وضحاه ، والحقيقة التاريخية هي ما بينته وقلته في عدة مواضيع عن التضامن

الفكري بين الدولة المسيطرة على استغلال الدين " المستقيم " وكذلك استغلال العقل الديني وخادميه من قبل العلماء الحارسين لذهنية التحريم والتفكير(٥٤).

بيد أن الخطاب الأصولي الإسلامي سوف يتمكن من التعمية على لا حراكية العقل الديني ويعود السبب في ذلك لأنها سوف ترفع من شأنه بفضل حركاتية الفكرية التي تدمج بين التخفيف من بؤس الفئات الأكثر فقرا وبين الاستيلاء على السلطة بالعنف القاتل في غياب أي مشروع سياسي قابل للحياة ، وان القيام بأعمال اجتماعية ايجابية في مجالات محددة يؤدي إلى زعزعة " القيم " التي يتم حمايتها من خلال اللجوء ، في الوقت نفسه إلى عنف وظيفته نفي الفرد البشري ، وتكون هذه النشاطات المبهرجة بصورة مبالغ فيها وتصبح عارضة وتعسفية ، ويتم إشراك الذاكرات الجمعية والمخيالات الاجتماعية لأهداف تتناقض مع توقعاتها المشروعة ، أما من قبل السلطات القائمة أو من قبل حركات المعارضة المختلفة(٥٥).

وعند الانتهاء من هذا الشرح عن نقد الخطاب الأصولي عند محمد أركون ، سوف نوضح فكرة محمد أركون من خلال نقده للاتجاه الحركي الأصولي ، وكذلك سوف نتعرف على فكرة محمد أركون التي يطلق عليها فكرة الخروج من الدين .

أولا: نقد محمد أركون للاتجاه الحركي الأصولي :-

يرمي الاتجاه الحركي الأصولي إلى أسلمه العلوم والفكرة الأساسية ، بحيث يكون الإسلام ليس فقط نظاما من العقائد واللاعقائد الثابتة ، وإنما هو أيضا فكرة مزود بكل المبادئ والمناهج والمجريات المنطقية الاستدلالية وكل الأجهزة ألمفهوميه للتفحص والضبط ، وجمعيها أشياء ترمي إلى إعادة تأسيس صلاحية ومشروعية كل أنظمة الوجود البشري ، أي أنها تعيد تأصيلها كلما كان ذلك مهما ، وكذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه الحركي الأصولي ، أن مجمل هذه المجريات والمنهجيات كانت قد لخصت ونقلت حرفيا وبكل أمانه في التراث الإسلامي ، ومن ثم فهي لا تختزل إلى أي نظام معرفي سابق أو لاحق ، ولا علاقة لها بأي معرفة خارج المعرفة التي يتضمنها هذا التراث ولا يمكن للنظام المعرفي الإسلامي حسب وجهة نظر هؤلاء إن يتأثر بأي نظام معرفي أخر أو يشرط به أو يسمح له بان يحرفه عن وجهته ، وبعد ذلك يرى الأصوليون أن كل الأنظمة المعرفية ونماذج العمل التاريخية المنتجة من قبل الحداثة الأوروبية ، ويجب أن تخلع عنها المشروعية التي تؤدي على هيمنة الغرب على بقية العالم آذ تهدف هذه الهيمنة إلى تفكيك هذا التراث الإسلامي وإزالته من الوجود فكر وممارسة(٥٦).

بيد أن الحركيون الأصوليون يؤكدون على إن الهيمنة الغربية لا تزال تحاول تصفية التراث الإسلامي نهائيا على المدى البعيد أو القريب حسب وجهة نظرهم ، وهنا يقدم أركون نقده لهم إذ يقول ((ولا يوجد في هذه المحاجة التي يتعبها الحركيون الأصوليون فقط مجرد منافسة محاكاتية مع الغرب من اجل السيطرة على الذروة المعرفية أو ألهيبه الفكرية من اجل تشكيل نموذج مثالي أعلى للهيمنة يكون منافسا للنموذج الغربي الذي يحاولون التحرر منه أو تحاشيه ، وإنما يوجد فيها أيضا نوع من المطالبة بامتياز معرفي يزعمون أن الإسلام يمتلكه دون سائر الأديان أو الأنظمة المعرفية الأخرى ، وهذا الامتياز المعرفي هو الذي يؤسس الصلاحية الفكرية والعلمية والأخلاقية والسياسية والتشريعية لكل المنتوجات التاريخية التي يرضى عنها الإسلام))[٥٧].

ويستمر أركون في نقد الاتجاه الحركي الأصولي إذ يقول أنهم ((لا يكلفون أنفسهم عناء امتلاك الوسائل التي تمكنهم من رؤية الخلط الواضح وتحاشيه ، أقصد الخلط بين نضال سياسي مشروع تاريخيا ، أي النضال ضد وضعهم الحقيقي كمهيمن عليهم وبين عملية خلع الصلاحية المعرفية على موقفهم الفكري ، فهذه العلمية ترتكز كليا على اعتقاد لم يتعرض حتى الآن لأي تفحص علمي أو فلسفي))[٥٨].

