جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهراز – فاس

مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية
تخصص الفلسفة
مركز الدراسات الرشدية

إصلاح الفكر الديني في إسلاميات محمد أركون:
من الثيولوجيا إلى فلسفة الدين

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

إعداد الطالب:
يونس الأحمدي
ر و ط: 2121996626

إشراف الأستاذين:
الدكتور عز العرب لحكيم بناني
الدكتور محمد قشيقش

السنة الجامعية: 2016-2017

شكر وامتنان

إلى الأستاذين الفاضلين **الدكتور عز العرب لحكيم بناني** و**الدكتور محمد قشيقش** أتقدم بجزيل الشكر لتفضلهما بالإشراف على هذا العمل. فعلى مدى سنوات ست مر فيها معترك هذا البحث بلحظات من المكابدة والارتياب والقلق العلمي تذوقتُ من إشرافكما لذة التتلمذ والبحث؛ وبتوجيهاتكما القويمة استوى هذا العمل واشتد عوده..

فإلى معين أستاذيتكما المعطاءة والمكينة وإلى إنسانيتكما التي مزجت دقيقَ المصاحبة العلمية والتقويم والتوجيه برقيق مشاعر المساندة والدعم والتحفيز أتوجه بجزيل الشكر وخالص الامتنان.

إهـــداء

إلى الوالدين الكريمين:

إليكِ **أمي**... فقد ظمأتِ كثيرا ليرتوي هذا العمل من فيض عطائك وفضلك

إليكَ **أبي**... يامن سددت الخطى وأعددتني منذ طفولة خلت لمثل هذا السبيل

فإليكما يتذلّل الحرف وينحني القلم ليسطّـر هذا الإهداء

إليكَ "**طه**" بطاقة إهداء عسى - بُني- أن تجد في الكتابة والبحث سيرةً تصلح للاقتداء

إلى أخي وأخواتي لما كان منكم من اهتمام ومؤازرة وترقب وارتجاء

إلى كافة الأصدقاء والزملاء ممن كانت له يد بيضاء في بلوغ هذا العمل بَر الاستواء

وإلى شعبة الفلسفة بهذه الكلية العامرة المعطاء

مقدمة

1- بين يدي الموضوع:

يرتبط سؤال الإصلاح الديني في الإسلام بفترة القرن التاسع عشر. تُقدم هذه الفترة نفسها عادة على مستوى الوصف التاريخي كحدث تاريخي له جدته، وله وقائعه وأمكنته ورواده ومضامينه؛ ويتحدد من هذه الناحية كجواب عن أسئلةِ وهمومِ مجتمعات بعينها في لحظة من لحظات تطورها الاجتماعي والثقافي والحضاري. بيد أن نقله من مجال السرد التاريخي إلى الفحص النقدي والتناول الفلسفي، منظورا إليه ليس بوصفه حدثا تاريخيا، بل كمفهوم وكخطاب وفعالية فكرية ومعرفية، يحوِّله من محل الجواب إلى محل الاستفهام؛ فيصير مفهوم الإصلاح الديني سؤالا في حد ذاته.

لقد اشتد الاهتمام بالفكر الإصلاحي كثيرا، وإذا شئنا أن نتحرى منطلق هذا الاهتمام فإننا نجده يتحدد عادة في لحظة محمد عبده، فهو "رائد الإصلاح الديني في مصر والعالم العربي بلا جدال"[1]. كثيرة هي الكتابات التي استطابت الإقامةَ المثلى داخل عالم الشيخ وتلقي فكره بكثير من الاحتفاء، فَقُدِّم كجواب حاسم يلخص منتهى المطلب الإصلاحي. تتعدد الشواهد على هذا المنحى، وتدعونا بعض النماذج التي وقفنا عندها إلى إبداء ملاحظات ثلاث:

- الارتباط بالشخص؛
- الاهتمام بالوقائع في ذاتها؛
- أولوية المضامين وتقديمها على الآليات المعرفية والخطابية.

أولا: دأبت غالبية الكتابات التي اهتمت بتناول التجربة الإسلامية في الإصلاح الديني على شخصنة الإصلاح، فظلت مشدودة إلى النظر إليه من زاوية الفرد الواحد أو الفرد البطل "كما لو أن مهمة الإصلاح قام بها رجل تَمَّت على يديه"[2]. فمن هذه الزاوية، لا يعدو الإصلاح الديني أن يكون سوى نتاج لجهود ذاتية وبرامج المصلحين وفاعليتهم النضالية الفردية. ومما يلازم هذا الجنس من الكتابات، إضفاء هالة أسطورية على رواد الإصلاح وتكريس صور وأيقونات مثالية تبسيطية واختزالية للتعبير عن تلك

[1]- غالي شكري، **النهضة والسقوط في تاريخ الفكر المصري الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، ص. 185.

[2]- محمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث**، ، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط.1، ص، 48.

الشخصيات. فالأفغاني هو "باعث النهضة"[1] و"حكيم الشرق"[2] و"باعث الشرق"[3]. أما محمد عبده فهو "عبقري الإصلاح"[4]. فكان من الطبيعي، نتيجة لذلك، أن يرتبط الإصلاح في تلك الكتابات بالحدث – المعجزة، أو "الإصلاح المعجزة" كما نبه إلى ذلك محمد الحداد[5].

ثانيا: في حدود ما تمت الإحالة إليه من نماذج، نجد أن مجمل تلك الكتابات اكتفى في اقترابه من موضوع الإصلاح الديني بالتوقف عند عتبة إدراك الوقائع وسرد الأحداث. قد تكون للأغراض التوثيقية فيها ما يبررها بالنظر إلى أن واجب التدوين التاريخي للحدث يفرض نفسه ابتداء؛ غير أن ما يجدر تسجيله هنا هو أن الارتباط بالأحداث في تلك الكتابات لا يعبّر بالضرورة، في تقديرنا، عن الحاجة العلمية والعملية لمطلب التوثيق والتدوين دائما، بقدر ما يكشف عن تردد في **الانتقال بالإدراك داخل الوعي العربي من الحَدَثي إلى المفهومي، ومن السرد إلى النقد، ومن التبجيل إلى التأويل، ومن الانفعال إلى الاستدلال*.**

في هذا الإطار، يميز محمد الحداد – الباحث التونسي في الإصلاح الديني ومقارنة الأديان– بين صنفين من المباحث: المباحث الإدراكية والمباحث التأويلية؛ تتحدد الأولى كعلوم للوقائع، فتتناولها على أنها معطى واضح مكتف بذاته؛ في حين تطرح المباحث التأويلية نفسها كعلوم للتمثل لتنتقل من الوقائع في ذاتها إلى فحص وتأويل نمط الوعي الذي أحاط بتلك الوقائع[6]. يبدو هذا التمييز ملائما لنسجل في ضوئه بقاء الكتابات المشار إليها في حدود الإدراك الوقائعي في غياب شبه كامل للأفق المعرفي الذي تقترحه المباحث التأويلية. وبتعبير آخر، لم يكن متاحا للتلقي العربي أن يرقى حينئذ إلى طور آخر من الاستقبال والمعالجة يتم بموجبها **تحويل الإصلاح الديني على طريقة المساءلة الكانطية إلى ورش معرفي ينزع عن تجربة الإصلاح حدثيتها وزمنيتها، لينفذ إلى بنية العقل الإصلاحي وآلياته المعرفية وحدوده.** وفي غياب مثل هذا الأفق المعرفي التأويلي، تراكمت الكثير من المهام النقدية التي ظلت

---

[1]- أنظر، **محمد سلام مذكور، جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق**، القاهرة، 1937.

[2]- أنظر، قدري قلعجي، **جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق**، دار العلم للملايين، 1947.

[3]- أنظر، عبد الرحمان الرافعي، **جمال الدين الأفغاني باعث الشرق**، الدار المصرية، القاهرة، 1961.

[4]- انظر، عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم: محمد عبده**، طبعات متعددة.

[5]- محمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث**، سبق ذكره، ص. 47.

*- وقد سبق لعبد الله العروي أن أشار إلى ظاهرة الشخصنة في معرض دراسته عن محمد عبده ضمن كتابه **"مفهوم العقل"** والذي تفصله عن " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " ثلاثون سنة، حيث كان أول اشتغال له على عبده ؛ ثلاثون سنة كشفت للعروي كيف " أصبح الدارسون يركزون على شخصيته لا على أفكاره، على نشاطه السياسي وعلى علاقته بجمال الدين الأفغاني "(*)، وكأن هذه الظاهرة تعكس خاصية جوهرية في طبيعة تعاطي الفكر العربي المعاصر مع قضاياه من خلال ميله نحو عالم الأشخاص منه إلى عالم المفاهيم والأفكار وآليات الخطاب.

