

المعيار

مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات
مصنفة " C "



جامعة تيسمسيلت - الجزائر -

المعيار

المجلد الثاني عشر العدد 2 ديسمبر 2021

مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات

مصنفة " C "

تصدر عن جامعة تيسمسيلت - الجزائر

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

عن طريق البوابة الإلكترونية www.asjp.cerist.dz

جامعة تيسمسيلت. الجزائر.

الهاتف/الفاكس : 046573188

البريد الإلكتروني: www.cuniv.tissemsilt.dz

EISSN 2602-6376

ISSN 2170-0931

رئيس المجلة:

أ. د. دهوم عبد المجيد

المدير المسؤول عن النشر:

أ. د. عيساني احمد

رئيس التحرير:

أ. د. مرسي رشيد.

نائبا رئيس التحرير:

أ. د. علاق عبد القادر، د. دهقاني أيوب

سكرتير المجلة:

عرجان نورة

هيئة التحرير:

د. محي الدين محمود عمر د. بن رايح خير الدين، د. بوسيف إسماعيل، أ. د. شريط عابد، أ. د. روشو خالد، أ. د. سعائدية الهواري،

الهيئة العلمية:

من جامعة تيسمسيلت: أ. د. غربي بكاي، أ. د. شريف سعاد، د. يعقوبي قدوية، أ. د. مرسلية مسعودة، أ. د. بن علي خلف الله، أ. د. زوايقية محمود، أ. د. دردار البشير، أ. د. فايد محمد
بوغاري فاطمة، أ. د. بوزيان أحمد، من جامعة صفاقس، تونس: أ. د. عبد الحميد عبد الواحد، د. بو بكر بن عبد الكريم، من جامعة المنصورة، مصر: د. محمد كمال سرحان، من جامعة طرابلس، ليبيا: د. أحمد شرراش،
من الجامعة الأردنية، الأردن: أ. د. صادق الحايك، من جامعة الجزائر 03، الجزائر: د. فتحي بلغول، من جامعة لمين دباغين، سطيف: أ. د. بوطالبي بن جدو، من جامعة وهران: أ. د. مختار حبار، من جامعة سيدي
بلعباس: أ. د. محمد بلوحي، من جامعة سعيدة: د. عبد القادر راجي، من جامعة تلمسان: أ. د. محمد عباس، أ. د. عبد الجليل مرتاض، من جامعة تيزي وزو: أ. د. مصطفى درواش، من جامعة مستغانم: د. منصور بن
لكحل، من جامعة زيان عاشور، الجلفة: د. حربي سليم، من جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف: أ. د. حفصاوي بن يوسف، أ. د. موسى فريد، أ. د. بوراس محمد، أ. د. علاق عبد القادر، أ. د. روشو خالد، أ. د. مرسي
مشري، أ. د. لعروسي أحمد، د. قززان مصطفى، أ. د. محمودي قادة،
د. عيسى سماعيل، د. ضويفي حمزة، د. كروش نور الدين، د. بوكريدي عبد القادر، د. عادل رضوان. من جامعة ابن خلدون تيارت:

أ. د. عليان بوزيان، أ. د. فثاك علي، أ. د. بوسماحة الشيخ، أ. د. بن داود إبراهيم، أ. د. شريط عابد. UNIVERSITIE PAUL SABATIER TOULOUZE 03. FRANCE: CRISTINE Mensson

كلمة العدد

بعد تصنيفها في صنف " C " تواصل المجلة صدورها لتطل على قراءها الكرام بعدد كبير من المقالات وهذا راجع إلى المشاركات الكثيرة للأساتذة الباحثين دون إقصاء أحدهم وفسح مجال المشاركة والتسهيل للأخوة الأساتذة والباحثين لتسيير مسارهم العلمي قصد الترقية أو المناقشة في مذكراتهم العلمية.

المدير المسئول عن النشر

فهرس الموضوعات

- أ. د. عيساني امحمد : ص 1/ذ
- كلمة العدد.
- د. نوبوة مريم: ص 01
- جهود مكى بن أبى طالب القيسي في الصوتيات الفيزيولوجية.
- د. فواتح إبراهيم عبد الرحيم: ص 09
قراءات ضبطية لبعض القواعد الإملائية والدلالية في اللغة العربية.
- أقطي نوال: ص 25
- جماليات الصورة الحلم في شعر عز الدين ميهوبي.
- ط. الباحث : بوسنة الطيب / أ. د. قاسم قادة بن الطيب ص 36
- من جماليات الأسلوبية في متون الأربعين النووية.
- دلال عودة: ص 45
التدريس بالعصف الذهني ودوره في تنمية المهارات الفكرية.
- ختال بختة/ عمارة كحلي: ص 54
الدلالة الرمزية لجائحة كورونا من خلال الكاريكاتير والخرافتي (الجزائر وفلسطين أنموذجا).
- مزاري بودربالة/ د. يونسى محمد: ص 68
اللغة وأشكال التواصل - لغة منصات التواصل الاجتماعي نموذجاً -
- صافي زهرة: ص 80
التفكير النقوي الناقد في الخطاب اللساني العربي - قراءة في فكر حسن خميس الملمخ -
- سلى فطيمة/ د. نور الدين علوى: ص 91
الأنساق المضمره في الأمثال الشعبية الجزائرية
- د. بوزيدى محمد: ص 109
جمالية التلقى؛ المفاهيم النظرية والإجراءات النقدية
- مهديه صياد: ص 117
تجليات العجائبي في مؤلفي ابن الجوزي "ملتقط الحكايات وعجب الخطب"
- د. بلمصايح خالد: ص 130
مصطلح الظاهرة القرآنية في الفكر الحدائبي.
- د. عطار خالد: ص 140
المصطلح النقوي في كتاب: النحو الوائى للدكتور عباس حسن.
- دريسى عائشة/ فارسي عبد الرحمن: ص 149
الاقتيباس القرآني في الرسائل الموحّدية
- د. فتوح محمود/ د. قردان الميلود: ص 159
علاقة البلاغة العربية بالنقد الأدبي في الفكر العربي.
- بن حنيفية فاطيمة: ص 170
النقد النفسى بين النظرية والتطبيق في النقد العربي
- قرفور أحلام: ص 182
سياسة التعدّد اللغوي ودورها في تعزيز المواطنة اللغوية.
- بوقرية نور الهدى / أ. د. جيلالي بن فريحة: ص 192
ملاحم من تعليمية أصوات اللغة العربية بين القلم والحديث
- جغام ليلى: ص 204
حضور المتلقى في نصوص كتاب "البيان والتبيين" للحاحظ
- حبيبي خديجة/ أ. د. شريط سنوسي: ص 212
إشكالية المنهج السوسيونصى / نقدي بين بيير زما وكلود دوشي؛ قراءة تحليلية نقدية في المنهج والمفاهيم والآليات.

228 ص	حاجي حنان / روائية الطاهر:..... المقامة وفاعلية التأويل عند الناقد عبد الفتاح كيليطو
236 ص	ميمون يوسف / د. طعام شامخة:..... سيكولوجية العصبية في الشعر العربي القديم قراءة تحليلية في نماذج شعرية مختارة
248 ص	د. خراب ليندة:..... ميثاق التناسق بين رواية نوار اللوز لواسيني الأعرج وسيرة بني هلال
258 ص	شحلاط موسى / د. بوركبة بختة:..... تظاهرات التجريب في الرواية النسائية الجزائرية "رواية عازب حي المرجان لريجة جلطي مثلاً"
273 ص	د. شوقي نذير / أ.د. / برادي أحمد:..... أثر مرض الموت على أصل أحكام الطلاق في الشريعة والقانون الجزائري
282 ص	عبد الكريم باسماعيل:..... امتلاك السلاح في العلاقات الدولية: جدلية الحرب والسلام
294 ص	جيري ياسين:..... الرسائل المجهولة والتبليغ عن الفساد
310 ص	د. لميز امينة:..... مجلس المنافسة بين الاستقلالية والتبعية على ضوء الأمر 03/03 المعدل والمتمم
321 ص	Boumeddane Zaza

Le cadre juridique du mariage et du divorce en Droit turc The legal framework of marriage and divorce in Turkish law

328 ص	بن عمور عائشة:..... نطاق الجريمة الإلكترونية من حيث الأشخاص والموضوع
339 ص	وطواط محمد:..... الحماية الوقائية للأموال الغاية من الحرائق في التشريع الجزائري
368 ص	د. لرقط عزيزة:..... الاعتراض على الأمر الجزائري كضمانة في محاكمة عادية
378 ص	د. قروف جمال:..... التزامات الموظف العمومي بحماية المعلومات والوثائق المصنفة المتعلقة بالسلطات العمومية طبقاً للأمر 21-09.
292 ص	ط.د. / حجاج خديجة / د. زرقين عبد القادر:..... فعالية الضبط الإداري في حماية البيئة من التلوث الهوائي
403 ص	د. بلجدوي بسمة:..... النظام القانوني للدفتز العقاري في التشريع الجزائري
412 ص	Imen Misraoui

National Security: an eternal "ambiguous symbol

419 ص	قوق علي:..... تجارب العدالة الانتقالية في دول ما بعد الصراع
429 ص	محمد فلاح عربي / بن داهاة عدة:..... الاستغلال الاستعماري لغابات بلوط الفلين بالجزائر ما بين (1830-1930) من خلال المصادر الفرنسية
444 ص	فلاك نور الدين:..... انعكاسات إستراتيجية الأمن القومي الأمريكي على القضية الفلسطينية خلال عهدة الرئيس دونالد ترامب
464 ص	تسابت عبد الرحمان / مولاي علي هواري:..... التجربة البريطانية في مجال الشراكة بين القطاع العام والخاص-قطاع الصحة، التعليم والنقل نموذجاً -
477 ص	ضبيان كريمة / محمودي أحمد:..... أثر الخداع التسويقي على اتجاهات المستهلك -دراسة حالة الوكالات السياحية الحج والعمرة-
477 ص	طوير امباركة:.....