وبناءا على ما تقدم فانه يوجد نموذج مهم لموضوع العلم الاجتماعي الجديد الذي يعتمد في دراسته على الاهتمام في العالم الأوروبي أو الغربي ، وهذا يحصل من خلال عرضة للصحفيين وتقاريرهم الوصفية والخارجية والسطحية فيما يخص العالم الإسلامي " وأصوليته الجذرية " ، وان مفهوم الامتياز المعرفية ليس حكرا على الإسلام والأصوليين بل هو موجود عند كل الأديان والطوائف الدينية ، وكذلك هو موجود عند الحركات الاشتراكية العلمية والخلاص الشيوعي ، بيد أن هذا الكلام سوف يؤدي إلى الأخذ بعين الاعتبار لبعض التصحيحات والتعديلات التي تفرضها علمنة الفكر ، وليس الأمر متطابقا تماما بين الطوائف الدينية وبين الحركات الشيوعية ، وان ذكر اسم الله باستمرار أو الإشارة إليه أو التعلق به أي بصفته ضامنا للامتياز المعرفي قد نزع من السياقات المؤسساتية واللاهوتية والروحية التقليدية ، حتى يعدل ويتلاءم مع بنية المخيال الاجتماعي الذي يحصل من خلال الخلط المستمر ما بين العقلانية العلمية وبين التدين المتعدد الأنواع والفوضوي والمتوحش وهذا يكون محروم من جميع الذوات العليا للضبط والمشروعية والمراقبة[٥٩].

ثم ينقد أركون الإسلام الأصولي ويؤكد أن الأصوليون لا يمكن لهم تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر ، وكذلك لا يمكن لهم تفكيكها من الدخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية ، ويقصد أركون هنا في النصوص التأسيسية تلك النصوص التي تؤسس القانون الديني أي أصول الدين وأصول الفقه ، فالقراءة التاريخية – النقدية لهذه النصوص أصبحت مهمة

في الوقت الحاضر أكثر من أي وقت سابق ، أما التفكيك فهو يجب أن لا يفهم بالمعنى السلبي ، وإنما يجب أن يحتوي على عمل ايجابي كبير ومحرر أو منقذ ، أن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لكل المسلمات المعرفية العميقة التي يحصن بها العقل الإسلامي ، فالعقل الإسلامي يستخدمها من اجل الدفاع عن القيم الأخلاقية والقانونية التي تكون المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر في الممارسة التاريخية هذا بالنسبة إلى العقل الإسلامي ، أما العقل السياسي – الديني الذي يؤسس السياسة والأخلاق على (لاهوت دوغمائي) لم يتعرض أبدا لأي مناقشة نقدية أو مراجعة فكرية ، بحيث يساهم المسلمون بصورة فعلية ودون أي تحفظ أو رقابة قمعية في التشكيل الجماعي لنزعة إنسانية كونية ، تساهم فيها كل تراثات الفكر وثقافات العالم ، بحيث يجب أن تنخرط كل هذه الثقافات في مواجهات تفاعلية فيما بينها حتى يتم ابتكار القيم الجديدة التي تشكل علامة على التقدم باتجاه ما يطلق عليه أركون بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي وهذا العقل يكون مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر الذي لا يتغير ولا يتبدل(٦٠).

وفي سياق متصل ومنذ ظهور الحركات الاصولوية في الإسلام ، ظهر بشكل خطير التفسير المتوحش للنصوص التأسيسية المتلقاة على أنها مقدسة ، بحيث حل هذا التفسير محل التفسير المنهجي القائم على الدراية ، أي إن هنالك مجالا الآن للاعتراض حتى على التفسير التقليدي المعتمد على معارف لغوية وتاريخية أبطلها التطور القائم للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، أما التدخل الذي يحدث ، من حين إلى آخر على أيدي رجال الإصلاح الذين هم وحدهم المؤهلين لتحديد الإسلام الصحيح والتعريف به ، فهو يتعرض لرفض مزدوج من الأصوليين الذين وضعوا حدا أمام المصلحين للتفسير ، ومن تقدم علوم الأديان والعلوم الاجتماعية(٦١).

ومن ثم يرى أركون أن أي محاولة لتطبيق النقد الاجتماعي والنقد التاريخي على التراث الإسلامي تعد حسب وجهة نظر الأصوليون بمثابة الكفر والفسوق أو العداء للإسلام ، دين الله ، هذا ما يؤكد عليه الأصوليون المتزمتون دائما ، ومن ثم يقول أركون ((ينبغي أن نكون منصفين ونقول بأن علماء الإسلاميات لا يجهلون في رؤياهم وممارستهم العلمية تلك القطيعات التاريخية التي حصلت منذ القرن الثالث عشر ، ولكنها يكتفون بالتحدث عن الانحطاط والسبات الطويل والتكلس أو التحجر ..... ثم يتحدثون عن النهضة والصحوة بدءا من القرن التاسع عشر ، وأخير يتحدثون في القرن العشرين عن مرحلة الثورة بدءا من الناصرية (١٩٥٢- ١٩٧٠)))(٦٢).

أما في القرن الواحد والعشرون فان الأصوليين يتحدثون في الدفاع عن تفوق النزعة الإنسانية الدينية على النزعة الإنسانية العلمانية ، وهنا يرى أركون أن هذا الطريق هو طريق غير ناجح ولا صحيح ، وكذلك يرى أركون انه يجب أن نبحث عن وسائل وطرق التجاوز المهم

للتعارضات والتناقضات والاستلابات والاستبعادات المؤبدة بأشكال وصيغ شتى بين الموقف الديني والموقف الدنيوي أو العلماني المتطرف للعقل ، وسوف نرى أن العلمانيين من جهتهم يفضلون الرد على المتدينين من خلال استخدام القوة ، ويقصد أركون بالمتدينين هنا الأصوليين الحاليين الذين يخوضون الصراع ضد العلمانيين تحت أسم الإيمان ، أو حق الاختلاف ، أو المحافظة على الهوية ، وإنهم بذلك سوف يخلطون بين عدة مستويات من الوجود الفردي والاجتماعي ، الأخلاقي والسياسي ، الروحي والتشريعي ، لذلك كان يجب التمييز بينها ، وان نجاح نظرية (صموئيل هانتنغتون) عن صراع الحضارات فانه يكفي لتبيان تأخر الفكر النقدي بالقياس إلى المهمة الآتية : وهي البحث عن نزعة إنسانية لترقية الإنسان ورفعة شانه ، والقضاء على كل التصورات والقيم الموروثة(٦٣).