(*)- عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1996، ط 3، ص 24

[6]- محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2002 ط.1، ص.10 و ص 31.

غائبة عن برنامج الفكر العربي الحديث، ليتم تعويضها بالسرد التاريخي الذي يرتد في كل مرة إلى تكرار تواريخ وأحداث وتيارات وأشخاص وأسماء بعينها.

ثالثا: ونتيجة لذلك، تحظى المضامين والأفكار بالأولوية، وذلك ضمن مقاربة وصفية تشتغل على عرض الأفكار وتصنيفها وترتيبها في وحدات مضمونية بسيطة وناجزة وفق أدوات تقليدية تُسَلِّم بوضوح وشفافية تلك المضامين من أجل استخدامها في وظائف إيديولوجية في الغالب.

إذا علمنا أن هذا النمط من الاشتغال على المضامين في ذاتها ولذاتها نشأ داخل منهجية "تاريخ الأفكار"، فلا عجب آنذاك أن نراه يضرب صفحا عن وصف مستوى آخر يتعلق بوصف حقل الخطاب الذي نشأت على أرضيته تلك المضامين الفكرية. يعلمنا الدرس الفوكوي (نسبة لفوكو) أن "وصف الخطاب يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر"[1]، ما يعني أن الوحدات المضمونية ليست بالبداهة والوضوح الذي نتخيله، ولا بالخطية والانسجام الذي يضفيه عليها تاريخ الأفكار؛ بل هي "نتاج عملية ما، وهي عملية تأويلية تبحث في النص عما يخفيه وما يظهره"[2]. لهذا، لا تعمل المقاربة الأركيولوجية على "ترديد ما قيل من خلال التعمق في هويته وماهيته"[3]، و"لا تركز على الأثر وتعلي من شأنه وتحصر اهتمامه فيه"[4]. إن الوجهة التي يتخذها التحليل الأركيولوجي تذهب إلى وصف نظام وحركية الخطاب من حيث بنيته الداخلية وآلياته ووظائفه وحدوده وشروط انبثاقه والكيفيات التي يتوزع بها؛ وبهذا المعنى فهو، أي نقد الخطاب، بمثابة "**كتابة ثانية**"[5] *.

نتأدى من الملاحظات التي سجلنا آنفا إلى الإقرار بالحاجة الماسة إلى **كتابة ثانية** بمقومات منهجية جديدة تؤهلنا للنظر بجدية وموضوعية إلى مفهوم الإصلاح الديني في التجربة الإسلامية الحديثة، وذلك بإخراجه من السردية لوضعه داخل منظور "القراءة البطيئة" في تعبير نيتشه، أي داخل مقاربة تأويلية نقدية تتجاوز وصف المضامين وتكف عن تقديم الإصلاح كحدث تاريخي أقنومي، لتفسح المجال لدراسة بنية الفكر الإصلاحي ومساءلة صلاحيته المعرفية من خلال تحليل آليات الخطاب التي اشتغلت

---

[1]- ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 2، 1987، ، ص 27.
[2]- نفسه، ص 24.
[3]- نفسه، ص. 129
[4]- نفسه.
[5]- نفسه.
*- التشديد من قبل الباحث.

داخل المتن الإصلاحي وفحص وظائفه وحدوده؛ بل وتطمح إلى الارتقاء بمفهوم الإصلاح الديني إلى منزلة الظاهرة الثقافية ذات الأبعاد الأنثروبولوجية العامة والمشتركة بين مختلف الأديان الكتابية.

و لقد أمكننا، وفق هذه المواصفات، أن نسجل ظهور مجموعة من الدراسات التي مثلت بالفعل نقطة تحول جديد في التعامل مع موضوعة الإصلاح الديني. ووجدنا انطلاقة هذا المنعطف مع أعمال محمد أركون وعبد الله العروي وهشام شرابي وفهمي جدعان، إضافة إلى أعمال الباحث التونسي محمد الحداد من خارج الجيل الفكري السابق.

شَكَّل هذا التحول التدريجي بداية مراجعات جذرية لمقولة الإصلاح الديني كما تبلورت في الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر، وقامت بتفكيك مصادراته وتوقفت عند تحليل أوجه قصوره وأسباب فشله من حيث هي أسباب ترتد إلى مفارقات معرفية وحدود ذهنية ذاتية أكثر مما ترتبط بأسباب خارجية، (سياسية وعسكرية أو نحوها).

انطلق هذا التوجه مع العروي منذ كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" (1967) الذي خصه لدراسة النسق الفكري الذي يحكم مختلف الخطابات العربية منذ عصر الإصلاح والنهضة، معتمدا في ذلك على نمذجة للتيارات الثقافية في المجتمع العربي (نموذج الشيخ/ نموذج السياسي/ نموذج التقني) وليخرج من ذلك باستنتاج أساس يندرج بموجبه الفكر العربي الحديث– في تعبيراته الثلاث– في منزلة الإيديولوجيا. أما في "مفهوم العقل" (1996)، فقد بين حدود العقل ومفارقاته عند مفكري الإسلام وبخاصة عند عبده؛ وهي محدودية تجد تفسيرها لدى العروي في "**البنية الكلامية**" **للعقل الإصلاحي**.

وغير بعيد عن فكرة محدودية العقل الإصلاحي، أشار فهمي جدعان في دراسته الضخمة "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث " (1979) إلى ما سماه **بالحدود الكانطية للإصلاح** كما مثّلها عبده عندما أقام مشروعه على أساس **ثيولوجيا التوحيد في صورته الكلاسيكية مع الكلام القديم**.

من المنطلق ذاته، نقرأ لهشام شرابي وهو يوجه نقده لحركة الإصلاح التي قادها الأفغاني و عبده، أنها "**لم تضع العقيدة موضع تساؤل**"[1] واختزلت مشروع الإصلاح في أهداف دفاعية تكافح "**لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويمها من دون تعريضها للنقد**"[2].

[1]- هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار، ط3، 1987، ص. 37.
[2]- نفسه، ص 38.

أما مشروع التونسي محمد الحداد فيكاد يتميز بجدة وفرادة خاصة. يتوزع مشروعه إلى ثلاث محاور بحثية متكاملة: يختص المحور الأول بالرجوع إلى سؤال المادة التاريخية، لكن هذه المرة من منظور فيلولوجي ونقدي يروم مراجعتها تحقيقا وتصحيحا وتقويما[1]؛ بينما يختص المحور الثاني بالمهمة التفكيكية والتأويلية التي تعنى بتحليل الخطاب الإصلاحي. وبهذا الصدد، عمل الحداد على الكشف عن ما سماه "**الأنوية الأرثوذوكسية**" التي يقوم عليها هذا الخطاب كما يجسده الثالوث التاريخي : الأفغاني وعبده ورضا. أما ذروة مشروع الحداد فجاءت في الورش الثالث الذي خصصه لفحص إمكانية تأسيس مبحث خاص بالإصلاح الديني من حيث هو ظاهرة أنثروبولوجية عامة تُعنى بها كل ديانة بما هي ديانة كتابية وليست حدثا ينفرد به تقليد ديني معين دون آخر[2].

تستوقفنا هنا ملاحظة أساسية غاية في الأهمية: فما بين حديث العروي عن "كلامية العقل الإصلاحي"، و"ميتافزيقا التوحيد" كأساس نظري كلاسيكي للإصلاح كما تحدث عنها جدعان، واختزال المشكلة الإصلاحية في الجانب العقدي(هشام شرابي)، وصولا إلى حديث محمد الحداد عن "أرثوذوكسية" نسق الخطاب الإصلاحي، نجد أن مدار القول كله واحد، ويتعلق بما يمكن أن نسميه **بالسياج الثيولوجي** الذي أحاط بمشروع الإصلاح الديني في الفكر العربي الحديث.

2- أية أطروحة لأية إشكالية ؟

تتراءى لنا هنا إحدى معالم الطرح الذي سنحوم حوله ونسعى إلى إقامة مجرى الاستدلال عليه في هذا البحث، ومفاده أن **مشكلة الإصلاح الديني في الإسلام الحديث نشأت ونمت كمشكلة ثيولوجية خلاصية وليس كمشكلة تأويلية لها أبعاد إنسانية وحضارية**، رغم انتباهنا إلى قيمة بعض العناصر التي تحمل هذا الرهان في الخطاب الإصلاحي النهضوي.