- دور التشخيص الاستراتيجي في تطوير أداء المنظمات دراسة ميدانية مؤسسة كوندور إلكترونيك
د.قوادري رشيد: ص 506
- دراسة ميدانية على المؤسسة العمومية للمباني الصناعية والنحاس "باتيسيك غرب" عين الدفلى -
ط.د. سلطاني عادل: ص 521
- أثر الاقتصاد الموازي على النمو الاقتصادي في الجزائر دراسة قياسية للفترة 1990-2019
ط.د. مغراوي ميلود/ د.يونس محمد: ص 534
- أثر تقلبات سعر الصرف على ميزان المدفوعات الجزائري (دراسة قياسية خلال الفترة 1990-2019)
شداد ناصر: ص 550
- دور برامج التدريب في تطوير الكفاءات المحورية للمؤسسات - دراسة تحليلية -
وهاب سمير / حمدي معمر: ص 563
- تقييم الملاءة المالية في شركات التأمين الجزائرية دراسة حالة الشركة الوطنية للتأمين SAA
د. لحمر حكيمة: ص 576
- العلامة التجارية وأثر ابعادها على المستهلك: دراسة ميدانية على عينة من مستهلكي أجهزة الحاسوب المحمول بولاية سكيكدة
بوسهوه نذير/ بن حوة أمينة: ص 592
- أثر العقوبات الاقتصادية الدولية على الحق في التنمية
ط.د. مغربي السعيد/ أ.د. العيداني إلياس: ص 607
- أثر الإبداع الإداري في تحسين الأداء الوظيفي
نجاح عائشة/ بوقادير ربيعة: ص 627
- دور تحسين أداء رجل البيع في تقوية الموقع التنافسي للمؤسسة الجزائرية للمنسوجات لولاية تيسمسيلت
Ramdane MEHIRI/ Arbia SABBABI: ص 646
- Managing University Large Classes: A descriptive study
ط.د. بن حامد كمال/ د.العقاب محمد: ص 663
- أثر الصدمات الهيكلية على العلاقة بين التضخم وبعض المتغيرات النقدية:الجزائر أمودجاً
ط.د. قاسي يسمينة/ د. بولصنام محمد: ص 678
- دور صناعة التكنولوجيا المالية في تعزيز الشمول المالي في الدول العربية
d. zaaf nacera: ص 692
- The contribution oftransformational leadership to achieving organizational excellence at the Faculty of Economic, Commercial and Management Sciences
medea
ط. د . سواعديه برايح/ د . بوزكري جيلالي: ص 711
- دور التوظيف الإلكتروني في استقطاب المواهب لدى صندوق الضمان الاجتماعي بالجلفة
زيتوني هوارية / زكرياء مسعودي: ص 726
- أثر القروض الموجهة للقطاع الخاص على التشغيل في الجزائر- دراسة قياسية للفترة (1980-2017) -
ط/د: زيار محمد/ د. طالم صالح: ص 743
- أثر الالتزام بأبعاد المسؤولية الاجتماعية على تعزيز ولاء الزبائن (دراسة عينة من زبائن مؤسسة اتصالات الجزائر)
بن لوصيف حنان/ بولحية سليم: ص 760
- الاستثمار في المجال الرقمي خيار التحول لتسويق الخدمات البنكية في الوطن العربي
Rakhrour Youssef/ Benilles Billel: ص 775
- L'impact de l'intermédiation financière sur la croissance économique en Algérie : Analyse par l'approche ARDL (1990-2020) The impact of financial
intermediation on economic growth in Algeria: Analysis by the ARDL approach (1990-2020)
د.بن عدة عبد القادر: ص 788
- التكامل الاقتصادي العربي كآلية لتفعيل الشراكة العربية الأوروبية-دراسة تحليلية مقارنة-
د. قرقور محمد/ بوحاج سباع: ص 804
- تأثير استخدام برنامج تعليمي وفق التغذية الراجعة الخارجية في تعلم مهارة الإرسال البسيط في كرة الطائرة في ظل التدريس بالجيل الثاني لدى تلاميذ الطور المتوسط.
بونشادة ياسين: ص 820
- فعالية برنامج تدريبي لتحسين السباحة الحرة لدى سباحي فئة الناشئين من 09-12 سنة

- د. لخضاري عبد القادر: ص 831
برنامج تعليمي مقترح باستخدام بعض ألعاب الكيدس اتلتيك في تعلم تقنيات دفع الكرة لدى تلاميذ الطور المتوسط
- بن ديدة مصطفى/ ربيع صالح: ص 843
بناء مستويات معيارية من خلال بطارية اختبارات بدنية في رياضة الكرة الطائرة
- زموالي لحسن / مقران إسماعيل: ص 862
أثر الطريقة الفترية في تنمية صفة المداومة العامة وبعض المتغيرات الفسيولوجية لدى أصغار ألعاب القوى (14-15 سنة)
- ط.د بلوناس نور الدين / أ.د واضح أحمد الأمين: ص 875
دراسة مقارنة لمدى استخدام مدربي كرة اليد الجزائريين لتدريبات القوة والتدريب بالألعاب المصغرة في تطوير القدرة على تكرار السرعات (RSA).
بومعزة محمد لعين: ص 894
دراسة أثر كل من أسلوبي التدريس التبادلي والتدريبي على بعض المهارات الأساسية في كرة اليد (التمرير، التنظيط والتصويب) لدى تلاميذ المرحلة الثانوية
- Kharoubi Mohamed Fayçal**
L'impact de l'entraînement par l'interval des sprints sur l'amélioration les facteurs de la santé Impact Sprint Interval Training on improving health factors
مقدم أمال/ مصباح فوزية: ص 918
مدى مساهمة الرعاية الأسرية في الحد من مخاطر فيروس كورونا في المجتمع الجزائري
- لحسن براهيم: ص 932
صلات العرب القدماء في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية بالحضارات القديمة من ق 08 ق.م إلى ق 02 م
- مضوي زاهية: ص 944
دور المصاهرة السياسية في توطيد العلاقات بين بلاد المغرب القديم وبلدان الحوض المتوسطي قديما (ق 26 ق.م-ق 4م)
- Djaaraoui Elhadj /Khalki Smaïne**
The Colonial Ethnic Legacy of French "Divide and Rule" Policy in Post Independent Algeria
د. بوسنة فطيمة: ص 969
القدرة التنبؤية لأبعاد رأس المال النفسي الإيجابي بمستوى الضغط المهني لدى المرأة المتروجة العاملة في ظل جائحة كورونا
- رحموني مريم/ حديبي محمد: ص 982
أثر التكفل المعرفي السلوكي في تعديل الأوضاع الضاغطة لدى المسجون. دراسة حالة
- معاشو نصرالدين / أ. شريف رضا: ص 1000
البعد الاستيمولوجي في قراءة التراث الإسلامي في فكر محمد أركون
- ط/د الباحث: نغاز عبد الحق: ص 1014
القيم الإنسانية في الفلسفة المعاصرة - برتراند راسل نموذجاً -
- بحوش فوزية / بن دودة مليكة: ص 1034
نحو مفهوم أرندتي للمواطنة
- عمارة الناصر: ص 1043
الكوجيتو الهرمينوطيقي لدى ريكور: تشييد الذات حتى الموت
- عمران سميرة/ داود خل: ص 1055
مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي: طرح كرونولوجي
- نجاري فضيلة/ دهوم عبد المجيد: ص 1064
النص القرآني والوحي في مشروع نصر حامد أبو زيد
- د. بوهاالي حفيفة: ص 1073
الشائعات وتأثيرها على مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي بالجزائر في ظل جائحة كورونا -دراسة مسحية على ضوء نظرية الشخص الثالث-
- شعلال مختار/ د بن دريس أحمد: ص 1073
الخصوصية الرقمية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي بين الحماية والانتهاك

- د. سليمان فيسة نورة د. عبد اللاوي صبيحة: ص 1096
- العوامل المؤدية لعمالة الأطفال في الجزائر وآثارها
- د.عدة بشير/ قشوط بن عودة: ص 1115
- التربية الإعلامية الأسرية على الإعلام الحديث في الجزائر دراسة ميدانية على عينة من الأسر الجزائرية
- حمدوش زهيرة: ص 1127
- الشمسيات في العمارة بالجزائر خلال الفترة العثمانية
- حاج علي حكيمة/ حماس الحسين: ص 1140
- الضغط النفسي وعلاقته بالرضا الوظيفي لدى عينة من النساء العاملات في القطاع الصحي لولاية تيزي وزو وبومرداس.
- د/ برود رتيبة: ص 1158
- الصعود السلمى الصينى والتوقع الاستراتيجى فى النظام العالمى
- فقيه تقي الدين / ربيعى محمد: ص 1173
- المرونة النفسية وعلاقتها بالاتجاه نحو السلوك الصحى لدى تلاميذ السنة الرابعة متوسط بمؤسسة كمال زمولين المدية
- الوافى آسيا / بحشاشي رايح: ص 1187
- أهمية الذكاء الاقتصادى لحماية المصارف الإسلامية
- برويى جهيدة/ دادون مسعود: ص 1200
- الذكاء الاصطناعى فى تعلم وتعليم اللغات الأجنبية؛ تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها على دوولينجو أنموذجا
- عبد الحميد فضيلة: ص 1217
- أثر إجراءات التسويق الداخلى فى تعزيز الولاء التنظيمى للعاملين فى بنك السلام الجزائر
- حاج سعيد يوسف / رايحي بو عبد الله: ص 1230
- التحفيزات الجبائية كآلية لدعم المؤسسات الناشئة فى الجزائر

البعد الإبستمولوجي في قراءة التراث الإسلامي في فكر محمد أركون

The epistemological dimension in reading the Islamic heritage in Mohamed Arkoun's thought

أ. شريف رضا

جامعة الجزائر 2 (الجزائر)

Laidani.ilyas@cuniv-tissemsilt.dz

معاشو نصرالدين*

جامعة الجزائر 2 (الجزائر)

nasreddine.maachou@univ-alger2.dz

ملخص:	معلومات المقال
<p>يهدف من خلال هذه الدراسة تناول القراءة الإبستمولوجية للتراث الإسلامي عند أركون، والتي كانت قراءة نقدية اعتمد فيها على المناهج الغربية التي اتسمت بها العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة، وهذه العملية تدخل ضمن ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، التي ينتقد بواسطتها العقل الإسلامي وكيفية اشتغاله وتوظيفه للمعرفة؛ ونقد العقل الإسلامي عند أركون يتطلب المرور عبر انتقاده للعقل الأرثوذكسي ودوره الكبير في انغلاق وتحجر العقل الإسلامي، كما لا يفوتنا هنا تطرق أركون للعقل الإستشراقي ونظرته له فيما قام به من تأريخ للتراث الإسلامي، والتي كانت عنده مرة نقدية ومرة تبجيلية، لتتجاوز كل ذلك إلى الإبستمولوجية الأركونية في دراسة التراث الإسلامي.</p> <p>لنلاحظ في نتائج ورقنتنا البحثية هذه تلك القراءة النقدية للتراث الإسلامي بكل ما يحمله عبر التاريخ، وكيف حاول أركون إعطاء لمسة عصرية تحديثية وإبستمية على التراث بما هو مستجد اليوم من مناهج وعلوم ومعارف معاصرة.</p>	<p>تاريخ الارسال: 2021/04/25 تاريخ القبول: 2021/08/06</p> <p><u>الكلمات المفتاحية:</u> تراث إبستمولوجي نقد</p>
Abstract :	Article info
<p>This study aims to explore the cognitive reading of Muhammad Arkoun of the Islamic heritage in which he applied the Western humanities and social sciences curricula. This process is part of what he called "practical Islamism" where he criticized the way the Islamic mind works and the application of knowledge, not to mention Arkoun's view of the Orientalist mind and its history of the Islamic heritage.</p> <p>As results, we will note the critical reading of the heritage and its history, and how he tried to apply a modern, epistemic touch to the Islamic heritage.</p>	<p>Received: 25/04/2021 Accepted: 06/08/2021</p> <p><u>Keywords:</u> Heritage: Epistemology: Criticism:</p>