وفي تقديري فقد كان نقد محمد أركون للإسلام الحركي الأصولي يقوم على نقده للنصوص التأسيسية ، وكذلك نقده للجوانب التاريخية والاجتماعية في التراث الإسلامي الأصولي ، إذ يرفض الأصوليون سياسة تجديد الفكر الديني ، لأنه يعد بمثابة خط احمر لا يمكن لهم أن يخرجوا عنه ، لذلك اعتمد أركون في نقده للإسلام الأصولي النقد المباشر والسبب في ذلك لأنه كان يعيش في بلد مثل فرنسا يعتمد في سياسته على حرية الرأي والتعبير واحترام حقوق الإنسان .

ثانيا: فكرة الخروج من الدين من وجهة نظر محمد أركون :-

تعد فكرة الخروج من الدين عند أركون ليست سوى تنقية الأنوار الأوروبية والعلمانية من شوائب العقل البراقماتي والثقافة العارضة للوصولية والعولمة المتوحشة• ، كما أنها خروج في الوقت ذاته من الجانب الفكري للإسلام الأصولي الجهادي التكفيري ، أنها دعوة جديدة إلى ثورة فكرية في العالم الإسلامي على غرار الثورات الفرنسية والأمريكية وغيرها وبدون هذه الثورة سيظل المسلمون مكبلين بين مطرقة العقل البراقماتي الغربي وسندان العقل الإسلامي الأرتودكسي•• ، وهذا نجده في قول أركون ((أن الخروج المؤسساتي من الدين كان ممكنا بتضافر ثلاث أمور جديدة متلازمة : وهي ١- سلسلة من الثورات العلمية والثقافية ٢- برجوازية متأهبة ٣- نهوض شعبي منظم))(٦٤).

أن هذه هي العوامل الأساسية التي تجعل الخروج من الدين عملية ممكنة ومن ثمة تحقيق حالة الأنسنة المنشودة ، وكذلك فان هذه العوامل هي الشروط الموضوعية التي تدعم العقل المنبثق وتعجل بالخروج المتزامن من اللاهوتيات الدوغمائية ومن علمانية شديدة الارتباط بسيادة الدولة – الأمة ، أن هذه الشروط تكشف الخلفية الفكرانية لنظرية الخروج من الدين عند أركون وذلك بالرغم

من أنه صرح علنا أن الاكتفاء بالتفكير في مسالة الخروج من الدين بالمعنى الذي كان سائدا إثناء المعارك الكبرى لعقل الأنوار إذ لم يعد ملائما ولا كافيا(٦٥).

وفي نهاية هذا المبحث اعتقد أن أي اتجاه فكري سواء كان من تراث الإنسانية أم من الاتجاه الإسلام الأصولي ، يجب أن يبنى على مرتكزات وهيكل معرفي ونتائج وثمرات ، وفيها ما يكون ايجابيا من الناحية الموضوعية ، وفيها ما هو يريد النقاش والتوضيح ، لذلك يجب أن نأخذ من الطرفين ((التراث الإنسانية والإسلام الأصولي)) حتى نصل إلى سيادة الذات من خلال الفهم المعاصر الذي يحاول تقديم حلول تستجيب لحاجاتنا وتجعلنا أكثر قدرة على الانتساب إلى واقعنا وحياتنا المعاصرة .

نتائج البحث :

بعد أن وصلنا إلى نهاية المطاف في بحثانا ، نود تقديم أهم نتائج البحث من أجل دراسة المشروع النقدي للمفكر الإسلامي محمد أركون والذي أطلق عليه مشروع (نقد العقل الإسلامي) ، من خلال مجموعة من النتائج وهي على النحو الأتي :-

١- يريد أركون قراءة الإسلام قراءة خطية وصفية وسردية ويكتفي فقط بدراسة كبريات النصوص الدينية والتي تمثل النواحي الرسمية أي (الظاهرة الكتابية) ، ومن ثم فان هذه النواحي سوف تلغي الأمور المهمة من الفكر الإسلامي مثل الثقافات الغير مفكر فيها كما يقول أركون في المجتمعات الإسلامية بحجة الحياة الأمانة العلمية .

٢- أن الخطاب النقدي لمحمد أركون لا يعني انه لا يعتقد بأهمية دراسة التاريخ الإسلامي بل أن نقده كان يريد من خلاله معرفة ما في هذا المنهج النقدي الذي سبقه من ثغرات وقصور حتى يتمكن من إكماله عن طريق منهجية علوم الإنسان والمجتمع ، والذي يتفوق عليهما علم التاريخ بسبب أن أرضية المؤرخ تكون واسعة في الانفتاح على اغلب علوم الإنسان والمجتمع ، وهذا يجعل المؤرخ يكتب تاريخا غير مهم .

٣- يرفض أركون في مشروعه (نقد العقل الإسلامي) كل الخطابات الإسلامية حتى يتمكن من تقييم المسافات النقدية في التفكير العلمي ، لذلك فهو يريد أن يقدم قراءة علمية تاريخية تتميز بالموضوعية وترفض كل الجوانب الانفعالية والفكرية التي تحصل في النقاشات التي تدور بين الإسلام والغرب ، وبناءا على ذلك يريد أركون أن يخرج لنا في دراسة واقعية عن الظاهرة القرآنية وبعدها دراسة الظاهرة الإسلامية ، ومن اجل تحقيق هدفه هذا فانه يؤكد على تداخليه مختلفة من سيميائيات ولسانيات وبنيوية وتاريخية .....الخ .

٤- يهدف محمد أركون في منهجه النقدي (نقد العقل الإسلامي) إلى حضور الجوانب التاريخية في النقد ويرفض أركون حضور الجوانب الفلسفية في النقد ، والسبب لان أركون يرمي إلى تفكيك التراث الإسلامي من خلال الطريقة الحفرية في الفكر هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان أركون يؤكد ومن خلال المنهجية التاريخية المعاصرة على محاولته في كتابة تاريخ جديد للفكر الإسلامية ، بيد أن هذه المحاولة يجب أن لا تفصل بين حركة الواقع وحركة الأفكار .