إذا أردنا، في ضوء الإطار النظري أعلاه، أن نحدد إحدى المهام التي يأخذها هذا البحث على عاتقه فيمكن أن نعبر بأنها بحث في ممكنات استضافة موضوعة الإصلاح الديني داخل أرض السؤال الفلسفي واستدعاؤه إليها، خارج حدود الوعي الكلاسيكي الذي ارتسمت داخله باعتبارها مشكلة خلاص

---

[1]- لمزيد من التفاصيل، ينظر: - محمد الحداد، **الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته، دراسة ووثائق**، دار النبوغ، بيروت، 1997. وكذلك ينظر: ثالوث الإصلاح : الأفغاني – عبده- رضا، بين الحقيقة التاريخية والتمثل الايديولوجي، محاولة في تفكيك نواة أرثوذوكسية، في: **حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي** ، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط 1، 2003، ص. ص. 192-222.

[2]- وقد صدر في هذا الصدد كتاب جماعي بإشرافه ضمن محاضرات كرسي اليونسكو لمقارنة الأديان: أنظر، **تجارب كونية في الإصلاح الديني**، تقديم وتعريب محمد الحداد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المغرب، ط 1، 2016.

ديني وبعث عقدي. إنه إذن بحث في المسافة الفاصلة بين المُحَمَّديْن : عبده وأركون باعتبارها مسافة بين موقعين مختلفين لمقاربة العلاقة المفهومية بين الدين والإصلاح؛ بين موقع تتخذ فيه الثيولوجيا موقعها بما هي حامل للإصلاح إلى وضع نقدي تصير فيه هي موضوعَه ومحموله.

إننا ننطلق إذن من زاوية تجعل من محمد أركون لحظة إصلاح ديني لا تنفك عن الاشتغال بالسؤال ذاته الذي طُرح منذ محمد عبده. لكن لا تفترض هذه القراءة أن ثمة استمرارية خطية تربط ما بين المشروعين الإصلاحيين أوتجعل من الثاني امتدادا للأول. إذ هي قراءة تراعي البون الشاسع ما بين مشروعٍ جعل من مهمته في إصلاح الفكر الديني بحثا عن خلاصية لاهوتية لا تعدم بعض الرهانات والوظائف النهضوية، وبين ورش معرفي مؤسَّس على عدة نقدية وتفكيكية اسئنفت السؤال ذاته، لكنها في ذلك لم تتردد في ارتياد حقل استفهامي جديد والتوجه نحو مساءلة بنية العقل اللاهوتي وتحليل وظائف وآليات اشتغال الثيولوجيا في إنتاج مضامينها ومسلماتها.

إذا استقام لنا هذا المعنى، فإن مقاربة الفكر الديني تؤول إلى اعتبارها قضية حداثة دينية، وهو ما معناه إعادة تعريف الإشكالية الإصلاحية برمتها وتغيير الضرورات والمستلزمات التي تحثنا من داخل الحداثة على فعل الإصلاح وتحدد دوافعه وأدواته. ويملي هذا المنظور استدعاء جملة من المطالب التي تندرج ضمن وعي ابستيمولوجي مغاير لما قامت عليه الجهود الإصلاحية التقليدية، تدفع إلى حمل الإصلاح الديني على دلالات ومقاصد جديدة. إذ لن يعود فعل الإصلاح هو تلك الحركة الاجتماعية والفكرية ذات الأبعاد السياسية، ولا فعالية جدالية كلامية متمركزة حول عنصر ديني أو إلهية المركز، ولا خطابا فقهيا يتشبّه بالاجتهادية ويتعاطى مع العالم الحديث منطلق استرجاع أصل مفقود بدل التعقل والتفاعل النقدي والشروط الجديدة للصلاحية. لنعبر عن هذا المقصد بالصيغة التالية: الخروج من دلالة لاهوتية خلاصية لمفهوم الإصلاح الديني تجعل منه بحثا عن لاهوت نضالي إلى فاعلية نقدية تنهض، من خلال ممارسة معرفية متشعبة، بواجب بناء ثيولوجيا إسلامية تستجيب لأسئلة الوعي الحديث وتسهم في التفاعل الإيجابي مع متطلبات الوضع البشري الراهن.

ربما لا تبدو قراءة الإسلاميات التطبيقية لأركون مألوفة من الزاوية أعلاه، أي في صلتها بسؤال الإصلاح الديني الذي انبثق منذ محمد عبده وجيل القرن التاسع عشر عموما. فأركون نفسه يتسائل:

"هل ينبغي أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات « إصلاح » ؟"[1]*؛ ذلك لأن هذه الاستعارة ظلت تستخدم من أجل بعث إسلام أصيل. وبالمثل، ليس من المعتاد لدى عموم الدارسين لإسلاميات أركون قراءتها في إطار ثيمة الإصلاح الديني في المجال الإسلامي لأسباب متعددة؛ منها أن الإسلاميات (L'islamologie) نشأت كعلم أوروبي في الأصل. لكن سببا آخر يعنينا في هذا المقام نعبر عنه من خلال التساؤل التالي: هل بالإمكان تصور إصلاح ديني أو كتابات إصلاحية في السياق الإسلامي المعاصر تستحدث مرجعية تأويلية جديدة خارج سمات ومقومات الوعي الديني النضالي الكلاسيكي الذي أنتج هذا المصطلح؟ هل يمكن لكتابة لا تنتمي إلى دوائر دينية محضة ولا تنادي بإحياء المضامين القديمة (ومكتوبة لغير المسلم أحيانا أو موجهة لغير الناطق باللسان العربي) أن يتم عطفها على فكر الإصلاح الديني ؟ ضمن أي إطار نظري سيكون مقبولا إدراج مجموعة من النظار الجدد في الإسلاميات مارسوا ضروبا جديدة من التفكير في قضايا وبنى الفكر الديني لا قِبَل للوعي الإصلاحي الكلاسيكي بها تحت مسمى "الإصلاح الديني" ؟ وهل يمكن الحديث عن الإسلاميات التطبيقية مثلا ككتابة إصلاحية ؟

صحيح أننا لا نجد استعارة "الإصلاح" متداولة خارج دائرة الوعي التي رسمها رواد القرن التاسع عشر، الأمر الذي قد يجعل إسنادها إلى غير هؤلاء أمرا مستحدثا. لكن، إذا رجعنا إلى بعض الكتابات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، نجدها تتحدث عن تبلور تيار إصلاحي ناشئ يعمل على تحويل الإصلاح إلى مقولة فكرية ومختبر إبستيمولوجي، تَدْخُل بموجبه هذه الفاعلية في إعادة تقييم للإسلام في أصوله المعرفية وأنظمته التأويلية، بحيث يفقد الاقتران بين الدين والإصلاح بدهيته. في هذا الإطار، يأتي كتاب " *Reformer l'Islam*"[2] للباحث عبدو فيلالي أنصاري؛ إذ سعى من خلاله إلى توسيع أفق الإصلاح الديني ومنحه نفسا نقديا جديدا واستدعائه الى دروب ومداخل غير مألوفة في السرديات الإصلاحية

---

[1]- أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 115

*- يوقفنا على هذا المعنى عنوان أحد كتب أركون :(Saqi, London; 2012) ***Islam to reform or to subvert?*** والدلالة واضحة فيه على هذه المسافة الإبستيمولوجية التي تفصل ما بين خيار إصلاح اللاهوت الإسلامي بما هو إعادة إنتاج وتنشيط الإسلام المثالي في الفترة التأسيسية وما بين تفكيك الأرضية المعرفية التي تستوعب كافة تيارات الفكر الإسلامي بما فيها الخطاب الإصلاحي الحديث.

وقد غير عنوانه في الترجمة العربية كالتالي: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر** (ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999). وهي صيغة لا تبعد عن المقصد المتضمن في العنوان الأصلي على اعتبار أن المطلوب في راهن الفكر الإسلامي ليس هو إعادة تأصيله من داخل تاريخ هذا الفكر نفسه بل هو تفكيك مسلك التأصيل هذا وزحزحة مسلماته التي ترهن الفكر الديني المعاصر داخل استمرارية معرفية ولاهوتية ثابتة، والدفع بهذا الفكر بدل ذلك **"نحو تاريخ آخر"** – وهو العنوان الفرعي للكتاب – مؤسس على مشروعية أخرى نقدية وقابلة للإسهام – على قاعدة تاريخ مقارن للأديان - في بناء حداثة دينية تستوعب كافة التجارب الدينية التوحيدية.

[2] -Cf., Abdou Filali-Ansari***, Reformer l'islam, Une introduction aux débats contemporains,*** La découverte, Paris, 2003.