معاشو نصرالدين*

يسعى محمد أركون (1928-2010) من خلال مشروعه النقدي القيام بتجديد منهجي ومعرفي في قراءته للتراث الإسلامي، و يكون ذلك حسب نظرته، باتباع أحدث المناهج الفلسفية المعاصرة، والتي كان ابتكارها وابتداعها في العالم الغربي، فالذي لا يخفى علينا أن أركون كان له تكوين في واحدة من الجامعات الفرنسية الكبرى ألا وهي جامعة السوربون، وتكوينه ذلك أدى به إلى التبحر الأكاديمي في علومه وما ابتكره (أي العالم الغربي) من مناهج وعلوم كانت تزخر بها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ناهيك عن دراسته وتعمقه في ما قام به المستشرقون من دراسة للتراث الإسلامي، فلقد انبهر بما قام به هذا العالم من دراسات نقدية على تراثه، بالخصوص المسيحي منه، ومن هذا المنطلق حاول أن يقوم بنفس الذي قام به، وتطبيقه على التراث الإسلامي، وكان ذلك -حسب رؤيته- من أجل النهوض بمجتمعات العالم العربي والإسلامي، وجعلها مواكبة للحضارة المتطورة التي حصلت في العالم الأوروبي، فأراد استيراد المناهج الغربية لعلوم الإنسان والمجتمع، وتفعيلها التفعيل النقدي الاستيمولوجي على التراث العربي الإسلامي.

لقد كان لتكوين أركون في الجامعات الأوروبية دورا هاما في تأثره بما قدمه الفلاسفة والعلماء الغربيون مقابل تراثهم، وما حصلوه من نتائج في دراساتهم، فكان هدفه أن ينحوا منحاهم، وأن يطبق مناهجهم، وأن يقوم بتفعيلها على التراث الإسلامي، وحاول بذلك قراءة العقل الإسلامي قراءة نقدية وعلمية معاصرة، بالاعتماد على مناهج عديدة ومتعددة تحت ما أسماه "الإسلاميات التطبيقية"، وقراءته تلك تعتبر قراءة نقدية للعقل الإسلامي وكيفية اشتغاله وإنتاجه للمعرفة، ومن هنا جاء مشروعه تحت ما يسمى بـ "نقد العقل الإسلامي"؛ لذلك ومحاولة منا فهم ما أراده أركون حيال التراث العربي والإسلامي نطرح بعض الاشكاليات، فنقول: كيف تعامل أركون منهجيا مع التراث الإسلامي؟ وماهي الوسائل والأدوات والطرائق العلمية والاستيمولوجية النقدية التي حاول الاستناد إليها في قراءته للتراث الإسلامي؟ وهل استطاع بقراءته تلك أن يقدم فعلا صورة جديدة ومعاصرة وبديلة لما يحتويه الإسلام بمجملته الثقيلة وتاريخه الطويل؟ وماهي آفاق وحدود القراءة الأركونية للتراث الإسلامي؟

ولتحليل الاشكاليات السابقة الذكر، حاولنا التطرق لبعض النقاط التي بدت لنا أنها أساسية وموائمة كفرضيات في فهم مشروع محمد أركون ومقصده الذي سعى إليه؛ فأردنا بداية أن نقوم بقراءة مختصرة في الرؤية الاستيمولوجية للتراث الإسلامي عنده، ثم بعد ذلك، وللمتعمق في فكر أركون سيجد أن مشروعه لا يخلو من نقد وتحليل لما أسماه بـ "العقل الأرثوذكسي"، وهذا الأخير هو ما سنحاول عرضه في النقطة الثانية لورقتنا البحثية هذه، ويأتي بعد ذلك "العقل الاستشراقي"، الذي له مكانته هو الآخر ضمن ثنايا المشروع الأركوني، لنتنقل بعده إلى التجاوز الاستيمولوجي والقراءة النقدية للتراث الإسلامي التي حاول الاعتماد عليها، وصولا إلى عرض قراءة نقدية للمنهجية الأركونية في دراستها للتراث الإسلامي، وفق ما تقتضيه تحليلات بعض المفكرين، الذين اهتموا بالدراسة التحليلية النقدية لمشروع أركون، لنصل في الأخير إلى خاتمة حاولنا أن نجعلها كحوصلة لما سبق ذكره.

وهدفنا من ذلك، هو محاولة التعريف بالمشروع الأركوني وإبراز أهم النقاط الأساسية التي تضمنها، ثم القيام بتوضيح بعض نقائصه، وذلك من خلال عرض قراءة نقدية له؛ مستخدمين المنهج التحليلي النقدي، الذي بدا لنا أنه المنهج المناسب لموضوع بحثنا الفلسفي هذا.

2. إطلالة حول المشروع الأركوني في قراءة التراث الإسلامي:

يحاول محمد أركون من خلال قراءته الاستيمولوجية للتراث الإسلامي أن يعطي صبغة جديدة لما مر به هذا التراث عبر تاريخه الطويل، الحافل بالمشاغل الكثيرة والمتعددة، وذلك من أجل إضفاء حلة مستحدثة عليه لكي يكون معاصرا لكل ما هو مستجد اليوم من تطورات يشهدها العالم، ويشمل هذا عند أركون بامتياز الجانب التاريخي والأنثروبولوجي للتراث الإسلامي، وأراد الاعتماد في ذلك على مناهج ودراسات فكرية وعلمية، قام بها العديد من الفلاسفة والعلماء والمفكرين الغربيين لمعالجة مشاكلهم التي كانوا يتخبطون فيها إبان العصور الوسطى، أي

أثناء وحين سيطرة الكنيسة والعقل الديني عندهم، لذلك ومع بزوغ القرن الرابع عشر، مروراً بالقرن الخامس عشر، بدأت تظهر ملامح العقلانية عند الأوروبيين من أجل محاربة سيطرة الكهنة والاحتكام إلى العقل في تسيير شؤون الحياة، وهذا يشمل كل الجوانب بتعداداتها، من أخلاقية وسياسية وقانونية وثقافية وغيرها، ويمكننا القول هنا أن محمد أركون وبطبيعة دراسته في العالم الغربي، وتأثره بما أحدثه العقل العلمي هناك، أراد أو حاول أن يقوم بنفس الأمر ويطبّقه على العالم العربي والإسلامي بحكم انتمائه إليه، فالمطلع على التاريخ الأوروبي، يجد أنه تاريخ حافل بالثورات الفكرية منها والعقلية ضد الحكم الاستبدادي والديكتاتوري الذي كان يعيش تحت ظلاله آنذاك، فأرادوا إعادة الاعتبار للعقل البشري، وإعطائه الحرية في قراءة التراث الغربي -المسيحي منه-، من أجل تنقيته من الشوائب، ونزع صبغة التسلط التي كانت كامنة داخله، وإطلاق العنان للتفكير الحر للإنسان، وبصيغة أخرى إعادة الاعتبار للإنسان كإنسان، هذا الأمر هو ما دفع بأركون لتطبيق نفس ما طبّقه العلماء والفلاسفة الغربيون على تراثهم، من إعادة قراءة له، وفق مناهج علمية نقدية وفلسفية مستجدة ومستحدثة، نجدده يقول هنا: "ذلك أن الإسلام كالمسيحية، كلاهما يشغل بالطريقة نفسها. وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف أن تولّد حتى الآن أفكاراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب. إن عملاً كهذا لا يوجد في الإسلام، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود" (أركون، 1996، صفحة 295)، فنفهم من قول أركون هنا أن العالم العربي الإسلامي وفي الجانب الفكري يفتقر إلى المنهج العلمي النقدي الذي يجعله يقرأ تراثه قراءة عصرية، وذلك بإعمال العقل في تجديد مضامين التراث الإسلامي، والابتعاد عن التقليد الذي سيطر عليه وكوّن لديه سجاجاً مغلقاً جعله يتخبط في برائن الركود والانحطاط.

كما يحاول أركون إخراج العقل العربي الإسلامي من قراءاته السابقة، التي يعتبرها قديمة تكرارية واجترارية قد عفا عنها الزمن، وكان هدفه بحسب نظريته تلك تحرير العقل والفكر العربي الإسلامي من ذلك السياج الدوغمائي، الذي كان قد أغلق بواسطته على نفسه عبر قرون طويلة، ومحاولة القفز به نحو الأمام، فهو يرى بهذا "ضرورة تحرير الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار. كما أنه من الضروري أن يتحرر من دائرة التراث الإكراهية" (أركون، 1996، صفحة 31) التي سلّطت عليه، وكانت ترى بتحريم الخروج عن التفاسير والأقوال والرؤى القديمة، والاحتكام إليها في تسيير شؤون الحياة كافة بأنواعها.

وفرضية قراءة أركون للتراث الإسلامي بالمناهج الغربية، تدخل ضمن أن هذا العالم العربي الإسلامي ليس عالماً منفصلاً عن الآخر محيطاً بذاته فقط، وإنما هو عالم يدخل ضمن العوالم الأخرى، فمن حقه إذن أن تكون له الحرية في تطوير ذاته والعيش وفق ما تتطلبه المسيرة الحياتية التي تحفل بها العوالم الأخرى من كرامة وإنسانية وتطور وتقدم، والمشكلة هنا هي الركود والانحطاط الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي ككل، بخلاف ما كان يعيشه إبان العصور الوسطى أو ما يسميه أركون بالعصر الذهبي، حين برز فلاسفة وعلماء كانوا قد أحدثوا طفرة نوعية في تقدم العالم الإسلامي، وأعطى حينها للعقل حريته في التفكير، ونجد أركون قد تحدث عنهم كثيراً ضمن كتبه، وأشاد بما قدموه حينها، كالمعتزلة وابن رشد وأبي حيان التوحيدي ومسكويه وغيرهم، ولكن هذا أصبح ماضياً قد مضى وانقضى، فيجب اليوم من المجتمعات الإسلامية حسب أركون أن لا تبقى حبيسة ماضيها وأن تحاول الإبداع والإنتاج بنفسها لمواكبة عصرها الحالي، وأن تخرج من دائرة التقليد "ونقل المجتمعات العربية الإسلامية من مستوى الاستهلاك إلى مستوى الإنتاج من التبعي بالماضي إلى التفكير في الحاضر وحل مشاكله وطلب المستقبل من الخروج على دائرة التخلف والدخول في دائرة التحضر" (عليش، صفحة 269).