٥- نلاحظ أن نقد العقل الإسلامي عند أركون سوف يتسع ليشمل نقد كل من العقل الديني والعقل القانوني .

٦- يرى أركون أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد ، لذلك فهو يريد أن يقوم في القضاء على ما في الحداثة من قصور ونقص .

٧- يرمي أركون في دراسة التراث الإسلامي عن طريق قراءة الدراسات المعاصرة والتي تؤكد على أن التاريخ البشري يتكون من عصور مختلفة .

٨- لقد أشار أركون إلى أن العقل النضالي يتكون من تيارين : التيار الأول (العقل النضالي) الذي يقوم على الهوية العربية الإسلامية ويهدف هذا العقل في القضاء على الأفكار الاستعمارية ، وكذلك يؤكد هذا العقل النضالي على محاولة إقامة بناء دولة وطنية قومية معاصرة ، أما التيار الثاني فهو العقل الإسلامي الأصولي إذ يقول أركون أن هذا العقل يعود إلى الفترة الأرثوذكسية من عمر الحضارة الإسلامية وليس إلى المرحلة الكلاسيكية ، وكذلك فان التيارات الإسلامية الأصولية تهدف إلى تطبيق النموذج الإسلامي ، وهذه التيارات الإسلامية الأصولية لن تتمكن بعد ألان من أن تقاوم تيارات العلمنة والحداثة والتي تحيط فيها من جميع النواحي .

المصادر و المراجع

أولا : القران الكريم

ثانيا : المصادر و المراجع باللغة العربية

١- ابن المنظور : لسان العرب المحيط ، دار لسان العرب ، بيروت ، ب ت .

٢- أركون ، محمد : الإسلام الأخلاق والسياسة ، ترجمة هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٧ .

٣- _____: الانسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، ترجمة وتقديم محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠١٠ .

٤- _____: العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، سلسلة بحوث اجتماعية (٤) ، ط٣ ، دار الساقي ، بيروت ، ١٩٩٦ .

٥- _____: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، ط٢، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٩٦ .

٦- _____: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤ ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠١١.
٧- _____: الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ط٣ ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ١٩٨٥ .
٨- _____: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٢ ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ٢٠٠٥ .
٩- _____: الهوامل والشوامل الإسلام المعاصر ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠١٠ .
١٠- _____: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤ ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠١٠ .
١١- _____: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩ .
١٢- _____: معارك من اجل الآنسة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠١ .
١٣- _____ وجوزيف مايلا : من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر ، ترجمة الشيخ حسين ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠٨ .
١٤- أفاية ، محمد نور الدين : الحداثة والتوصيل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، ١٩٩٨ .
١٥- بلقريز ، عبد الإله : من النهضة إلى الحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٩ .
١٦- بمنخلوف ، علي ومحمد النجار ، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠١٢ .
١٧- تيزيني ، طيب : الأصولية بين الظلامية والتنوير ولواحق أخرى ، الدار العربية السورية اللبنانية للنشر ، ٢٠١٢ .
١٨- حسين ، رواء محمود : إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة دراسة وصفية ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ٢٠١٠ .
١٩- حسين ، رواء محمود : الحداثة المقلوبة نقد لنقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ٢٠١١ .
٢٠- خريسان ، باسم علي : ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠٦ .
٢١- سبيلا ، محمد : الحداثة وما بعد الحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٥ .
٢٢- سبيلا ، محمد : دفاعا عن العقل والحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٤ .
٢٣- سبيلا ، محمد : مخاضات الحداثة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٧ .
٢٤- السيد ، رضوان وآخرون : محمد أركون المفكر والباحث والإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربي ، بيروت ، ٢٠١١ .
٢٥- الشيكر ، محمد : هايدغر وسؤال الحداثة ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، ٢٠٠٦ .

٢٦- صالح ، هاشم وآخرون : الحداثة في المجتمع العربي القيم الفكر الفن ، دار بدايات ، دمشق ، ٢٠٠٨ .
٢٧- صفدي ، مطاع : أركون وثقافة الحقيقية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١٢ .
٢٨- طه ، احمد : تردى الفكر الإسلامي المعاصر بين الأصولية المستبدة والعلمانية المستفزة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٩ .
٢٩- عويد ، عدنان : قضايا التنوير الحداثة – ما بعد الحداثة – العلمانية – العقلانية – المجتمع المدني ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ٢٠١١ .
٣٠- الفجاري ، مختار : الفكر العربي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم ، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع ، عمان ، ٢٠٠٩ .
٣١- الفجاري ، مختار : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٥ .
٣٢- الفراهيدي ، الخليل بن احمد : العين ، دار الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٢
٣٣- كلال ، خالد كبير ، نقض كتاب بسط التجربة النبوية قراءة نقدية لكتاب الإيراني عبد الكريم سروش في كتاب بسط التجربة النبوية ، دار المحتسب ، الجزائر ، ٢٠١٢ .
٣٤- محمد ، حمزة : إسلام المجددين ، سلسلة رابطة العقلانيين العرب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٧ .
٣٥- مركز الفكر الإسلامي المعاصر : المعجم الموسوي لمصطلحات الحداثة ، ج١ ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، بيروت ، ٢٠١٢ .
٣٦- مسرحي ، فارح : الحداثة في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ، دمشق ، ٢٠٠٦ .
٣٧- معجم الألفاظ القرآنية : ج١ ، القاهرة ، ب ت .
٣٨- المعجم الوسيط : ج١ ، القاهرة ، ب ت .
٣٩- ناصر ، غالب : مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، مركز دراسات الفكر الإسلامي المعاصر ، النجف الاشرف ، ٢٠١٢ .
٤٠- وبيتر سيدجويك ، أندوادجار : موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية ، ترجمة هناء الجوهري ، القاهرة ، ٢٠٠٩ .