الكلاسيكية. فنجده يدرج تحت هذا المسمى جملة من الأسماء الفكرية التي تنتمي إلى مشارب علمية وفلسفية وأرضيات نقدية متعددة. حيث تجد الدراسات القرآنية نفسها مثلا، ولأول مرة، أمام منهجية النقد الأدبي والتاريخي (محمد أحمد خلف الله) ومكاسب الدرس الاستشراقي (جاك بيرك، ماكسيم رودنسون، إرنست جيلنر ومارشال هودغسون)، وتجد قضايا علم الكلام نفسها أمام مشرح الفكر السياسي الحديث (علي عبد الرازق)؛ كما تجد قضايا الفقه وأصوله نفسها في ضيافة أرضية الدراسات القانونية الحديثة (عياض بن عاشور) ومناهج العلوم الإنسانية التي اعتبرها الباحث منعرجا حاسما لإعادة بناء منظور جديد للاصلاح الديني (محمد شحرور، فضل الرحمن، محمد الشرفي، محمد الطالبي، محمد عابد الجابري، عزيز العظمة، برهان غليون وعبد المجيد الشرفي).

في الاتجاه ذاته، يأتي كتاب (Les nouveaux penseurs de l'islam) [1] للباحث المغربي رشيد بن الزين. نجد دلالة "المجدد" هنا تقترن بالحساسية الإصلاحية الجديدة ذاتها التي حاول أنصاري رصدها. وبدوره لا يجد ابن الزين حرجا في تقديم أسماء من قبيل أمين الخولي وعبد الكريم سروش ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون في صورة المجدد الديني. **لقد صارت يافطة "المصلح" أو "المجدد" تستوعب المفكر الناقد الذي لا ينظر إلى الفكر الديني من موقع الدفاع والتبجيل، ولا يجد حرجا في إعادة مساءلة الأسس اللاهوتية للموروث الديني والثقافي، وصارت قضايا الإصلاح الديني أحد المواقع المفتوحة لتدخل اللساني والسوسيولوجي ومؤرخ الفكر والفيلسوف.**

أجل، "لقد اعتبر ابن زين هاؤلاء الأعلام مفكرين ومصلحين، وهو لا يرى في مثل هذا الوصف خشية من التباس الفكر التجديدي بالفكر الإصلاحي ولا خوفا من التباس هذه التسمية بجيل المصلحين الذين عرفهم التاريخ الحديث بدءا من القرن الثامن عشر الميلادي. كما أنه لا حظ الصلة القائمة بين الخطاب التجديدي وبين التجربة الإصلاحية التي عرفتها المسيحية وتحديدا الحركة البروتستانتية مع مارتن لوثر"[2].

على هذا المعنى نؤسس كلامنا في مشروع محمد أركون. فمن جهتنا، ومن موقع إشكالي يخصنا، فضّلنا تجريب الإمكانية التالية والدفع بها في التعامل مع مشروع أركون: يتنزل مشروع "نقد العقل الإسلامي" – في السياق الإشكالي الذي نعالجه – بما هو الصيغة الجديدة وذات الأولوية للكتابة

[1] - Cf., Rachid Benzine, ***Les nouveaux penseurs de l'islam***, Albin Michel, paris, 2004.

[2]- محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط 1، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص 19.

الإصلاحية التي ينبغي لسؤال الفكر الديني أن يؤول إليها. ولا نميل هنا إلى استعمال مقولة "الإسلام التجديدي" أو "الخطاب التجديدي" أو "إسلام المجددين" التي تبناها بعض الباحثين تعبيرا عن جملة المشاريع الفكرية المعاصرة المشار إليها آنفا؛ إذ لا نرى في هذه المصطلحات ضابطا إجرائيا كافيا لتمييزها عن الفكر الإصلاحي عصر النهضة[1] لأن هذا الفكر نفسه يستعير هذا التوصيف من مصادر نصية لتحديد مسعاه وغايته. إن التمييز اللفظي بين "التجديد" و"الإصلاح" لا يترجم ذلك الفارق الدلالي والمفهومي المطلوب لفهم تحولات الإشكالية الإصلاحية من جيل النهضويين إلى ممثلي الباراديغم الإصلاحي الجديد.

وعندما نقول إن قراءتنا لمتن أركون ستتم من خلال زاوية إشكالية تخصنا، فَلَنا في المبحث التمهيدي الموالي وقفة مفصلة لكشف مناطق أخرى من أرضية استشكالنا. ذلك أن نسبة محمد أركون إلى تيمة "الإصلاح الديني" قد تقاس حسب مقترحنا بنسبة بعض فلاسفة الدين البروتستانت الذين اختاروا طريقا مختلفا عن استراتيجيات الأنوار التي نحت إلى وضع الدين خارج فاعليات الحداثة، مثل الفيلسوف واللاهوتي الألماني إرنست ترولتش الذي شكلت دعوته إلى بروتستانتية جديدة دعوة إلى موجة ثانية من الإصلاح الديني، لكنه لا يعني البيت الداخلي للثيولوجيا وحسب، بل يعيد صياغة حداثة دينية تأخذ حضور العامل الديني بعين الاعتبار؛ على أن يحوز هذا العامل جدواه العمومية بعد نقد تاريخي داخلي لبُناه الدوغمائية. مخططٌ بدا لنا عتبة منهجية ملائمة لفهم مشروع أركون وآفاقه. وبالقياس إلى ذلك نقول إن إسلاميات أركون هنا هي بمثابة إصلاحية إسلامية جديدة لكن برهانات نقدية غير مألوفة داخل السياق الذي نشأت فيه حركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر. ولتمحيص هذه الدعوى أفردنا بابا كاملا (الباب الثاني) خصصناه لبسط القول في مخطط برنامج ترولتش النقدي ومقاصده إلى جانب أسماء أخرى ارتأينا الوقوف عندها باعتبارها مرجعيات صامتة ومنسية داخل التفكير الأركوني*، ولموقفها من علاقة اللاهوت بالحداثة خارج المعالجات الفكرية التي اعتادت تقديمهما باعتبارهما غريمين.

---

[1]- من بينهم محمد حمزة في كتابه **"إسلام المجددين"** الذي سبق ذكره.

*- نقول صامتة ومنسية بالنظر لميل الباحثين في مشروع أركون الى التركيز على الأسماء الفكرية التي يصرح بها أركون كثيرا وخاصة في مجال مناهج العلوم الإنسانية في التقليد الفرنسي (انظر ص 39 من هذا البحث)، ولكن تلك المرجعيات لاتفسر لنا بعض النتائج التي يخلص إليها أركون وبعض المقاصد الفلسفية التي تلوح في أفق مشروعه.

أما كيف قامت اللحظة الأركونية باستدراك المهمات الغائبة والمفقودة، وأعطت الإشكالية الإصلاحية ذاك المقتضى الجديد، فذلك ما سنفصل الحديث عنه في البابين الثالث والرابع، أي بعدما نكون قد وقفنا على مختلف التمثلات والدلالات التي لحقت بالإشكالية الإصلاحية (الباب الأول) من خلال العودة إلى أنماط من الكتابة وقفنا منها على ما دعوناه بالنموذج الخلاصي الذي حكم التمثل العربي لمشكلة وضع ومصير الدين زمن الحداثة.

3 – دواعي اختيار الموضوع

يرجع اطلاعي على كتابات محمد أركون إلى سنوات الدراسة الجامعية بالسلكين الأول والثاني، أثمرت بحثا جامعيا بسلك الدراسات العليا المعمقة (موسم 2008) بعنوان "نقد التراث الإسلامي من فلسفة العلم إلى فلسفة التأويل والفهم". والحق أن العزم لم يكن معقودا على مواصلة البحث في هذا المشروع الفكري لأسباب نبسطها في حديثنا عن مشكلات وصعوبات البحث. فقد استقر الأمر لدي على الاكتفاء بما حصلته من فوائد نقدية ومنهجية جمة واستثمارها لإنجاز بحث تطبيقي حول موضوعة محددة من موضوعات التراث الديني على غرار ما انخرطت فيه جملة من الأطاريح والدراسات الأكاديمية التي سيجيت موضوعها ببحث إشكالية دقيقة من إشكالات التراث الإسلامي (كالمعجزة أو الإجماع أوكتابة السيرة أوعلوم القرآن أو مكانة الحديث...) بالاعتماد أساسا على منهجية النقد التاريخي، فيما زاوجت كتابات أخرى ما بين النقد التاريخي الداخلي والبحث الأنثروبولوجي المقارن. هذا فيما استمر صدور الدراسات التي تناولت المشروع الأركوني في كليته وعموميته؛ وقد أدت متابعتنا لجزء من هذا الصنف إلى الوقوف على مشكلة الالتباس لدى جل الباحثين بخصوص تقويم الشخصية الفكرية لأركون من جهة وفهم المرامي البعيدة لمشروعه. إذ سجلنا، بخصوص الملاحظة الأولى، تباين المواقف والتباسها حول فكر الرجل من النقيض إلى النقيض، الأمر الذي فصلنا فيه القول في المبحث التمهيدي. كان هذا الوضع دافعا لنا لبحث هذه المسألة تحديدا وإيجاد قول يخرج بنا من ضروب التجنيس و حبائل الالتباس التي لفت هذا المشروع الفكري الأكثر إثارة للجدل مقارنة بغيره من المشاريع النقدية الأخرى. وقد كان لتوجيهات الأستاذين المشرفين وإضاءاتهما دور هام في تعبيد طريق البحث وتسوية انطلاقته.