إن المتأمل في المشروع الأركوني يجد أنه مشروع فلسفي نقدي، يعتمد فيه على المناهج الغربية التي أنتجها العقل الغربي في العالم المعاصر، وقد أراد بذلك استيراد تلك المناهج التي تعتبر مناهج فلسفية إبستمولوجية نقدية وتطبيقها على التراث الإسلامي، لذلك نجدده يتحدث عن ترسانة كبيرة من المناهج، والتي يحاول تطبيقها على التراث الإسلامي، من تاريخية وأثنوبولوجية، وسوسيولوجية وألسنية وسيميائية، وتأويلية وغيرها،

وكلها مناهج عصرية نقدية يعتمد عليها أكبر الفلاسفة اليوم في العالم الغربي، وبالأخص الأوروبي منه، من أجل معالجة مشاكلهم اليومية، فهو يريد أن تقتدي بهم المجتمعات العربية الإسلامية، علّها تخرج ممّا تتخبط فيه من أزمت وتخلف، وهذه الدراسة تتناول التراث الإسلامي عبر تاريخه، منذ ظهوره إلى -تأسيسه- إلى يومنا هذا، فنجد أن مشروعه هو مشروع تاريخي أنثروبولوجي بامتياز، لا يتوانى في تطبيق المنهج النقدي عليه، يقول في هذا الصدد: "إن مشروعي العام يتعلق فعلا بالقيام بدراسة نقدية- بالمعنى الفلسفي للكلمة، لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل" (أركون، 1996، صفحة 277)، فهو لا يقصي لحظة عن لحظة أخرى، ولا حدث عن حدث آخر، وإنما أراد من قراءته تلك، أن تكون قراءة شاملة كاملة ومتكاملة لما مرّ به التاريخ الإسلامي إلى يومنا هذا.

إن دراسة التراث الإسلامي، وتحليل ما مرّ به عبر العصور، يتطلب الوقوف على كيفية العقل الذي اشتغل فيه وشغله، أي العقل الإسلامي الذي شغل ووظف هذا التراث عبر مسيرته التاريخية المديدة، وهدف أركون من ذلك هو الدراسة النقدية الاستيمولوجية للعقل الإسلامي، وكيفية تفكيره وتوظيفه للمعرفة؛ ولكن يتوجب وقبل الشروع في لب المشروع الأركوني وكيفية انتقاده للعقل الإسلامي، يتوجب التعرّيج على عقول أخرى، كانت لها علاقة بهذا العقل وهي العقل الدوغمائي، أو كما يسميه أركون العقل الأرثوذكسي، الذي انغلق حول نفسه، ودخل ضمن سياج لا يخرج على محيطه، وكذا العقل الاستشراقي، الذي أرخ للتراث الإسلامي، وقام بأعمال ضخمة يشيد بها المفكر أركون، ولكنه رغم ذلك لم ينس الوقوف على نقائصه، فقام بتوجيه النقد له، محاولا الوقوف وقفة موضوعية مع هذا العقل؛ وللإشارة، فإن الحديث عن لب المشروع الأركوني هو الحديث عن (نقد العقل الإسلامي)، ومنه الحديث كذلك عن ما أسماه أركون "بالإسلاميات التطبيقية"، التي حاول توظيفها في قراءة التراث الإسلامي، وهذا كلّهُ هو ما سنحاول التطرق له من خلال أسطرنا القادمة.

3. العقل الدوغمائي (الأرثوذكسي):

لما يتحدث أركون عن العقل الأرثوذكسي، أو بالأحرى الأرثوذكسية "Orthodixie"، فإنه لا يعني بها ذلك المذهب المسيحي المعروف، وإنما يعني بها، ذلك المذهب -أيّ مذهب كان- الذي يدّعي الحقيقة المطلقة، أو بصيغة أخرى: المذهب الذي يرى ويدّعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لوحده، أي أن الحقيقة هي من نصيبه، وما عداه أو خالفه فهو على باطل وضلال، ومن يخرج كذلك عن معتقده، فهو كافر وضال ومبتدع وزنديق...، ونجد هذا عند جميع الديانات والفرق والمذاهب والأديان وغيرها، فكل مذهب أو فرقة تدّعي أن معتقداتها هي وحدها المعتقدات الصحيحة المستقيمة السليمة، ومن يخرج عنها فقد ضل الطريق القويم المستقيم، لذلك نجد أركون يعرّف الأرثوذكسية بأنها ذلك "الدين الرسمي المفروض وكأنه وحده الدين الصحيح والقويم المستقيم وكل ما عداه هرطقات وضلالات" (أركون، 2011، صفحة 112)، وهذه الأرثوذكسية تكوّن لدى صاحبها العقل الأرثوذكسي، الذي بدوره يكون لديه أيضا عقلا دوغمائيا، أي عقلا منغلقا حول نفسه، وعليه نجد أن هناك ارتباط وطيد بين العقل الأرثوذكسي والعقل الدوغمائي، فكلاهما يسيران نحو نفس الاتجاه، فبعد أن يكون العقل أرثوذكسيا مدّعا للحقيقة المطلقة لنفسه، وأنه يمتلكها لوحده، وأن من يخرج عنها ضال ومبتدع، يتكوّن لديه العقل الدوغمائي الذي لا يقبل أن يناقش من يخالفه الرأي أو المذهب أو العقيدة، فتتشكل لديه نوع من الدوغمائية (Dogmatisme) المنغلقة حول ذاتها، ومعتقداتها، وفوق انغلاقها هذا، فهي لا تقبل النقاش مع الآخر، وإنما تجدها تحصر نفسها ضمن نظام من المعتقدات واللامعتقدات التي تعتبرها هي وحدها الصحيحة بحيث لا تناقش ناهيا، وهنا يرتكز نقد أركون لهذه العقلية الدوغمائية، ويدعو إلى فتح أبواب النقاش، النقاش مع الآخر مهما اختلف مذهبه أو اعتقاده أو حتى ديانته، وعدم رفضه ورفض معتقده وديانته بطريقة مباشرة، والظن أنه على ضلال وأنه لا يناقش أبدا.

كوّنت الأرثوذكسية لدى أصحابها العقل الأرثوذكسي، وترتبت عنها العقلية الدوغمائية، التي كوّنت هي كذلك بدورها العقل الدوغمائي، فترتبت عنهما كذلك السياج اللاهوتي المغلق أو ما يسميه أركون -السياج الدوغمائي المغلق- فماذا يعني به أركون؟

يقصد أركون بالسياج الدوغمائي المغلق "La culture dogmatique"، ذلك السياج الذي يعتبر كل واحد من أصحابه "أنه يمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة من دون سواه. هذا ما نقصده بالسياج اللاهوتي المغلق أو الفصص العقائدي المسجون داخله أتباع كل مذهب" (أركون، 2011، صفحة 300)، وبطبيعة الحال هذا السياج نتيجته تلك العقلية الأرثوذكسية والدوغمائية التي أنتجها وينتجها العقل الإسلامي، فحصر نفسه ضمن مبادئ ومعتقدات لا يجيد عنها، ويعتبرها كذلك معتقدات موثوقة وصحيحة مطلقاً لا تناقش، وبهذا يصبح كل واحد من تلك الديانات أو الفرق أو المذاهب يعتبر نفسه يمتلك الحقيقة المطلقة، فينغلق حول ذاته ولا يقبل مطلقاً التفتح على الآخر مهما كانت ديانتها أو معتقدها لمناقشتها، وهذا ما كوّن صراعات بين العوالم المختلفة ديانة واعتقاداً، لذلك نجد أن عالماً العربي والإسلامي غارق في الصراعات الدامية والدموية، والتي تعيشها شعوبه كل يوم وليلة، والواقع يعيشها حالياً من حروب واقتتال وسفك للدماء، فعلى الرغم من أنهم يدعون الإيمان بديانة واحدة، إلا أنهم وداخل دينهم هذا نجد اختلافات عديدة ومتعددة في أوساطهم تصل أحيانا إلى درجة التكفير وحتى القتل، فكل مذهب أو طريقة تدعي أن طريقها هو الطريق القويم المستقيم الصحيح، ومن يخرج عنه فهو كافر وضال، بل ويجب حتى قتله طبعا لبعض الأحكام، وهذا ما ينتقده أركون، ويدعو إلى تجنبه والخروج عنه، والتفتح على الآخر مهما كانت ديانتها وفتح باب النقاش معه، لا رفضه وردّه وفوق هذا تكفيره وإقامة الحد عليه إلى درجة ربما قتله.

نجد هنا كيف ربط أركون بين العقلية الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية، وكيفية تكوينهما للسياج الدوغمائي المغلق، ففي النهاية الهدف منهم والمقصود من ورائهم واحد، وإن اختلفت مصطلحاتهم، فكلهم يدعون إلى الانغلاق حول الذات ورفض الآخر، وامتلاك الحقيقة المطلقة الواحدة والوحيدة، وهذا ليس مرتبطاً فقط بالإسلام لدى أركون وإنما هو يخص جميع الديانات باختلاف مذاهبهم وطريقتهم في التفكير، وينظر بأن طريقه هو الطريق المستقيم والصحيح، وأن أحكامه وتشريعاته هي الوحيدة الصحيحة والمطلقة.

ويأخذ أركون في العديد من المواضيع في كتبه الإسلام كمثال، باعتباره ينتمي إلى عالمه، فهو كان يحاول معالجة مشاكل هذا العالم، والأسباب التي أدت إلى تدهوره وانحطاطه، ونجده يربط ذلك بتراجع مكانة العقل في العالم العربي والإسلامي، وعدم السماح له من ممارسة نشاطه واستراتيجياته في التفكير والمناقشة، وإطلاق العنان له لطرح ما يتوجب طرحه من أسئلة واستشكالات مسّت التاريخ الإسلامي بكل حرية، وهذا ما جعله يفتقر إلى التفكير النقدي الحر، الذي امتلكه العالم الغربي وأدى به إلى التطور في المجالات العديدة الفكرية منها والفلسفية، ونجم عن هذا عدم إنجاب مفكرين نقديين في العالم العربي والإسلامي كما هو متعارف عليه في العالم الغربي، وبقي عالماً تقليدياً لا يمتلك الوسائل العلمية المعاصرة لمعالجة مشاكله بطريقة علمية نقدية، كما حرمه ذلك من الانخراط في التقدم والتطور الحاصل عالمياً اليوم.