ثالثا : الدوريات

١- أركون ، محمد : حول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إلية المفهومان ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع (٤٧- ٤٨) ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠١١ .
٢- _____: حول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إلية المفهومان ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع (٤٥- ٤٦) ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠١١ .
٣- جعفري ، محمد تقي : مجلة التوحيد ع (١١٢) ، السنة الثانية والعشرون ، مؤسسة الفكر الإسلامي ، طهران ، ٢٠٠٣ .

٤- الحداثي ، علي وطفة : مقارنات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة ، مجلة فكر ونقد ، ع (٣٤) ، المغرب ، ٢٠٠٤ .

٥- عبد الجبار ، فالح : حوار مع الدكتور سروش ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع (٣٣- ٣٤) ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٨ .

٦- هدارة ، محمد مصطفى : الحداثة في الأدب المعاصر – هل انقص سامرها ، مجلة الحرس الوطني ، الرياض ، ١٤١٠ .

رابعا:الموقع على الشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت)

١- فاضل ، جهاد : الحداثة عند محمد أركون ، الموقع على الشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت) www. Raya.com

خامسا : الندوات

١- الأندلسي ، محمد : نحو قراءة جديدة للنص الديني ((النص القرآني نموذجا)) ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ندوة فكرية ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١١ .

٢- خليقي ، عبد المجيد : الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الاركوني ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ندوة فكرية ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١١ .

سادسا : المصادر والمراجع باللغة الانكليزية

1- oxford wordpower. (2002) oxford : oxford : university Press secula

الهوامش

[١] ينظر

- الخليل بن احمد الفراهيدي ، العين ، دار الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٢، ص ٣٥٤ .
- ابن المنظور ، لسان العرب المحيط ، دار لسان العرب ، بيروت ، ب ت ، ص ١٣٠- ١٣٤ .
- المعجم الوسيط ، ج١، القاهرة ، ب ت ، ص ١٦٠ .
- معجم الألفاظ القرآنية ، ج١، القاهرة ، ب ت ، ص ٣٤ .

[٢] هاشم صالح وآخرون ، الحداثة في المجتمع العربي القيم الفكر الفن ، دار بدايات ، دمشق ، ٢٠٠٨، ص ٢٦٠- ٢٦١ .

[٣] محمد سبيلا ، دفاعا عن العقل والحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٤، ص٥٢- ٥٣ .

[٤] رواء محمود حسين ، إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة دراسة وصفية ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ٢٠١٠ ، ص٢١ .

[٥] محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٥، ص ٧ .

[٦] باسم علي خريسان ، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠٦، ص ٢١ .

[٧] محمد الشيكر ، هايدغر وسؤال الحداثة ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ٢٠٠٦، ص١٢ .

[٨] محمد سبيلا ، مخاضات الحداثة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠١٧، ص٢٤٥ .

[٩] ينظر

-عدنان عويد ، قضايا التنوير الحداثة- ما بعد الحداثة- العلمانية- العقلانية- المجتمع المدني- ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ٢٠١١، ص٦٥ .

-احمد طه ، تردى الفكر الإسلامي المعاصر بين الأصولية المستبدة والعلمانية المستفزة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٩، ص٤٥ .

[١٠] عبد الإله بلقزيز ، من النهضة إلى الحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٩، ص٢٣٩ .

[١١] أندروادجار وبيترسيدجويك ، موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية ، ترجمة هناء الجوهري ، القاهرة ، ٢٠٠٩، ص ٢٧٢ .

[١٢] محمد نور الدين أفاية ، الحداثة والتوصيل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، إفريقيا الشرق،المغرب ، ١٩٩٨، ص١٠٨ .

[١٣] غالب ناصر ، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش ، مركز الفكر الإسلامي المعاصر ، النجف ، ٢٠١٢ ، ص٧٩ .

[١٤] رواء محمود حسين ، الحداثة المقلوبة نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ٢٠١١، ص ٥٨ .

[١٥] محمد مصطفى هداره ، الحداثة في الأدب المعاصر– هل انفض سامرها ، مجلة الحرس الوطني ، الرياض ، ١٤١٠، ص ٣٦ .

[١٦] علي وطفة الحداثي ، مقارنات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة ، مجلة فكر ونقد ، ع (٣٤) ، المغرب ٢٠٠٤، ص ٦٧ .