إضافة إلى ذلك، شكلت وفاة الرجل سنة 2010 وهي السنة ذاتها التي تم فيها تقديم مشروع هذا البحث دافعا آخر عزز اختيارنا مثلما عزز لدينا الملاحظات التي وقفنا عندها خصوصا مع الشهادات

التأبينية والمقالات التي كتبت حول ذكرى الرجل ومنجزه. إلى ذلك، كانت سنة 2009 التي تلت بحثي الجامعي عن أركون فاتحة لصدور أعمال جديدة للراحل وترجمات عربية عدة لأعمال أخرى بالفرنسية والإنجليزية تصاعدت وتيرتها مع سنتي 2010 و2011 (أنظر لائحة المراجع)، – هذا بغض النظر عن الطبعات الجديدة التي ظهرت سنة 2015– لنصوص سبق نشرها من قبل–.

هكذا إذن تضافرت الأسباب والعومل السابقة الذكر لتجديد صلتنا بهذا المتن الفكري الذي لا تزال كثير من مكنوناته لم تستكشف بعد، بالنظر إلى وفرة النصوص والأبحاث التي خلفها الراحل غير منشورة. وقد تمكنا بهذا الصدد من الحصول على بعضها، لم نتمكن – في غياب إذن بذلك– من استثماره في هذا البحث.

4– صعوبات البحث

الحق أن الحديث عن صعوبات البحث في عالم أركون الفكري هو حديث عن طبيعة هذا العالم الجذموري المتشعب الذي لا يعطيك نفسه بسلاسة ويسر. فالداخل إلى هذا المشروع يجد نفسه أمام سديم فكري مشتت يصعب تنظيمه ووضع اليد على النسق الذي يجمع مفاصله ويؤم مختلف تلك التشعبات. ومما يضاعف هذه الصعوبة أن أغلب مادة أركون عبارة عن مقالات ودراسات تفتح ملفات وقضايا متنوعة، لكن كثيرا منها تظل في كثير من الأحيان في مرحلة النوايا والوعود المعرفية التي لا تأخذ القارئ نحو بر الاستنتاج. إن كتابات أركون كثيرة البدايات قليلة النهايات. ولهذا السبب، فإن أسلوب أركون في الكتابة يكلف جهدا كبيرا في قراءته وتتبع خيوطه.

وعلاوة على ذلك، وقفنا على صعوبة أخرى على مستوى الترجمات العربية والتغيرات التي تطال النص الأصلي بين كاتبه ومترجمه، إن في العنوان أو في المضمون. فما بين مادة الكتاب الأصلي والمترجَم نقف على عدم تطابق جراء حذف بعض مواد النص الأصلي – وهي مقالات وأبحاث نشرت سابقا في مجلات متخصصة– في الترجمة العربية. كما وقفنا كذلك في بعض الأعمال الفرنسية نفسها على ظاهرة تكرار نشر نفس المادة لأكثر من مرتين، إما مفردة أو ضمن كتاب يضم مادة أخرى تصبح لاحقا منشورة ضمن كتاب مفرد. وهكذا يُضطر الباحث إلى القيام بعمل شبه فيلولوجي لتنظيم وتحقيق هذا المتن وتنظيمه كرونولوجياً قبل الدخول في غمار إثبات أي دعوى حوله.

وإذا كان من استحقاقات البحث الاكاديمي أن يستوفي ما كُتب حول الموضوع فإن من الصعوبات الأخرى التي واجهتنا كذلك صعوبة حصر كل ما كتب عن الرجل خصوصا في جنس المقالات، في الصحف كما في المجلات والدوريات. وقد طالعنا ما وجدنا الطريق إليه، فيما اكتفينا على الإحالة إلى عينة منها، إذ كان ما عرضناه من أعمال وأطاريح حوله كافيا لنا في معرض التوثيق لأنماط تقبّل وتلقي فكر أركون كما هو مفصل في المبحث التمهيدي المخصص للوضعية البحثية.

الوضعية البحثية: اتجاهات البحث في المنجز الأركوني: خرائط القراءة وأنماط التقبل

يختص هذا المبحث بالوقوف على الدراسات والأعمال التي كتبت حول فكر محمد أركون؛ وليس الهدف من هذه الخطوة فحسب هو وضع خرائطية وصفية تكتفي بجرد وتصنيف تلك الأعمال، ورصد أشكالها وأغراضها واتجاهاتها، بل القيام بمقاربة تُعنى بما يسميه محمد الحداد بـ دراسة "أنماط التقبل"، حيث تتوجه عنايتنا لا إلى عرض أعمال الباحثين في مشروع أركون وتتبع أرائهم حوله وحسب، بل تنصب بالأساس على ربط تلك الآراء بـ "بنيات التقبل" المسؤولة عنها، على اعتبار أن التباين الشديد الذي يطبع مواقف الدارسين لأركون، يرجع إلى زاوية الاستكشاف التي جرى من خلالها استقبال وتلقي مشروع الرجل وفهم شخصيته الفكرية. ولعل هذا التحليل سيمكننا أيضا من الوقوف على ما وقعت فيه بعض أنماط التقبل من تجزيئية وأحادية في التعامل مع الفكر الأركوني وفهم استراتيجيته.

1- أنماط المقاربات

في حدود ما تمكنا من تجميعه ومطالعته، توزعت مجمل الدراسات والكتابات التي تناولت فكر محمد أركون إلى مقاربات مختلفة نعرض أشكالها كالتالي:

- **مقاربة وصفية:** ويتعلق الأمر هنا ببعض الأبحاث والكتابات التي اهتمت بتتبع أفكار ومضامين الفكر الأركوني وتقديمها ضمن مقاربة خطية أفقية. من ذلك ما نجده في بحث بعنوان "الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية"[1] للجزائري فارح مسراحي. يضم الكتاب خمس فصول اشتغل فيها الباحث على "توضيح المضامين الجزئية المكونة للتصور الأركوني للحداثة"[2]، لكنه في ذلك حلّق فوق مواضيع شتى دون استجلاء الخيط الناظم الذي يربطها بأطروحة البحث المركزية. عموما، يمكن أن يُعدّ هذا البحث بمثابة مدخل ميسر ومبسط إلى عالم الفكر الأركوني. منهجيا، لم يجرِ الباحث مقارنات جدّية ودقيقة خلافا لما ادّعاه، فتوظيفه لأقوال كل من الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهما جاء عموما من باب الاستطراد في القول[3]. أما عن أطروحة البحث، فإنها لا تحمل أكثر من تقرير عام مفاده أن مشروع

---

[1]- فارح مسراحي، **الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية**، منشورات الاختلاف - الجزائر، الدار العربية للعلوم- ناشرون - بيروت، ط 1، 2006.

[2]- نفسه، ص 11

[3]- انظر المرجع نفسه، الفصلين الثاني والثالث.

أركون "يتلخص في كونه مشروع حداثة"[1]. وهي الأطروحة التي تثير لدينا جملة ملاحظات نرجئها إلى حين.