4. العقل الاستشراقي (الإسلاميات الكلاسيكية):

إن للقراءة الاستشراقية التي اتّسم بها العقل الإستشراقي مكانتها في المشروع الأركوني، فمحمد أركون بالإضافة إلى تطرقه إلى الأرثوذكسية التي اتّصفت بها المنهجية الإسلامية، نجد كذلك يتطرق إلى المنهجية الغربية الإستشراقية وكيفية قراءتها للتراث الإسلامي، ويجب أركون كثيراً أن يستبدل لفظ -العقل الاستشراقي- بلفظ الإسلاميات الكلاسيكية -L'islamologie classique-، لأنه يرى بأن ذلك اللفظ، لفظ مفعم بنوع من الأيديولوجيا والاستعمار، فاصطلح عليه لفظ الإسلاميات الكلاسيكية والتي تعني عنده كما قال: "وينبغي علينا القول بأن هذه الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية" (أركون، 1996، صفحة 37)، فنفهم من هذا أن العقل الاستشراقي أو الإسلاميات الكلاسيكية، هي مجمل الدراسات التي قام بها العلماء والمؤرخون الغربيون للتراث الإسلامي، محاولين في ذلك تطبيق العقلانية عليه، لدراسة العالم الشرقي بصفة عامة والمسلمين بصفة خاصة؛ فهي: أي الإسلاميات الكلاسيكية خطابات استشراقية، التي تمثل المعرفة الغربية المجتمعة عن الإسلام، منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من القرن

العشرين، ومن أهم ما قامت به، الحفر والنش في كبريات النصوص العربية الإسلامية الكلاسيكية، هذه النصوص التي رأوا أنها كانت مطموسة ومنسية لعدة قرون داخل التراث الإسلامي.

لقد حاول محمد أركون أن يقابل العقل الاستشراقي مقابل مفكر موضوعي، فانتقده من جهة، وأثنى عليه من جهة أخرى، لذلك نجد تطرقه إليه يكون بتوضيح نقائص هذا العقل وسلبياته، مع التطرق كذلك لإيجابياته، وما قام به من عمل ضخم في دراسة التراث الإسلامي. ولقد بدأت مشكلة أركون مع الاستشراق والمستشرقين لما كان طالبا في الجزائر، وكانت الجزائر حينها تحت ظل الاستعمار، وكان المدرسون في الجامعات الجزائرية أغلبهم أجنبيون وفرنسيون، فلاحظ محمد أركون كيفية تعامل أولئك المستشرقون مع التراث الإسلامي، بحيث أنهم كانوا يؤرخون له بطريقة سردية ووصفية فقط، تعتمد على المنهجية التاريخية الفيلولوجية، ولكن وبحسب تطور العصر والمناهج، تعتبر المنهجية الوصفية والتاريخية والفيلولوجية غير كافية في تحرير التراث الإسلامي وأي تراث كان، وإنما يكون التعامل معها كنقطة انطلاق ثم تجاوزها إلى المناهج العلمية النقدية المعاصرة، وهذا ما يجعلنا مضطرين لملاحظة أنه هناك فرق كبير بين أسلوب البحث العلمي المطبق على المجتمعات الغربية وأسلوب البحث المطبق على المجتمعات غير الأوروبية وبالأخص الإسلامية منها، فهم يظلون متآخين مع تراثهم ومجتمعاتهم التي يوجهون لها منتوجاتهم العلمية، ولا يفكرون في المجتمعات الإسلامية، فمن المستغرب أن لا يفكر أحد بتجاوز هذه الاختلالات من أجل ضمان انتشار الأفكار وسيورتها بشكل أفضل بين عالمين يستمر كل منهما في تشكيل صورة سلبية عن الآخر، فالمستشرقون باستثناء قلة قليلة، يستمرون في تجاهل ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع ويفضون فتح مناقشة نقدية بخصوص ممارساتهم العلمية للتراث الإسلامي طبقا للمناهج التي اتسمت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وهي مناهج نقدية واستيمولوجية تقوم بالكشف عن أي ملاسبات تكتنف التراث الإسلامي، كما أنها تجعله يواكب العصر بنظرة أركون في كيفية دراسته، لذلك فالمستشرقون لم يدرسوا الإسلام دراسة نقدية، وإنما قاموا بدراسات وصفية تاريخية وسردية للصور والآيات وما له علاقة بتاريخ التراث الإسلامي، وقاموا كذلك بترجمة الكتب القديمة الكلاسيكية للعلماء والفقهاء المسلمين، فعملية الترجمة وحدها لا تكفي الآن طبقا للوقت الراهن، وإنما يتوجب مع ذلك الدراسة التحليلية النقدية لكبرى النصوص والكتابات الإسلامية، وهذا ما جعل المنهجية الاستشراقية تهتم بالتبحر الأكاديمي وجمع المعلومات دون إتمام ذلك بالحفر المعرفي وتعريف المسلمات التي تحكم الفكر الإسلامي؛ فالمستشرقون لا يهتمون بالبعد النقدي في دراساتهم، فهم قد نجحوا في جمع مادة أولية كبيرة حول المجتمعات الإسلامية، ولكنهم اهتموا أكثر بالإسلام الكلاسيكي والنصوص التمثيلية ولم يتمموا ذلك بالمناهج الاستيمولوجية النقدية المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع وهذا ما يعيبه عليهم أركون الذي يريد أن يطبق منهجا يكون كفيلا للوصول إلى تفسير كلي وشولي للتراث الإسلامي وعدم البقاء في سجن محصور من أجل بلورة الاستراتيجيات العلمية للفكر العلمي الجديد والمعاصر، لذلك فما يعاب على المستشرقين حسب أركون هو تجاهلهم للنقد العلمي المعاصر في دراستهم للتراث الإسلامي؛ لذلك نجد به يشيد بما قام به المستشرقون من دراسات تاريخية وفيلولوجية ووصفية للتراث الإسلامي، ولكنه أراد أو حاول أن يتم هذه الخطوة بالنقد المعرفي الاستيمولوجي المعاصر، فهو يرى أن ما قام به المستشرقون يعتبر كنقطة انطلاق في تحرير التراث الإسلامي، ثم القفز إلى الدراسة العلمية الاستيمولوجية المعاصرة من أجل تنقيته من الشوائب والكشف عن الملاسبات التي لحقت به على مر العصور.

يظهر لنا أن أركون ومن خلال تعامله مع العقل الاستشراقي ومناهجه أنه حاول أن يكون موضوعيا حيال الدراسات التي قام بها المستشرقون، فلا يخسهم قيمة أعمالهم، لذلك نجد يقول في هذا الصدد: "لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعتزف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته. فالعدل أو الإنصاف يفرض علينا ذلك. ولذا فإنني أحيي كل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق" (أركون، 1991، صفحة 32)، وهذا يدل على أن محمد أركون، يثني في جوانب عدة على ما قامت به القراءة الاستشراقية للتراث الإسلامي، لولا أنها

حصرت نفسها داخل التأريخ له فقط، وسرد الأحداث والشخصيات والأعلام عبر تاريخ التراث الإسلامي الطويل، فاتبعت المنهج التاريخي مع المنهج الفيلولوجي، هنا بالضبط، ظهرت له أن هذه القراءة ناقصة، بحيث لم تتم عملها الضخم، بتفعيل النقد الإبيستيمولوجي، أي أنها لم تقم بقراءة إبستيمولوجية نقدية على التراث الإسلامي، وهو بطبيعة الحال ما قامت به المجتمعات الغربية حيال تراثها، واستنتت منه التراث الإسلامي، وهذا ما دفع بأركون إلى القيام بالثناء عليها لما قامت به من أعمال تأريخية حيال التراث الإسلامي لكنه انتقدها في عدم إتمامها ذلك بالمنهج النقدي، فهناك فرق بين أن تؤرخ وتسرد وتحكي القصص والأحداث والأعلام والشخصيات وبين أن تقوم بعملية تاريخية ولكنها تكون بطريقة نقدية لها، لذلك نجد أركون يحاول تطبيق المناهج النقدية المعاصرة في قراءته للإسلام وتراثه، كما قاموا هم بذلك مع تراثهم المسيحي؛ بمعنى هنا "أن المستشرقين لا يزالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه، فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا فعلى كاهل المسلمين أنفسهم تقع مهمة التجديد وزحرة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم" (أركون، 1996، صفحة 38)، ففي حقيقة الأمر حسب أركون، فإن تحقيق التجديد للتراث الإسلامي، مع مهمة قراءته العلمية النقدية، يتطلب هذا جمع للمادة العلمية ودراستها دراسة فيلولوجية، سردية ووصفية، وملمة شظايا التراث عبر تاريخه الطويل، للتعرف عليه والتحكم في أحداثه، ليأتي بعد ذلك النقد الإبيستيمولوجي عليه، بما يواكب ويلائم العصر من تطورات فكرية ومنهجية، بمعنى أن الاعتماد على المنهجية الفيلولوجية التي قام بها المستشرقون تعتبر كخطوة أولية في قراءة التراث، ولكنها لوحدها لا تكفي، وإنما يتوجب تكملتها بتطبيق المناهج النقدية والإبستيمولوجية المعاصرة على التراث الإسلامي لجعله تراثاً مواكباً للعصر، لا تراثاً محصوراً داخل قراءات قديمة بالية كما يرى أركون، وهنا نجد محاولة تجاوز تلك القراءات، من أجل تطوير وتحديث التراث الإسلامي بما يتطلب ذلك من مناهج علمية معاصرة، وتغطي المناهج القديمة، سواء تلك التي أنصفت بها القراءة الأرثوذكسية، أو حتى القراءة الاستشراقية، ونظرهما للتراث الإسلامي وتاريخه؛ نجد أركون يقول في هذا الصدد: "ينبغي أن نكمل المنهجية الوصفية والسردية للإسلاميات الكلاسيكية، بالمنهجية الحديثة في علم التاريخ والعلوم الإنسانية بشكل عام. وهكذا نتقل من منهجية التاريخ الراوي الفيلولوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة" (أركون، 2001، صفحة 100) من فترات التراث الإسلامي.

5. التجاوز الإبستيمولوجي في قراءة التراث الإسلامي عند أركون:

إن الحديث عن التجاوز الإبستيمولوجي الذي اعتمد عليه محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي، يعني الحديث عن لب المشروع الأركوني، وماذا أراد محمد أركون قوله من خلال تعرضه للإسلام وتاريخه، وهذا يتضح لنا من خلال نقده للعقل الإسلامي، مع الحديث عن البديل المنهجي من خلال إسلامياته التطبيقية؛ فالإسلاميات التطبيقية تمثل البعد الإبيستيمائي للقراءة الأركونية للتراث الإسلامي وكذا قراءتها النقدية للعقل الذي يشتغل عليه التراث وهو العقل الإسلامي.