[*] ولد المفكّر والمؤرّخ الجزائري محمد أركون يوم ١ فيفري))١٩٢٨– ٢٠١٠)) بقرية تاوريرت ميمون بولاية تيزي وزو في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر في أسرة أمازيغيّة فقيرة. وهو ما حال دونه ومزاولة تعليمه بالجزائر العاصمة فقد اضطرّ إثر انتهاء تعليمه الابتدائي إلى الالتحاق بمعهد يشرف عليه الآباء البيض بولاية وهران (١٩٤١–١٩٤٥) حيث تعرّف على القيم المسيحيّة وتمكّن من الاطلاع على الثقافة والأدب اللاتينيّين. أمّا دراسته الجامعيّة فكانت بدءًا بكلّية الآداب بجامعة الجزائر حيث درس الأدب والفلسفة والقانون، ثمّ التحق بجامعة السوربون بناءً على توصية من المستشرق لويس ماسينيون، وفيها حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٩، ثم عمل أستاذا في عديد الجامعات العالمية مثل جامعة السوربون حيث درّس التاريخ الإسلامي (١٩٦١–١٩٦٩)، وجامعة ليون (١٩٧٠–١٩٧٢)، جامعة برلين (١٩٧٧–١٩٩٩)، وجامعة كاليفورنيا (١٩٦٩)، وجامعة برنستون (١٩٨٥)، وجامعة نيويورك (٢٠٠١–٢٠٠٣). واعترافا بكفاءته وخبرته اختير عضوا في عدد من لجان تحكيم الجوائز الدوليّة وكذلك المجالس العلميّة فقد حظي بعضويّة مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن من سنة ١٩٩٣ حتّى سنة وفاته ٢٠١٠، وكان أيضا عضوا في اللجنة الدولية لجائزة اليونسكو لأصول تربية السلام لسنة ٢٠٠٢، وكذلك لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة ٢٠٠٢.. وترأّس لجنة تحكيم جائزة الشارقة الثقافية لسنة ٢٠١٠، بعد ذلك تولّى الإدارة العلميّة لمجلة "أرابيكا" منذ سنة١٩٧٩حتّى سنة ٢٠٠٨، واختير مستشارا علميا لمكتبة الكونغرس بواشنطن ما بين سنتي ٢٠٠٠ و٢٠٠٣ ، ويعدّ محمد أركون من أبرز المفكّرين الذين اهتمّوا بنقد العقل الديني انطلاقا من النصوص الدينيّة وأصول الفقه في علاقة بالظروف التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعقائديّة، متبنيا في ذلك مقاربات منهجية حديثة مثل الأنثروبولوجيا التاريخيّة، وقد سعى إلى تأسيس ما يعرف بـ"الإسلاميات التطبيقيّة". من هنا كان اهتمامه بالمفاهيم وتاريخيتها مثل الدين والدولة والوحي والحرام والحلال والمقدس والعقل والمعرفة واللغة.. فقد عمل على "تطويع ترسانة من المفاهيم النقديّة الحديثة لدراسة الظاهرة الدينيّة الإسلاميّة"، ويعدّ هذا مركزيّا بالنسبة إليه في سياق دعوته إلى الانخراط الفاعل والمسؤول والواعي في حداثة فكريّة حقيقيّة إذ "لا حداثة بما تعنيه من "بثّ الحيويّة في التاريخ" من دون تفكيك للمفاهيم المركزيّة التي تسيطر على سبيل التفكير لدى المسلمين ، وتظهر مواقفه من خلال كتاباته المختلفة التي كتبت في قسم كبير منها بالفرنسية وترجمت إلى العربيّة، ومنها نذكر: "الفكر العربي"، "الإسلام بين الأمس والغد"، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، و"الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" و"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، "قضايا في نقد العقد الديني"، و"العلمنة والدين"... فضلا عن مقالات ومحاضرات عدّة ومشاركات في ملتقيات وندوات علمية دوليّة ، حصل على مجموعة من الجوائز والأوسمة من قبيل جائزة ليفي ديلا لدراسات الشرق الأوسط كاليفورنيا في ١٠ ماي ٢٠٠٢، وجائزة ابن رشد للفكر الحر برلين في ديسمبر ٢٠٠٣، ودكتوراه فخرية من جامعة أكسيتر ١٨ أفريل ٢٠٠٨، وجائزة الدوحة عاصمة الثقافة العربية فيفري ٢٠١٠ ، توفي محمد أركون يوم ١٥ سبتمبر ٢٠١٠ ودفن بمقبرة الشهداء في العاصمة المغربية الرباط احتراما لوصيته.

– ينظر حمزة محمد ، إسلام المجددين ، سلسلة رابطة العقلانيين العرب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٧ ، ص٨٥

[**] وقد استخدام أركون هذا المصطلح من اجل التحقيب الزمني للفكر العربي الإسلامي ، فقال بان فكرنا يهيمن عليه الابيستميه القروسطي أو نظام الفكر القروسطي منذ البداية وحتى احتكاكنا بالحضارة الأوروبية بدءا من القرن التاسع عشر أو ربما بداية القرن العشرين ، ولكنه ميز

داخل هذه الابيستميه الواسع بين مرحلتين أساسيتين لا يجوز الخلط بينهما ، فهناك أولا المرحلة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام ، وهناك ثانيا المرحلة السكولائية التكرارية الاجترارية الانحطاطية ، ثم طرح أركون مصطلحا آخر يتماشى مع هذا المصطلح أو يتطابق معه هو مصطلح : الفضاء العقلي القروسطي ، والفضاء العقلي الحديث. – ينظر محمد أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص٤١ .

[١٧] جهاد فاضل ، الحداثة عند محمد أركون ، المواقع على الشبكة الدولية (الانترنت) www.raya.com .

[١٨] جهاد فاضل ، الحداثة عند محمد أركون ، المواقع على الشبكة الدولية (الانترنت) www.raya.com .

[١٩] المصدر نفسه .

[***] هي عزل الدين عن الدولة أو هي نظام تربوي لا يجعل للدين دورا في الشؤون المدنية بحيث تكون غير مرتبط بدين أو بالكنسية – ينظر oxford wordpower. (2002). Oxford : oxford university press. (s . v . secula) .

[٢٠] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ، دمشق ، ٢٠٠٦، ص ١٩٩ .

[٢١] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مصدر سابق ، ص ١٩٩– ٢٠٠ .

[٢٢] المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .

[*] ظهرت النظرية اللادينية في القرنين ١٤– ١٥ للميلاد نتيجة التناقض الذي ظهر في أسلوب التفكير والمنهج الاجتماعي والسياسي للكنيسة في الغرب – ينظر محمد تقي جعفري ، مجلة التوحيد ع (١١٢) ، السنة الثانية والعشرون ، مؤسسة الفكر الإسلامي ، طهران ، ٢٠٠٣، ص ١١٨ .

[**] لقد كانت نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين نقطة فاصلة بين تراجع أنموذج قديم (الحداثة) وبداية الأنموذج جديد (ما بعد الحداثة) إذ تبدو هذه المرحلة غير مستقرة ومليئة بالتناقضات ، لأنها تتضمن خصائص من الحداثة ومن المستقبل ما بعد الحداثي . – ينظر باسم علي خريسان ، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٨ .