كذلك، يندرج ضمن هذا الإطار دراسة أخرى بعنوان " قراءة النص الديني عند محمد أركون"[2]، وهي في الأصل رسالة جامعية، ما يفترض أنها تتوسل بمنهج تحليلي موضوعي. بخصوص أطروحة الكتاب، لا يحدد الباحث معالم أطروحته وإشكاليته على نحو واضح، مكتفيا بالاشارة إلى عموميات من قبيل قوله بأن دراسته محصورة في الجانب المنهجي من الفكر الأركوني[3]. وفي حديثه عن الفرضيات التي أطرت بحثه لا يزيد على القول: "وقد أطر موضوعنا جملة فرضيات ضمنية أوصريحة أطرت بحثنا وشكلت منطلق هذا البحث، منها أن القراءة الأركونية في الدراسات الاسلامية قراءة متميزة قلّ نظيرها في الفكر العربي المعاصر"[4]. وفي غياب إطار إشكالي واضح، هيمن الغرض الوصفي وظل حاضرا وموجها للدراسة التي انصبت على تمثل المتن الأركوني واقتفائه. والملاحظ أن الدراسة زاوجت بين وصف المضامين ووصف الخطة المنهجية الأركونية. وبهذا الخصوص، فقد جاء عرض الباحث لمخطط أركون في قراءة النص الديني سريعا ومبتورا، ولا يقف للكشف عن مرجعيات التحليل في كل خطوة خطوة، باستثناء ما يذكره أركون نفسه. وفي القسم الثاني من الكتاب، نجد الباحث ينتقل بنا عبر فصول مكثفة[5] إلى قضايا كبرى متنوعة تحت مسمى "تجليات المنهجية الأركونية". عمد الباحث إلى الحديث عن مهام الإسلاميات التطبيقية من جهة ومشروع نقد العقل الإسلامي من جهة أخرى ضمن فصلين متجاورين، لكن من دون استجلاء العلاقة الرابطة بينهما؛ ثم يعود بنا مرة أخرى للحديث عن منهجية التفكيك لدى أركون. وفي فصل خصه لبحث قضايا الاجتهاد والتجديد والتقليد، لا نجد شيئا من هذا الأمر، غير حديث عن نقد أركون للعقل الغربي، الأنواري والعولمي. ويطوف بنا في فصل أخير بين الحديث عن النزعة الإنسانية وسؤال العلمانية لينعطف مرة أخرى نحو نقد الفهم الأصولي للتراث.

واضح جدا أثر الاضطراب في بنية هذه الدراسة وافتقارها لخيط ناظم، وعدم التزامها بحصر موضوعه في الجانب المنهجي كما هو معلن في تقديم الدراسة. فالباحث انجرّ إلى تتبع خطي لجملة المضامين والقضايا التي يحملها المتن الأركوني من حيث أراد فحص معالم المنهج الأركوني في قراءة

---

[1]- نفسه، ص 10

[2]- عبد المجيد خليقي، **قراءة النص الديني عند محمد أركون**، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2010

[3]- نفسه ص 14

[4]- نفسه، ص 15

[5]- لا يتعدى حجم البعض منها الأربع صفحات، ما يجعلها غير قادرة على استيعاب حجم وزخم القضايا التي تطرحها، وتفتقد أحيانا وحدة الموضوع مثلما هو شأن الفصل الرابع الذي زعم الباحث تخصيصه للحديث عن القطيعة في فكر أركون ومستوياتها.

النص الديني، ولم يكن هذا الخلط موفقا في خدمة أطروحته؛ وهذه من الآفات التي تؤدي سطوة المنهج الوصفي إلى الوقوع فيها.

وهو الأمر نفسه الذي نجده في دراسة أخرى بعنوان "الدين، النص، الحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون"[1]. لا نجد في ثنايا الكتاب دراسة تحليلية جادة كما يعلن الباحث من العنوان، والحاصل أنه حلّق فوق قضايا ومواضيع شتى تفتقر لعمود فقري جامع ومتماسك، إذ لم يكن هدف الباحث يتجاوز أكثر من مد القارئ بجسر يمهد الطريق لولوج فكر أركون، ولذلك فقد سلك منحى بيداغوجياً يهدف إلى تسهيل وترتيب أفكاره كما يقول[2] أكثر مما كان هو القيام بدراسة تحليلية نقدية.

أخيرا، يُعتبر كتاب "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، الجهود الفكرية والفلسفية عند محمد أركون" للباحث والمستشرق الهولندي رون هاليبر[3] مثالا ساطعا للقراءة الوصفية لفكر أركون. يفتقد الكتاب أطروحة متماسكة أو موضوعة رئيسة ناظمة، ويطوف بالقارئ حول قضايا متفرقة وغير منظمة بوضوح وإحكام حول محور محدد. وخلافا لما أعلنه هاليبر في المقدمة، يلتف حول موضوعاته باستعراضه مقارنات شتى (بين دريدا وليفيناس، بين اسبينوزا وليفيناس، أركون ودريدا، أركون وفوكو، أركون وباسكال...) واسترساله في عرض مفاهيم ومقاربات متعددة (كلود ليفي ستروس، أوليفييه روا، رودلف بولتمان، ...)، كما أن التحليل النقدي الذي ادّعى الباحث إنجازه يتوارى لصالح أسلوب توثيقي يطغى عليه الاستعمال المسترسل لنصوص وأقوال أركون التي تحتل مساحة كبيرة من متن الكتاب. غير أننا سنعود لاحقا لواحدة من المقارنات الطريفة لاستجلائها أكثر واختبارها في ضوء موقفنا عن دور وموقع المشروع الأركوني في مسألة الإصلاح الديني[4].

– **مقاربة موضوعاتية (Thématique):** يتعلق الأمر هنا بجملة من الأبحاث والكتابات التي سلكت مسلكا يجتزئ موضوعة ما من جملة القضايا والموضوعات التي تؤلف نسيج الفكر الأركوني، وتمنحها أهمية محورية من جهة مكانتها وموقعها في المنجز الأركوني. ما يجعلنا أمام دعاوى مختلفة يزعم أصحابها أن كل واحد منهم قد وضع يده على بؤرة التفكير الأركوني. في هذا الإطار، نجد بحثا بعنوان

---

[1]- مصطفى الحسن، **" الدين، النص، الحقيقة: قراءة تحليلية في فكر محمد أركون**، الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت، ط 1، 2012

[2]- مصطفى الحسن، المرجع نفسه، ص 10

[3]- رون هاليبر، **العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار، الجهود الفكرية والفلسفية عند محمد أركون** ترجمة جمال شحيد، الاهالي، دمشق، ط 1، 2001.

[4]- يتعلق الأمر بمقارنة أجراها هاليبر بين كل من محمد أركون وعبد السلام ياسين، حيث ذهب إلى وجود تشابهات وتماثلات بينهما. أنظر تفاصيل المقارنة : رون هاليبر، المرجع السابق، ص ص: 119-139

"الظاهرة القرآنية عند محمد أركون"[1] خصه صاحبه لمسألة النص القرآني بالنظر إلى المكانة التي يشغلها موضوع الظاهرة القرآنية في مشروع نقد العقل الإسلامي. بغض النظر عن الفصل الأول الذي خصه للتعريف بالمشروع الأركوني، اختص الفصل الثاني ببيان المكونات والعناصر المشكِّلة للإطار النظري والمنهجي للقراءة الأركونية للقرآن، مبتدئا بالحديث في دلالة مفهوم الظاهرة القرآنية[2]، ومفاهيم الأسطورة والتاريخية في علاقتها بقضية أسباب النزول، ومفهوم الإعجاز في علاقته بمفهوم الغريب والمدهش. في حين اختص الجزء الثاني ببسط الحديث عن النماذج التطبيقية التي اقترحها لبعض الآيات والسور.

ضمن خانة المقاربة الموضوعاتية كذلك، ثمة دراسة أخرى بعنوان "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون"[3]. وقد اختار الباحث الاشتغال على مشروع أركون من زاوية هاتين القضيتين على اعتبار أنهما "تقعان في جوهر مشروعه النقدي (...) وتشقان فكره من البداية إلى النهاية"[4].

هذا، وقد تناولت دراسة حديثة أخرى منظومة أركون الفكرية من زاوية مفهوم المخيال[5]. اهتمت الدراسة بإبراز أهمية المخيال ووظائفه ومكوناته بوصفه بعدا محايثا للثقافة الإسلامية وبحث عوامل نشأته والمجالات التي ينعكس فيها حضوره واستراتيجيات تمفصله بالفكر الإسلامي في مستويات ثلاث، الدين والمجتمع والتاريخ.

إذا كانت ميزة هذه القراءات هي تركيزها على تحليل موضوع الدراسة والإفاضة في استقصاء عناصره، ما يجعلها في الغالب بمنأى عن التسرع والبتر الذي نجده في الأبحاث التي أدرجناها في خانة المنهج الوصفي، فإن المتأمل لهذه الدراسات لا يلبث أن يخرج باستنتاج واضح عن قصور هذا المسلك في فهم مجامع مشروع فكري يتحرك على أرضيات معرفية متشعبة ويظل يتشكل ويتخلّق باستمرار، ولا يقف على منهجية قارة وسكونية. وإذا كانت هذه الأعمال – وهي في الأصل رسائل وأبحاث جامعية – تفيدنا في امتلاك مادة منظمة في حدود مجال اشتغالها، وهو الأمر الذي يظل جديرا بالتثمين، إلا أنها لا تراعي التداخل والتمفصل الثاوي في قلب شبكة المفاهيم الأركونية وزخمها الدلالي

---

[1]- أحمد بوعود، **الظاهرة القرانية عند محمد أركون، تحليل ونقد**، منشورات الزمن، البيضاء ط 1، 2010.