1.5. إبستيمولوجية العقل الإسلامي والبديل المنهجي للإسلاميات التطبيقية عند أركون:

قبل الشروع في الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي، تتوجب الإشارة إلى: أن هذين المصطلحين يمثلان لب المشروع الأركوني، كما أنهما وجهان متداخلان في فكر محمد أركون، فما يلاحظ عليهما، أنه هناك "تداخلاً وتقاطعاً كبيرين بين كلا المصطلحين لدرجة أنه لا يمكن وضع حد فاصل بينهما، فسواء تحدث أركون عن الإسلاميات التطبيقية أو عن نقد العقل الإسلامي، فإنه يمكن اعتبار ذلك حديثاً في المنهج، لأن الموضوع في هذه الحالة هو حاضر المسلمين وماضيهم، وإلحاق أركون على ضرورة نقد العقل الإسلامي يمكن فهمه على أنه خطوة منهجية أولى، وهي بمثابة شحذ الأداة التي يتم توظيفها في إعادة قراءة التراث الإسلامي وبلورة رؤية جديدة عنه، تسمح بتغيير واقع المسلمين" (مسرحي، 2015، صفحة 174)، وهذا التغيير لا يتم إلا بتغيير الأفكار وجعلها معاصرة تحاكي ما تعيشه في وقتها الحالي حسب، وتحريها من القيود التي

كبتلها طيلة قرون وبقيت متمسكة بها إلى حد بعيد، كما يتطلب تحديث العقل الإسلامي من خلال نقد العقل الإسلامي بإعادة النظر في آليات اشتغال هذا العقل والمبادئ التي يستند إليها في إنتاجه للمعرفة.

1.1.5. نقد العقل الإسلامي:

إن قراءة التراث الإسلامي بالكيفية التي أرادها أركون لا تكون إلا بانتقاد العقل الذي يتحكم في هذا التراث، كما أشرنا قبل قليل، وهو العقل الإسلامي طبعاً، وهنا ندخل في كيفية نقد أو انتقاد هذا العقل وكيفية كذلك إنتاجه للمعرفة واشتغاله عليها عبر التاريخ، فيصبح العقل الإسلامي هنا عقلاً يدخل ضمن معطيات التاريخ وليس خارجاً عنها، ومن هذا المنطلق يمكننا القول أن العقل الإسلامي هو "العقل في التاريخ الإسلامي أو تظاهرات العقل في التاريخ الإسلامي، لأن العقل الإسلامي من منظور أركون ليس إلا صيغة من صيغ العقل، وليس كل العقل إنه ليس عقلاً أبدياً أو أزلياً، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ" (مسرحي، 2006، صفحة 64)، فلا يمكننا جعله متعالياً، ووضعه في مكانة لا تستحق التمحيص والنقد، بل هو عند أركون مثله مثل أي عقل آخر، وبإمكاننا فراءته قراءة نقدية تحليلية وفلسفية، ومن هذه النقطة ندخل فيما يسميه أركون "نقد العقل الإسلامي" والذي يقصد به "نقد تجليات العقلانية التي ظهرت في مجتمعات خاضعة للإسلام أو مقودة من قبله أو مشروطة به عبر مراحل ثقافية ولغوية من تاريخه" (أركون، 2013، صفحة 128).

إن الهدف من نقد العقل الإسلامي عند أركون هو تحرير الفكر الإسلامي من العقل الأرثوذكسي وإطلاق سراحه من السجن الذي قبع نفسه داخله، وجعله عقلاً مفتوحاً ومتفتحاً على أبواب النقاش الدائرة اليوم، تلك النقاشات العلمية الفلسفية التي تقبل بجميع الآراء وتناقش معها، لذلك نجد محمد أركون يفضل العقل الفلسفي على العقل الديني واللاهوتي، فهذا الأخير يعتبر عقلاً مغلقاً حول ذاته برأي أركون غير قابل للنقاش، بل ويرفضها تماماً ولا يفتح عليها، بخلاف العقل الفلسفي الذي هو عقل متفتح على جميع الآراء الموجودة بأنواعها، فهناك "بعض العقلانيات تقبل بأن تستخدم الأدوات الفلسفية، ولكن بعضها الآخر لا يقبل إلا بمعطيات التراث الديني، وبالتالي فهاتان العقلانيتان لن تشتغلا أو تمارسا دورهما بالطريقة نفسها. من هنا الحاجة لإجراء تفكير جاد حول الخلاف الكائن بين هذين النوعين من العقلانية: أي العقلانية الفلسفية والعقلانية الدينية" (أركون، 2013، صفحة 128)، وأركون يركز على العقل الفلسفي في مقابل العقل الديني الذي لا يناقش الفلسفي، ولا يفتح الأبواب أمامه لفتح قضايا رमित في طي النسيان والحذف والتخلي، فالحديث عن العقل الإسلامي هو الحديث عن كل ما له علاقة بهذا العقل من أوامر وتوجيهات، والتي يتوجب الإيمان بها ذلك الإيمان القطعي الذي لا يقبل أي رأي آخر ما عدا الآراء التي توصل إليها وأصبح مؤمناً بها وجعلها هي الحقيقة الواحدة والوحيدة الصحيحة التي لا ترد، فيجب على العقل الإسلامي أن يقدر ويفهم أنه ليس العقل الوحيد الموجود على أرض الكون، وإنما هناك عقول متعددة يتوجب عليه الانفتاح عليها، فكما ذهب أركون أن العقل عقول وليس عقلاً واحداً كما يتصور ذلك العقل الإسلامي، فمثلما هناك عقل إسلامي، هناك عقل مسيحي وعقل يهودي، وعقل بوذي، وإلى غير ذلك من العقول، وفي المقابل كذلك هناك عقل فلسفي وعقل علمي، وكل هذه العقول يجب على العقل الإسلامي أن يدخل في حوار معها، لا أن يقبع داخل عقل واحد ويعتبره هو العقل الوحيد الذي يملك الحقيقة المطلقة الواحدة والوحيدة.

وللعلم فإن العقل الإسلامي حسب أركون منذ بداية اشتغاله، لم يغيّر يوماً من طرائق وصور إنتاجه للمعرفة، وهذا جعله حبيس تصورات واعتقادات بقيت كما هي على مرّ التاريخ، وهذا كان سبباً في عدم انفتاحه على العصور بما يستجد فيها من علوم، وبالخصوص العصر المعاصر الذي واكبه أركون، وشهد علوماً جديدة ومعاصرة كانت سبباً في تطور الشعوب، وفتحت أبواباً لنقاشات علمية متعددة وفق مناهج مستحدثة خضعت لها شعوب العالم المتطور، أما العقل الإسلامي فلم يحاول أبداً أن يدخل ضمن هذه المناهج، والتغيير من نمط تفكيره للانفتاح على العصر، وهذه المناهج هي التي يدعو إليها أركون من خلال أساليماه التطبيقية، والتي سنعرّج عليها في نقطتنا الموالية.

2.1.5. الإبتيمية الأركونية من خلال إسلامياته التطبيقية:

تعتبر الإسلاميات التطبيقية المشروع البديل على الإسلاميات الكلاسيكية، والهدف المنشود من قبل محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي، كما أننا نجد أحيانا يتحدث عنها على أساس أنها العملية العلمية التي يتجاوز بواسطتها القراءة الفيلولوجية للإسلاميات الكلاسيكية، ويتحدث عنها تارة أخرى بصفها كعملية تكميلية لما قامت به الإسلاميات الكلاسيكية من سرد لأحداث التراث الإسلامي، فكما كنا قد تحدثنا سابقا، أن الإسلاميات الكلاسيكية أو العقل الاستشراقي، قام بعملية تأريخ للتراث الإسلامي، بطريقة وصفية وسردية لما يجمله عبر التاريخ، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى البعد العلمي والنقدي لما اتّصفت به علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة، وهنا تكمن وظيفة الإسلاميات التطبيقية لدى أركون، فهي "دراسة/قراءة داخلية عامة متعددة الاختصاصات، لماضي الإسلام وحاضره، انطلاقا من خطابات المجتمع العربي الإسلامي وضرورياته؛ وشرطها: العلم بالتراث، فضلا عن العلم بالمعاصرة. وقد بلور محمد أركون هذا المصطلح (...) وقد اختاره لتجاوز >> الإسلاميات الكلاسيكية/ الاستشراق" (كفودي، 2015، صفحة 286).

إن الإسلاميات التطبيقية، أو كما يسميها أحيانا أركون المطبقة، هي عملية إبستيمولوجية وعلمية متعددة المناهج، حاول أركون من خلالها قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية معاصرة وفق ما تقتضيه المناهج الفلسفية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا من أجل الكشف عن ملامسات عديدة ومتعددة، سيطرت على التراث واستغلت من قبل أناس عبر التاريخ من أجل توظيف مصالحهم الشخصية بتعدددها، وكذا يتوجب حسب أركون مراعاة حاجيات المجتمع العربي والإسلامي اليوم، من أجل اللحاق بالبناء الحضاري الذي يشهده العالم، وكيفية الخروج من التخلف الذي تعاني منه هذه المجتمعات وإيقاظها من سباتها العميق الذي دام قرونا عديدة، ناهيك عن التغني بالماضي ونسيان أو تناسي الحاضر والمستقبل، وما يحدث فيه من تطورات جديدة ومتجددة.

يحاول محمد أركون من خلال إسلامياته التطبيقية التوغل داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك من أجل معرفة مشاكلها والأسباب التي أدت بها إلى كل هذا الانحطاط، ومحاولة كذلك إيجاد الحلول المناسبة لها لمعالجة التوترات القائمة فيها التي كانت عائقا أمامها في تطوير ذاتها وبناء حاضرها ومستقبلها، لذلك أراد أن يقوم بخطوة منهجية لتحرير الفكر الإسلامي من الاستغلال الذي جعل أو ترك هذه المجتمعات حييسة تراث ماض لا تستطيع القيام بأدنى قفزة نحو الأمام لمواكبة تطورات العصر، فلقد أصبح الأمر ملحا في "ضرورة تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار. كما أنه من الضروري أن يتحرر من دائرة التراثات-الإكراهية" (أركون، 1996، صفحة 31)؛ وهذا ما دفعه إلى المناادة بإعادة قراءة للتراث الإسلامي، بما تقتضيه مناهج وآليات العصر اليوم، وكذا كيفية قراءة تاريخ الإسلام ومآزيره بلغة الحاضر، أو بصيغة أخرى، كيفية إعادة قراءة التراث والتاريخ الإسلامي بطريقة تجعله حاضرا اليوم فينا وبيننا، معاصرا لما نعيشه اليوم وغدا، وهذا برأيه، لا يكون إلا بزحزة المفاهيم التقليدية، وتجاوز القراءات البالية القديمة، وتحقيق وتحليل التراث من الداخل، لتنتقيه من النسيان والتخلف الذي أصابه تاريخيا.