[٢٣] رضوان السيد وآخرون ، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١١، ص١٤ .

[٢٤] مطاع صفدي ، أركون وثقافة الحقيقة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١٢، ص ٤١ .

[٢٥] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ٢٢– ٢٣ .

[٢٦] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٣– ٢٤ .

[٢٧] المصدر نفسه ، ص٢٨– ٣١ .

[٢٨] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣١ .

[***] يثير اللفظ الانجليزي ليبرالية liberalism في الذهن تقليدا سياسيا وثقافيا ليس له نظير فرنسي حقيقي، وهو ما يضيف إلى صعوبة ترجمة هذا اللفظ صعوبة استعماله بكيفية ملائمة.لقد وجده بالطبع ليبراليون فرنسيون ، ولكنهم كانوا قد ابتعدوا كثيرا في آخر المطاف، عن الانجليزي، وانتهوا إلى التخلي عن محوره الأساس الفرد.وإذا ولدت الليبرالية من تبعات الثورة المجيدة، ومن أعمال جون لوك، وفهم منها معنى إثبات أولوية الحريات الفردية وحمايتها من تجاوزات الحاكم أو الجماعة، فقد شكلت تقليدا ثقافيا ووطنيا امتد إشعاعه إلى باقي أوربا، وعبر عنه الدستور الأمريكي أكمل تعبير ، أما الليبرالية خارج هذا السياق. فهي تدل على جملة من المواقف والاقتناعات أكثر مما تدل على مذهب واضح المعالم. وهذا يؤدي إلى معان مناقضة تماما لمعناها الحقيقي، وهكذا سنجد لفظ ليبرالي يدل في الولايات المتحدة الأمريكية على موقف تقدمي أو ديمقراطي – اجتماعي، ويدل في فرنسا على معارضة دولة الرخاء. ويبدو أن أفضل حل مرض لهذه المسالة ربما يكون بتمييز قاطع بين قبول ضرب من الحداثة وبين رفضها: قبول منطق السوق والنزعة الفردية، ورفض النزعة القومية والدولة القاهرة ... ونظرا للشحنة الابديولوجية والوجدانية التي تحملها هذه المفردات، فانه ينبغي الاكتفاء، إذن بوصف بعض أوجه استعمالاتها المعاصرة، والتي لا يستطيع المترجم تجاهلها، ولا بد له أن يختار بينها. سنميز، تيسيرا للاستعمال، بين الفلسفة الليبرالية، والمواقف السياسية التي تدعى الاضطلاع بهذه الفلسفة، والليبرالية الاقتصادية، وأخيرا موقف اجتماعي وثقافي خاص بالعالم الناطق بالانجليزية وأوربا الشمالية، وهو موقف غير محدد المعالم .

– ينظر علي بنمخلوف ومحمد النجار ، مفردات الفلسفة الأوربية الفلسفة السياسية ، المركز الثقافي العربي ، الـدار البيضـاء ، المغـرب ، ٢٠١٢ ، ص ٢١١ .

[٢٩] مقدمة المترجم هاشم صالح لكتاب الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر محمد أركون ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠– ١١ .

[٣٠] حوار مع محمد أركون ، حول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان ؟ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع (٤٧– ٤٨) ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠١١ ، ص ٤٧– ٤٨ .

[٣١] المصدر نفسه ، ص ٤٨– ٤٩ .

[٣٢] عبد المجيد خليقي ، الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الاركوني ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ندوة فكرية ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١١ ، ص ٢٥ .

[٣٣] مختار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص ١٩– ٢١ .

[٣٤] المصدر نفسه ، ص ٢١ .

[٣٥] محمد أركون ، الانسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، ترجمة وتقديم محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص ١٩١ .

**** هي عبارة عن كلمة مؤلفة من جمع كلمتين يونانيتين logos بمعنى علم والابستمي episteme ، ولها معاني متعددة منها حديث ، علم ، نقد ، دراسة ، ورجح بعض الباحثين أنها دراسة العلوم النقدية ، وقال غيره أنها علم المعرفة أو نظرية المعرفة وبهذا تعرف بأنها علم المعرفة ، والمنتسب إليها يقال له معرفي ، وجاء في بعض الموسوعات أنها علم العلم أو علم المعرفة أو المعرفية فلسفة العلوم .

ــ ينظر مركز الفكر الإسلامي المعاصر ، المعجم الموسوعي لمصطلحات الحداثة ، ج١ ، مؤسسة أهل الحق الإسلامية ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص ١٣ .

[٣٦] محمد أركون ، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٢ .

[٣٧] محمد أركون ، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٣ .

[٣٨] محمد أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، مصدر سابق ذكره ، ص ١٣٥ .

***** أن التجربة الداخلية للنبي تمر بتحول وسهولة الأمر الذي يعني أن الوحي تابع للنبي ، لا إن النبي تابع للوحي ، أي انه لم يكـن تابعـا منقادا لجبرائيل ، بل إن الأخير كان تابعا للنبي وكان ينزل بتأثير من النبي

– ينظر خالد كبير كلال ، نقض كتاب بسط التجربة النبوية قراءة نقدية لكتاب الإيراني عبد الكريم سروش في كتابه بسط التجربة النبويـة ، دار المحتسب ، الجزائر ، ٢٠١٢ ، ص ٧ .

– كذلك ينظر فالح عبد الجبار ، حوار مع الدكتور سروش ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع ٣٣– ٣٤ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠٠٨ ، ص ١٧٧

.

[٣٩] محمد أركون ، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، مصدر سابق ذكره ، ص ١٣٦ .