[2]- رغم أنه لم يتوقف بما فيه الكفاية عند الدلالات والأبعاد المعرفية التي تثيرها هذه التسمية وللتمييزات المفهومية بين كل من مصطلح الوحي والمصحف، اختار الباحث بدل ذلك موقفا دفاعيا في قضية مصحف عبد الله ابن مسعود، أنظر المرجع نفسه، ص ص 94-99

[3]- كيحل مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف- الجزائر ودار الامان- الرباط- ط 1، 2011

[4]- نفسه، ص

[5]- أنظر، محمد الشبة، **مفهوم المخيال عند محمد أركون**، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، ط 1، 2014

والصلات الاستلزامية التي تجعل تلك المفاهيم يستدعي بعضها الآخر ضمن بنية متشعبة. فمثل هذا المشروع النقدي يستعصي على الاختزال إلى مفهوم أو عنصر نظري واحد.

– **مقاربة نقدية تحليلية:** يتعلق الأمر بدراسات نقدية جادة قامت بسبر أغوار الفكر الأركوني وحاولت أن تراعي نموه وتطوره وتمفصلاته واستطاعت تقويم حدوده والاشتباك معه معرفيا ولم تتوقف عند المقصد الوصفي الذي يكتفي بعرض مضامينه وحسب. وقد أمكننا في هذا الإطار رصد جملة من النماذج التي تستجيب لمواصفات التحليل النقدي، نبدأها من كتاب "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"[1] للباحث التونسي مختار الفجاري. سعى الباحث إلى تحليل الخصوصية المعرفية لمشروع نقد العقل الإسلامي ضمن الحركة النقدية العربية الحديثة وإضافته النوعية منظورا اليها من ثلاثة جوانب، نظرية وإجرائية ومصطلحية. نظريا، ينطلق مشروع أركون بحسب الفجاري من أرضية إناسية شاملة تتناول الظاهرة الدينية من مختلف وجوهها الإناسية العامة مثل الوجه اللغوي والاجتماعي والنفسي والثقافي والاخلاقي واللاهوتي، "فخالف بذلك الاستشراق وخاصة في مستوى رؤيته العقلانية المركزية والتاريخية الخطية"[2].

حسب الفجاري، تتحدد الرؤية النقدية التي يبتغي أركون ممارستها على العقل الإسلامي ضمن المنظور الكانطي، وقوامه كما هو معلوم نقد الآليات المنتجة للفكر. اصطلاحيا، أثمر هذا التداخل بين المنظور الأنثروبولوجي والمنهجية الكانطية عُدة مفاهيمية واصطلاحية ثرية تنتمي إلى مرجعيات معرفية متعددة. بيد أن تنويه الباحث بهذه السمات لم يَحُل دون صياغة استنتاجات نقدية ضَمّنها في نهاية بعض الفصول. ففيما حظيت الخلفية النقدية الكانطية بإشادة الباحث وبأهميتها في "نقل الفكر الإسلامي إلى مجال معرفي جديد وعلى أصول معرفية جديدة"[3] فإن مؤاخذاته همت بالأساس الجانب المنهجي والاصطلاحي. فمنهجية الإسلاميات التطبيقية في نظر الفجاري تبقى وفية للأغراض الاستشراقية أو هي مجرد تهذيب لها، وقد تتلبس بها وظائف إيديولوجية؛ كما أن المنهجية التعددية لم تسْلم من الوقوع في التضارب المعرفي وهي تدمج بين مناهج تنتمي لخلفيات فلسفية متباينة، وهو ما بدا للباحث في التجاء

[1]- مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
[2]- المرجع نفسه، ص 178
[3]- المرجع نفسه، ص 166

أركون إلى الجمع بين هابرماس وميشال فوكو[1]. كما وقف عند ما اعتبره إهمالا لتيارات ومكونات أخرى من برنامج نقد العقل الإسلامي كالتصوف أو تجاهله لابن خلدون في مقابل التركيز على الطبري لإثبات لا تاريخية الفكر الإسلامي؛ فضلا عن مؤاخذات أخرى تتعلق بإسقاط الأدوات والمفاهيم التحليلية المستقاة من معارف علمية متنوعة ومدى تحقق شرط الملاءمة والتأصيل في توظيفها. عموما، فقد باتت هذه الملاحظات النقدية تتكرر بحرفها بين الباحثين مع تنوع في الأمثلة. غير أننا لا نميل إلى ما ذهب إليه الفجاري عندما يؤاخذ على أركون في مفهومه للعقل أنه جعل منه إشكالية ثقافية وأسقط من اهتمامه نظرية العقل في الفكر الفلسفي القديم، وبالتالي "فقد أخطأ منهجيا ومعرفيا من حيث أصاب فلاسفة الإسلام القدامى"[2]، كونه "لم يقدم لنا نظرية إسلامية مستقلة عن العقل"[3]. فموقع أركون كمؤرخ للفكر الإسلامي وطبيعة اهتماماته النقدية المعلنة والموجهة نحو نقد آليات وبنى الثقافة الإسلامية وأنظمتها المعرفية لا تُلزِمه بما يطالبه به الفجاري، ولا يستوجب منه بالضرورة التنظير– من موقع الفيلسوف– لعقل إسلامي خالص على شاكلة ما نجد عند طه عبد الرحمان. بل إن الاشتغال ببناء نظرية مثل هذه لا يخدم جوهر قضية الإصلاح الذي يريده أركون للفكر الإسلامي، وهو كما عبر عنه الباحث نفسه بلسانه "حمل الفكر الإسلامي إلى مجال معرفي جديد (...) إنه تغيير جذري للفضاء المعرفي الذي يؤسسه، ذلك أن الانتقال من مجال معرفي أصولي إلى آخر هو الثورة المنشودة لتغيير أي فكر من مجال مهترئ إلى مجال جديد. وإذا أصيبت مقومات الفكر بالقَدَامة، فالحل يصبح حينئذ هو نقل هذا الفكر إلى فضاء جديد وعلى أصول معرفية جديدة. وهذا ما قام به أركون بالنسبة للفكر الإسلامي"[4]. وفي موضع آخر نقرأ له:" إن أركون يقدم الأدلة الكافية ليحمل الفكر الإسلامي إلى مجال معرفي جديد يستطيع من خلاله هذا الفكر أن يزاحم الفكر الديني العالمي الأكثر تقدما"[5]. في ثنايا هذه الفقرات وأخرى، نجد أن الفجاري مع ذلك استطاع القبض على القضية الأساس في المشروع الأركوني وجوهره كخطاب إصلاحي؛ فهو مشروع إصلاح للفكر الديني الإسلامي "في علاقته بغيره من الأديان ومن حيث علاقته بذاته في نفس الوقت"[6]. في علاقته بالأديان الأخرى، تكمن أهميته في "ما حققه من دعوة إلى

---

[1]- يوضح الفجاري هذا التناقض بقوله: " لقد كان بالنسبة للأول – يقصد هابرماس- يرضي الضمير الإسلامي عندما حافظ على محسوسية الحقيقة، ولكنه وقع في الوقت نفسه في تضارب معرفي مع فوكو حين راح يريح الضمير العلمي في الغرب"، المرجع نفسه، ص 63.

[2]- نفسه، ص 111.

[3]- نفسه

[4]- نفسه، ص 166.

[5]- نفسه، ص 182

[6]- نفسه.

تقارب الأديان وخاصة أديان المتوسط من أجل مصلحة الإنسان"[1]. أما في علاقته بذاته، فتكمن أهميته في "الغوص في ما يوحّد الثقافة الإسلامية من دون الاكتفاء بالنظر في مستوى بنيتها السطحية"[2].