6. قراءة نقدية للمنهجية الأركونية في قراءة التراث الإسلامي:

لقد تعرضت القراءة الأركونية لنقد شديد، وذلك بسبب المنهج الذي حاول إتباعه المفكر محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي، وما استند إليه من توظيف لمناهج ومصطلحات ومفاهيم غريبة وغريبة على الفضاء الذي حاول معالجته، وهو العالم العربي والإسلامي، وما يستند إليه هذا العالم في تراثه، ومحاولته خلع طابع التقديس لنصوصه، وخاصة فيما يتعلق بالنص القرآني، وهذا ما جعل مشروعه يواجه بالنقد الشديد من قبل العديد من الباحثين والمفكرين، فلقد تضاربت الآراء كثيرا في تصنيف هذا المفكر، هل هو مع الفكر الإسلامي أم ضده؟ هل المناهج الغريبة التي

حاول تطبيقها هي علمية صالحة للتراث الإسلامي للنهوض به كما كان يدعي؟ أم هي مناهج هدفها الوحيد هو تحطيم وقصف الفكر الإسلامي؟

يذهب "طه عبد الرحمان" في نقده لأركون إلى أن العلم عند المحدثين يحمل معان ثلاث، إما أن يكون نشاط البحث الذي يقوم به الفرد أو الجماعة في ميادين المعرفة، أو هو المنهج الذي تُحصَل به المعرفة، أو جملة المعارف المكتسبة، ورأى بأن أركون يميل إلى المعنى الأخير، بمعنى أن يُفهم من العلم كل العلوم، على تعددها واختلاف مناهجها، وهذا يشترط شروطاً علمية تكون كالاتي:

أن يُعيّن المستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيباً متكاملًا.

أن يبيّن نظرية للاستفادة من هذه العلوم.

أن يحدد نموذجاً يحقق قضايا هذه النظرية.

ولا نرى أن محمد أركون وفي هذه الشروط حقها، على الرغم من ادعائه في مطلع كل بحث تحديده للمنهج الذي سيدرج عليه، وما لم يؤف بهذه الشروط، لن تكون أحكامه إلا دعاوي مبنية على مذهب «توفيقي» لا على مسلك «تحقيقي»؛ بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه وهو المنهج لتحصيل المعرفة؛ فالعلم عندهم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله، وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق (طه، 2000، صفحة 150)، وهذا يعتبر كنقد لاذع في صميم منهج أركون ف"طه عبد الرحمان" يرى بأن أركون لم يحقق من ذلك الرّكام المستفاد من الغرب منهجاً متكاملًا محققاً، بل اكتفى بالتلفيق والتوفيق بين مقولات ونظريات قد تتضارب في تأسيسها المعرفي والفلسفي، إلا أن همّه منها هو تفكيك الظاهرة التراثية، أي أن أركون يُسائل التراث ولكنه لا يسأل الوسائل الحدائرية الناقدة للتراث، وهي وسائل وُجّه إليها نقد عميق داخل الدوائر الغربية نفسها، بمعنى أن أركون هو ذلك الناقد المفكك مع التراث الإسلامي فقط، أما مع مقولات الحدائرية فهو يتلقى ويوفق في أحسن أحواله ويلفق في أسوأها، أما أن يسألها فلا، وهذه ازدواجية خطيرة.

كما يذهب كذلك مفكر آخر وهو "علي حرب" إلى أن المشروع الأركوني لا يقدم الأدلة والبراهين على المسائل التي يعالجها، وأنه ليس سوى فتح طريق للبحث، فنجدده يقول في هذا الصدد: "ثمّ أن أركون يعلن أكثر من مرة في معرض بحثه والحديث عن طبيعة مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولاً أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقاسم فرضيات للعمل، فهو إذن لا يقرر مذهباً ولا يبيّن نسقاً علمياً، ومن ثمّ يطرح السؤال حول مدى علمية قراءته" (حرب، 2005، صفحة 81)، ويضيف إلى هذا كله: "وفي الواقع أن الأستاذ أركون ألف حتى الآن عدة كتب تنطوي على عشرات المباحث وتقع في مئات الصفحات إن لم يكن أكثر، فهل يُعقل أن يكون كل ذلك مجرد خطوط للبحث أو مجرد خطط لدراسات مقبلية؟" (حرب، 2005، صفحة 82)، وهذا ما يعاب على أركون، بحيث أن مشروعه لم تكن له نتائج يقينية وحقيقية في نهاية المطاف، بالإضافة إلى التطبيق على أرض الواقع، بخلاف بعض من تأثر بهم من الغربيين الذين أسسوا المناهج بالإضافة إلى تطبيقها على المجتمعات المدروسة، ف"ميشال فوكو" حفر ونقب في التراث الغربي، وأسس ميداناً وبلور مفاهيم وجدّد في المنهج والرؤية وذلك أيضاً كان تأثره بالغير واعتماده عليهم، لقد التهم "فوكو" ما قرأه وأعاد عجنه وصاغه حتى صار يعرف باسمه وينسب إليه، و"روجيه باستيد" الذي حدد حقن البحث بالاعتماد على المنهج التحريبي الذي يقوم على ملاحظته الحوادث واقتراح الفرضية، واستخراج النتائج من الفرضية، ووضع ملاحظات جديدة مفتعلة مخبرياً للتحقق من النتائج المستخرجة.

كما أن الباحث المفكر الحر والمتحرّر يجب عليه أن لا يتقيّد بمناهج أسسها غيره ويقتى أسيراً لها، بل يجب عليه أن يتحرر منها ليؤسس مناهج جديدة تكون مناسبة وكفيلة للموضوع الذي يحاول دراسته، وهذا ما لا نلمسه لدى أركون، لأن "الكاتب المجدّد في أسلوبه ومنحاه يلتهم كتب الغير ولا تلتهمه وينسخ غيره ولا يتلاشى فيه، والباحث المجدّد في رؤيته أو في منهجه لا يقع أسير مناهج الغير ورؤاهم، بل يزحزح الرؤية

ويبدل من زاوية النظر كما يعلمنا أركون نفسه" (حرب، 2005، صفحة 83)، فالاعتماد على مناهج الحداثة وحدها لا يكفي حتى تكون قراءته قراءة علمية، وليس دليلاً جازماً على أن قراءته وحدها هي الصحيحة بخلاف القراءات الأخرى.

"مع أن أركون لا يستخدم مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص، حتى ولو لم يشعُر بأنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم، (...) يعتبر أركون مفاهيم علم الآثار ومركزية العقل والتغيير المعرفي مجرد حيل ووسائل لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداها عن الأخرى وفق مقتضيات خطابه الخاص، بغض النظر عن توافرها المتبادل" (هالير، 2001، صفحة 203)، يجلبنا صاحب الفقرة هذه وهو ناقد آخر للمشروع الأركوني اسمه "رون هالير" إلى وقوع أركون في فخ المفاهيم المتناقضة بحيث أنه يستخدمها فقط عندما يحتاجها في مشروعه دون مراعاة النتائج المترتبة عن ذلك، وبأنه (أي أركون) ينفي كل المفاهيم التقليدية، وهذا يعتبره "رون هالير" احتقار لما قام به القديماء من نتاج مفاهيمي وعلمي ضخم.

ويتحدث كذلك "رون هالير" عن فكرة أخرى وهي ربط المصالح السلطوية بالنصوص المقدسة، ويرى بأن أركون هنا قد وقع في تناقض مع نفسه في معالجة هذه النقطة على أساس أن "الإدخال الفوري لوظيفة السلطة من أجل تفسير مفهوم الخطاب، يسبب عند أركون تناقضاً في تحليله لأدلجة الخطاب، هل «الخطاب»، ولنقل خطاب القرآن على سبيل المثال، هو حدث معطى يمكن لمصالح السلطة أن تستخدمه كوسيلة؟ أو هل «الخطاب» هو منذ نشوئه نتاج مصالح السلطة؟" (هالير، 2001، صفحة 205).

كما أن مقاومة أركون لمسيرة أدلجة الإسلام في نظر "رون هالير" تبدو "أمراً خيالياً، وعلى الأغلب هذا هو السبب الذي دعا أركون إلى استخدام مصطلحات ما بعد الحداثة في احتجاجه على الإسلام النبوي، وتبقى هذه المقاومة عبثية بدون أساس ولا استراتيجيات ملموسة ولا سياسات محددة تركز، انطلاقاً من النصوص المقدسة، على تحليل إمكانيات المجتمع الحالي، وتتقلص المقاومة فعلياً لتغدو مجرد صرخة يأس واحتجاج هامشي غير قادر على تغيير تطور مسار الإسلام العنيف الحالي" (هالير، 2001، صفحة 206)، وربما هذا راجع حسب فهمنا للحياة المأساوية التي عاشها أركون في مجتمعه العربي والإسلامي أو السلطة الحاكمة، في مقابل الحياة التي عاشها في الغرب، إضافة إلى ما تعرض إليه من نقد لاذع وشديد من قبل السلطة السياسية ورجال الدين وتعرضه للنفي وغير ذلك، جعله ينتقد الخطاب الإسلامي وورطه بالهيمنة السياسية، وهذا ليس بدافع علمي حقيقة، إنه دافع انفعالي لمعاناة عاشها في حياته، ولا علاقة لها بتأناً بالعلم وبالتقد الفلسفي المحكم.

"وبالاستناد إلى قاعدة مكتسبات فلسفة عصر الأنوار، التي لم نعد نستطيع العودة إليها، يُعلن أركون تضامنه مع الحداثة، إلا أن أركون يستوحي عمله من أعمال "فوكو" التي تشكل احتجاجاً كبيراً على عصر الأنوار، إن "فوكو" يستنكر هذا الحكم الإيجابي الذي نطقه عادة على فلسفة عصر الأنوار ويستنكر أيضاً فكرة أن هذه الفلسفة قد أرست قواعد تطور جديد على طريق تحرير الملكات الإنسانية وتحرر المجتمع الحديث" (هالير، 2001، صفحة 207)، وهنا نجد تناقضاً في فكر محمد أركون فهو متأثر بالحداثة وبمفاهيمها ومصطلحاتها، وتأثر كذلك بـ"ميشال فوكو"، ولكن هذان الاثنان لا يلتقيان بحيث أن أعمال "فوكو" كانت ضد فلسفة عصر الأنوار وهذا ما يشير إليه "رون هالير" في مقولته السابقة.