• وهي عبارة سلسلة من الآيات الشفهية التي تلفظ بها النبي (ص) ، ويعتبر أركون أن الظاهرة القرآنية هـي ظـاهرة متعاليـة لا يمكـن حصرها في تفسير واحد ، لأنها مفتوحة على الكائن المطلق الله ، لذلك فهو يرفض التعاطي مع القران باعتباره كتاب فيزيـاء أو كيميـاء أو علم اجتماع ، القران هو أولا وقبل كل شي خطاب ديني يتحدث ببلاغة عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا ، كالحيـاة والمـوت والآخرة والعمل الصالح .....الخ .

– ينظر رضوان السيد وآخرون ، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٤– ١٢٥ .

[٤٠] حوار مع محمد أركون ، حول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان ؟ ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، ع (٤٥– ٤٦) ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، ٢٠١١ ، ص ٢٩ .

[٤١] محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، ط٢ ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١٩٠ – ١٩١ .

[٤٢] المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

[٤٣] محمد أركون ، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٢ ، دار الطليعة للطباعة والنشـر ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص ٣٩– ٤٠ .

[٤٤] محمد أركون ، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٠- ٤١.
[٤٥] محمد أركون ، الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ط٣ ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٣٧- ٣٨.
[٤٦] المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
[٤٧] محمد أركون ، الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، مصدر سابق ذكره ، ص ٣٨- ٣٩ .
[٤٨] محمد أركون ، الإسلام الأخلاق والسياسية ، ترجمة هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٧ ، ص ٣٧- ٣٨ .
[٤٩] المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
[٥٠] محمد الأندلسي ، نحو قراءة جديدة للنص الديني ((النص القرآني نموذجا)) ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ، ندوة فكرية ، منتدى المعارف ، بيروت ، ٢٠١١ ، ص ١١١- ١١٣ .
[٥١] محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤ ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠١٠ ، ص ٢٠ .
[٥٢] محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصل نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ط٤، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠١١ ، ص١٢ .
[٥٣] المصدر نفسه ، ص ١٣ .
[٥٤] محمد أركون ، معارك من أجل الآنسة في السياقات الإسلامية ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠١ ، ص١٦- ١٧ .
[٥٥] محمد أركون و جوزيف مايلا ، من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر ، ترجمة عقيل الشيخ حسين ، دار الساقي . بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص ٢٢٩ .
[٥٦] محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصل نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩٤ .
[٥٧] المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
[٥٨] المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
[٥٩] المصدر نفسه ، ص ٩٥- ٩٦ .
[٦٠] محمد أركون معارك من أجل الآنسة في السياقات الإسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٨- ٣٩ .
[٦١] محمد أركون و جوزيف مايلا ، من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٦- ١٩٧ .
[٦٢] محمد أركون معارك من أجل الآنسة في السياقات الإسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩٤ .
[٦٣] المصدر نفسه ، ص ٧٩ .

• أن العلاقة بين العولمة والأصولية قائمة إيجابا وسلبا : إيجابا بمعنى التعاون بينهما وان عبر هيمنة الأولى (العولمة) على الثانية (الأصولية) بحكم القوة الهائلة المتوحشة ، وسلبا إذ تنتج كلتاهما ثقافة الإقصاء والتكفير والرعب في العالم ، إنهما ترفضان التعددية والديمقراطية والتسامح ، وتحولان العالم إلى ساحة حرب أو تهديد بها ، وإذا أعلنا إن الأصولية هي إحدى القراءات المحتملة للإسلام وليست الإسلام فان العولمة هي كذلك إحدى مراحل النظام الرأسمالي الامبريالي . – ينظر طيب تيزيني ، الأصولية بين الظلامية والتنوير ولواحق أخرى متمة ، الدار السورية اللبنانية للنشر ، ٢٠١٢ ، ص ٣١٥ .

•• مجموعة المبادئ أو المسلمات والبديهيات المشكلة للاعتقاد الإيماني التي لا يمكن الخروج عليها دون معاقبة صارمة. – ينظر محمد أركون ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، سلسلة بحوث اجتماعية (٤) ، ط٣ ، دار الساقي ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١٢١ .

[٦٤] مختار ألفجاري ، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم ، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع ، عمان ، ٢٠٠٩ ، ص ١٩٣- ١٩٤ .
[٦٥] المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

Abstruct

The rfleetiams of Mohammed arkan ln crtisismaf politeal lsam .

Akron's critical speech is one the important subjects which comfirmed an ideological and philosophical systems and also ahistorical and social ones. Throng hout limitary The critical orientation that Mohammed arkan came of with , which will be the core of the critical syllabus. There must be aresearving critical ideology and the moderate Islamic ideology .

The deep inspiration in the reality of the Islamic societies is actually showing a power full flow at the criticism movement among other fundamental Islamic movements , the disintegratian of Islamic (wide spared) member ship bonds along with the rise of fundamental radical Islamic speech , the massive media blow of the political lslam which invade the mast specific the lives of individuals , yet , this must be answered by the anther face of criticism , which Mohammed arkans branght as a critical method wedher aid's a cultural storage of ideological conclusions or as agereral moral. System , lt,s worth mentiony that the fundamental religion institutions is dominating the entire Islamic political social life .

The Islamic fundamental speech went through many factors on its ideological , cultural and historical ways on one hand , yet its daylily on the correctional religion ideologies on the at her , have it's important to say that the radical ideas are mainly originated farm jewedism , Christianity and ancient Islamic ideas .

Arkans critical project is one of the mast important factors which shamed up in the Islamic political ideal-agics , Arkan had been through much of hard because the correctional ideological ides was deteratiry .

Arkan was able to spred the criticism culture in the Islamic world .

The cultural interaction between the Islamic world and the west led to develop the ideological , cultural , political and social factors and at hers , as addition to that , Arkan critical theory made a great achievement of in hansing and developing criticism in various Religion constitutions .