كما تجدر بنا الإشارة إلى نقطة مهمة تُخصّ المنهج الأركوني في مقارنته للقرآن الكريم بالنصوص المقدسة الأخرى، فلقد حاول أركون في دراسته للنص القرآني إقامة علاقة مساواة بينه وبين النصوص المقدسة لما يتعلق بالمسيحية واليهودية على السواء من توراة وإنجيل، وهذا ما لا يستطيع فعله أو الوصول إليه، ذلك أن الفرق بينهما هو أن التوراة والإنجيل وبتقرير من أصحابها هي من صنع بشري، وما هو صنع بشري ناقص بغير القرآن الكريم الذي هو وحي من الله عزّ وجلّ على رسوله محمد -صلى الله عليه وسلم- وهو كامل بما أنه كلام إلهي، لذلك فلا يمكننا بوجه من الوجوه مقارنة أو مساواة بين كلام الله المتّصف بالكمال بكلام البشر الذي ومهما بلغ من العلم والإبداع سيقتى ناقصاً لا

حالة، ولو أردنا أن نضرب مثلاً على ذلك، وبخصوص التوراة مثلاً، نجد أنه وفي كتاب (التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها) لصاحبه اليهودي "إسرائيل فنكلشتاين"، والأمريكي "نيل إشر سيلبرمان" يقرآن بأن التوراة لم تكن "بدءاً من لقاء إبراهيم مع الله، ورحلته إلى كنعان، إلى تخليص موسى لبني إسرائيل من العبودية، وحتى صعود وانحيار مملكتي إسرائيل ويهوذا، وحيماً إعجازياً، بل كانت نتاجاً رائعاً للخيال الإنساني الخصب" (سيلبرمان، صفحة 23)، وهذا في الأخير ما يبرر عدم القدرة التامة بل والمستحيلة المقارنة بين القرآن الكريم وغيره من الكتب المقدسة الأخرى.

إن ما نلمسه داخل المشروع الأركوني هو طرحه للأسئلة وتركها عالقاً دون الإجابة عليها، فالنقد الإستيمولوجي في القراءة العلمية هو نقد بناء مع وضع البدائل، لا نقد عالق لوحده دون وضع البديل مكانه، بمعنى أن نقد تراث ما أو فكر ما أو علم ما أي كان، يتطلب بداية الإحاطة بذلك العلم أو ذلك التراث، ثم بعد ذلك يأتي النقد ليعقبه البديل مكانه، وهذا ما لا يلاحظ لدى أركون، فعلى الرغم من إشارته إلى أنه مطلع على التراث الإسلامي برمته، إلا أننا نجد أنه لا يشير في كتبه سوى إلى بعض من المصادر مع بعض من المشايخ الذين مرّ بهم تاريخ التراث الإسلامي، كالشافعي وابن كثير والسيوطي وابن تيمية، وحتى إشارته تلك تبدو سطحية، وهذا ينتفي مع النقد الإستيمولوجي، حيث أن النقد الإستيمولوجي يتطلب ضمن منهجيته الإحاطة بالعلم والنظريات قبل انتقادها، ثم لو افترضنا أن أركون مطلع فعلاً على كل شاردة ووردة للتراث الإسلامي مع اطلاعه أيضاً على قراءات المستشرقين وما تحتويه من أعمال ضخمة، فإن هذا يتنافى مع ما عاشه من سنين، ولنفترض ذلك، إلا أنه لم يقدم تحليلاً كافياً وشفافاً لما أُلّف في تاريخ التراث الإسلامي، إلا أنه قام بانتقاده مرتاح البال، في مقابل اعتماده على المناهج الغربية الحدائنية مرتاح البال كذلك؛ بل حتى أنه هناك من يتهمه ويرى أنه مستشرق بامتياز، وتحليلنا لهذا الاتهام يرمي بنا إلى القول أن اطلاع محمد أركون على التراث الإسلامي لم يكن من داخله ومن مصادره وتاريخه، بل كان اطلاعاً خارجياً عنه، أي اطلاع اعتمد فيه على القراءات الاستشراقية للتراث، على الرغم من إشارته لما يحمله التراث الإسلامي من كم هائل من المؤلفات، أو تحليله المبسط لكتاب الرسالة للشافعي في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، وحديثه المطول حول العقل الإسلامي الكلاسيكي، إلا أن هذا غير كاف من وجهة النظر العلمية والإستيمولوجية لنقد تراث كبير عظيم كالتراث الإسلامي.

وعليه فإن نقد التراث الإسلامي يتطلب جهداً كبيراً لسنوات عديدة ومديدة، والنقد ذلك يتطلب معه كذلك الاطلاع على التراث من داخل التراث لا من خارجه، فلا ننسى أنه حتى أعمال المستشرقين فيها كلام كبير، فعلى الرغم من اعتبارها من قبل أركون على أساس أنها أعمال ضخمة تستحق الثناء، إلا أنه هناك من يرى غير ذلك، ويرى بأنها قراءة كان الهدف منها تحطيم الإسلام والمسلمين، وأنها كانت قراءة ايديولوجية واستعمارية بامتياز، وهذا ما دفعنا إلى القول بوجوب الاطلاع على التراث الإسلامي من داخله ومن مصادره الأصلية، مع فهمها وفهم مقاصدها جيداً، ثم بعد ذلك يأتي النقد، ثم بعد ذلك يأتي البديل، وهذا أصلاً هو ما يتوافق حتى مع المنهجية الإستيمولوجية والنقدية العلمية.

7. خاتمة:

ختاماً يمكننا القول أن المشروع الأركوني هو مشروع حدائني معاصر، حاول من خلاله محمد أركون قراءة التراث الإسلامي قراءة إستيمولوجية معاصرة بواسطة المناهج العلمية المستحدثة اليوم، والتي أنتجت عن طريق العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهي علوم متجددة ابتكرها العالم الغربي وطبقها على تراثه ومجتمعه، وكانت حصيلة ذلك، أن أحدثت تطوراً هائلاً لدى المجتمعات الغربية، بخلاف المجتمع العربي الإسلامي الذي بقي حبس مناهج وقراءات تقليدية حسب أركون، لذلك نجد أنه ينادي بتطبيق تلك المناهج على التراث الإسلامي، من أجل تطويره وجعله مواكباً للتطورات التي تزخر بها المجتمعات الأوروبية والغربية، وهذا ما دفع به إلى محاولة استحداث طريقة منهجية جديدة تكون كفيلاً بقراءته قراءة علمية

ونقدية، تكشف عن ما بتر داخله تاريخيا، مع جعله معاصرا حيا اليوم، ومتطورا حسب ما هو موجود عالميا، وهذا لا يكون حسبه إلا بانتقاد العقل الإسلامي وإخراجه من قوقعته، وتطبيق المناهج النقدية عليه بواسطة الإسلاميات التطبيقية، هاته الإسلاميات التي تعتبر طريقة متعددة المناهج النقدية، التي تقوم بتعريف التلاعبات التي حصلت داخل التراث الإسلامي، والمحاولة بواسطتها الحفر في مناقب تاريخه والتوصل إلى حلول لما تعانيه المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، فلا سبيل إلى ذلك عند أركون، إلا بتطبيق المنهج النقدي على ما يملكه التراث، وما قام به من اختلافات واختلالات، جعلت العالم العربي الإسلامي يقبع داخل العلاقات المتوترة التي أدت به إلى التفرقة مع الانغماس في الركود والانحطاط، ولهذا نجد أن أركون قد حاول أن يخرج هذه المجتمعات مما تعانيه من تخلف، ومن علاقات متوترة أدت به إلى الانقسام، والتغني بالماضي، مع نسيان حاضره ومستقبله، أو محاولة تطوير نفسه ليواكب أحدث التطورات المشهودة حاليا.

من جهة أخرى، يمكننا القول كذلك، أن المشروع الأركوني يبقى كمشروع مطروح في الساحة الفكرية، كما أن تطبيقه في الميدان لم يحدث، زيادة على هذا، فإننا نجد أنه قد تعرض لانتقادات عديدة ومتعددة، من حيث منهجيته وكذا من حيث نتائجه، على الرغم من أنه كان يحاول بحسب رأي صاحبه الاعتماد على ما هو علمي معاصر ومتطور للنهوض بالمجتمعات العربية الإسلامية، وبناء مشروع حديثي معاصر، محاولا من خلاله قراءة التراث الإسلامي قراءة معاصرة بواسطة المناهج العلمية المستحدثة اليوم.

ضف إلى ذلك، أن أركون أراد الاعتماد على مناهج غريبة، أي مناهج ابتكرت وابتدعت خارج العالم الشرقي الذي يمثل العالم العربي والإسلامي عامة، والذي حاول بقرائه تلك معالجة تراثه، لنجد أنفسنا أمام اشكاليات عديدة ومتعددة، بسبب مثلا: أجنبية تلك المناهج التي دعى إلى الاعتماد عليها وتطبيقها، فلا ندري هل تصدق أم لا على التراث الإسلامي؟ وهنا يمكننا أن نقول كاقترحات، بناء على ما استطعنا التوصل إليه سابقا، أنه حتى هذه المناهج يجب أن تسأل، وتفحص وتحلل وتنتقد، فلا نأخذها كما هي، باعتبار أن المجتمع يختلف، والذهنية تختلف، وحتى الموضوع يختلف، لذلك فدراسة التراث الإسلامي لا تتطلب الاعتماد فقط على مناهج غريبة عليه؛ ولما لا تكون هناك مناهج من داخله، أي مناهج تبتكر وتبتدع من ذاته وبذاته، وبمعنى آخر، إلى متى نقبى بفكر بمنهج الغير؟ وبمقل الغير؟ وبفكر الغير؟ أليس من الممكن أن نفكر بأنفسنا؟ ونبدع بذواتنا؟ ونعمل نحن عقولنا؟ لما لا نتج من ذواتنا؟ من داخلنا؟ ونحاول معالجة مشاكل أنفسنا بأنفسنا؟

7. قائمة المراجع: طريقة (APA)

أركون م. (1991). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل). ه. صالح (Trad.). بيروت: دار الساقي.

أركون م. (1996). العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب). ه. صالح (Trad.). بيروت: دار الساقي.

أركون م. (1996). الفكر الإسلامي قراءة علمية). ه. صالح (Trad.). بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون م. (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي). ه. صالح (Trad.). بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون م. (2001). الإسلام، أوروبا، الغرب). ه. صالح (Trad.). بيروت: دار الساقي.

أركون م. (2011). نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية). ه. صالح (Trad.). بيروت: دار الساقي.

أركون م. (2013). التشكيل البشري للإسلام (éd.). الدار البيضاء. (المغرب: المركز الثقافي العربي).

حرب، ع. (2005). نقد النص (éd.). الدار البيضاء. (المغرب: المركز الثقافي العربي).

سيلرمان، ا. ف. - ن. (s.d.). التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها. دار صفحات.

- طه, ع. ا. (2000). في أصول الحوار وتحديد علم الكلام. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عليش, ل. (s.d.). من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر. الجزائر: هومة.
- كنفودي, م. (2015). القراءات الجديدة للقرآن الحكيم. éd. (المغرب: إفريقيا الشرق).
- مسرحي, ف. (2006). الحدائث في فكر محمد أركون. الجزائر: منشورات الاختلاف.
- مسرحي, ف. (2015). المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائث. الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.
- هالبير, ر. (2001). العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب. دمشق: دار الأهالي.