إذا كانت دراسة الفجاري نموذجا للقراءة التحليلية الواعية بمشروع أركون وتمفصلاته الداخلية وأفقه الإصلاحي، فإن الباحثة اللبنانية نايلة أبي ناذر تطالعنا بدراسة اتخذت من المقارنة وسيلتها في مقاربة مشروع أركون. ففي كتابها "التراث والمنهج بين أركون والجابري "[3]، خصصت الباحثة قسمين منفصلين لعرض وتحليل معالم ومقومات المنهج وخصائصه بين أركون والجابري على التوالي. لكن بؤرة عملها جاءت في القسم الثالث حيث تعقد مقارنة وافية لجوانب الاختلاف بين منهج الجابري ومنهج أركون. ففي حين يتميز منهج الجابري بالاستقرار وتبدو خطوطه العريضة ثابتة ومرسومة سلفا، فإن منهج أركون متحرك ومتشعب ولا يزال يبحث عن نفسه، ومقوماتُه لا زالت تتبلور تباعا وتستمر في التشكل والتطور والاتساع[4]. وتبرز آثار هذا الاختلاف على مستوى شكل النتائج، إذ لا يمكن للمرء هنا إلا أن يلاحظ أن "النتائج جاءت محددة وواضحة المعالم قبل الشروع بالنقد لدى الجابري؛ بينما تبقى ملتبسة ومستورة لدى أركون، نستشفها تباعا مع تقدم البحث وتطور مراحله"[5]. من حيث الأدوات، وبينما يتبنى الجابري المنهج الإبستيمولوجي بغية التمكن من تفكيك بنى العقل العربي والكشف عن مكوناته، ولم يشأ الدخول في مضمار العلوم الإنسانية التي لم تحصر عملها في العقل والعقلانية فقط[6]؛ فضّل أركون الاستفادة إلى أبعد الحدود من مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع واللغة وخصوصا الأنثروبولوجيا والسيميائيات واللسانيات. أما من حيث الموضوع، فقد رصدت الباحثة الفرق بين مجال المشروعين، مبرزة أن أركون لم يضع حدودا تؤطر مجال عمله ، فكل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي شفهيا كان أو كتابيا، دينيا أو فلسفيا يجب التوقف عنده والبحث في أسسه مع الانتباه خاصة إلى المسكوت عنه واللامفكر فيه؛ هذا في حين يتحدد مجال مشروع الجابري بالثقافة العالِمة وبالعقل العربي وحده بمنتجاته البيانية والبرهانية والعرفانية. هكذا، فإن "أركون والجابري توجها نحو التراث بحثا، وحفرا وتفكيكا، لكن من موقعين مختلفين، وبأدوات متباينة. لذلك فما يراه أركون ضروريا وأساسا، إذ لا يجوز البدء بأي مشروع قبل إنجازه – كنقد الفكر الديني على وجه التحديد– لا يجد الجابري نفسه ملزما به، ويقصيه من

---

[1]- نفسه، ص 181

[2]- نفسه.

[3]- نايلة أبي ناذر، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2008

[4]- نايلة أبي ناذر، المرجع نفسه، ص 23-24

[5]- نفسه، ص 24

[6]- نفسه، ص 25

دائرة اشتغاله، مكتفيا بالجانب المعرفي"[1]. وعموما استطاعت الباحثة تقديم تحليل متكامل عن مشروع أركون وخصوصياته المعرفية والمنهجية.

ضمن المنحى التحليلي النقدي دائما، تندرج أطروحة الباحثة الألمانية وأستاذة الدراسات الإسلامية أرزولا غونتر Ursula Gunther بعنوان "محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي"[2]. في ظل تعذر اطلاعنا على هذه الدراسة المنجزة بالألمانية، استعنّا بمقالة علمية للباحثة ضمّنتها أهم عناصر أطروحتها والخلاصات والنتائج التي توصلت إليها[3]. لا يسع القارئ إلا أن يلمس معالم دراسة جادة ومتميزة اختبرت عمقَ فكرِ أركون وتمكنت من فهم استراتيجيته.

يمثل أركون في نظر الباحثة "واحدا من أبرز المفكرين المعاصرين في حقل الدراسات الإسلامية وأكثرهم طليعية"[4]، كونه "يتحرك خارج الإطار المنهجي الذي ظل حكرا على هذا الحقل، إذ سعى إلى تغيير جذري لباراديغم هذه الدراسات وذلك باستدعائه استراتيجيات مضادة تخرج عن النظام الرمزي والدلالي الذي ظل يحيط بطريقة دراسة الإسلام"[5]. هذا القول لم يمنع الباحثة من ملاحظة غياب التنسيق الكافي بين المصطلحات لدى الرجل بسبب الطريقة التي يطوِّر بها مصطلحاته، والتي تؤدي إلى اتساع مقارباته عرضيا بشكل موسع داخل مستوى نظري لا يمكّن القارئ من فهمها في سياقها المستعارة له[6]. ولذلك تكمن إحدى أبرز نقاط قوة الباحثة في اشتغالها على إعادة صياغة وتركيب نسيج المصطلحات الأركونية[7] ووضعها في خطاطات نسقية منظمة توضح حركيتها وتمفصلاتها وعلاقاتها. وفي هذا الإطار كذلك، اشتغلت الباحثة على تتبع كتابات أركون في تسلسلها الكرونولوجي وعلى رصد تطور وتنامي موضوعاته ومقارباته ومستويات التحليل لديه. تنتهي الباحثة إلى أن المهام الفكرية في مشروع أركون تنتظم ضمن مستويين[8]: مستوى الفحص التاريخي ويعنى بتفكيك معطى الأرثوذكسية وتضميناتها في الفكر الإسلامي، وهو مستوى يستدعي نقدا إبستيمولوجيا يشتغل أولا على الظاهرة القرآنية من زاوية

---

[1]- نفسه

[2]- Cf. Ursula Gunther, ***Mohamed Arkoun: Ein moderner Kritiker der islamischen vernunft***, Würzburg, Ergon - Verlag, 2004.

[3]- يتعلق الأمر بالمقالة التالية:

Ursula Günter, ***Mohamed Arkoun: Towards a radical rethinking of Islamic thought.*** In: Suha Taji-Farouki (ed.). 2004. **Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an**. Oxford, New York: Oxford University Press. 125-167.

[4] - Ibid, p 125

[5] - Ibidem

[6] - Ibid, p 126

[7]- انظر تفاصيل أكثر بالخطاطة ص 140 من المقالة.

[8] - Ibid, pp 138-151

النقد التاريخي والتحليل اللساني والسيميائي. ولأن الفكر الإسلامي جزء من العقل الديني وأحد تمظهرات ظاهرة الأرثوذكسية بشكل عام، حيث يصبح العقل في خدمة الحقيقة الدينية، فإن الحاجة ماسة إلى مهام تحليلية من مستوى "الميتا"[1]، وهي مهام أنثروبولوجية وفلسفية أكثر منها تطبيقية (سيميائية أو لسانية أو تاريخية). هنا، يتطلع مشروع أركون حسب الباحثة إلى مقاربة الظاهرة الدينية، انطلاقا من مسألة المعنى، مقاربة أنطولوجية تعكس نوعا من فلسفة اللاهوت[2]. عموما استطاعت أرزولا غونتر تحقيق قول علمي جامع حول فكر أركون، وتبدو هذه الدراسة في تقييمها الأخير لأركون كفيلسوف للظاهرة الدينية ملهمة لنا في الطرح الذي نحن مقدمون عليه بعد إتمام هذا الجرد.

بين أيدينا كذلك دراسة أخرى بعنوان *(Over-coming trdition and modernity :The search of Islamic authenticity)* [3] للأمريكي Robert D. Lee أستاذ العلوم السياسية بمعهد كولورادو. يرِد الحديث عن أركون ضمن سياق تحليلي مقارِن يضم أسماء فكرية عربية وإسلامية أخرى، يتعلق الأمر بكل من محمد إقبال وسيد قطب وعلي شريعتي. لعله من غير المعتاد بل من المفاجئ أن يَرِد إسم أركون وقطب مثلا في سياق بينهما. ما يبرر ذلك عند الباحث هو الأطروحة العامة التي يتأسس عليها الكتاب، والتي يتموقع بموجبها هاؤلاء ضمن خط نقدي مزدوج إزاء مشكلة التقليد الذي يسم الواقع الإسلامي من جهة، كما يسائل في الوقت نفسه تجربة الحداثة الغربية في أسسها الفلسفية وظواهرها. هذا الموقف النقدي المزدوج يشكل– حسب الباحث– القاسم الفكري المشترك بين الرباعي الفكري: إقبال وشريعتي وقطب وأركون. على أن مفهوم الأصالة لا يعكس "توجها نحو مقاومة الحداثة باسم التراث"[4] ولا "نزوعا إلى وقف زحف الحداثة وتكريس الصورة التقليدية التي اقترنت بها مجتمعاتهم طويلا. بل هي بالأحرى تريد ترويض الحداثة بما يجعلها أقل تعسفا وأقل شرا وقسوة، وأكثر تفهما، وبالخصوص، قادرة على إنتاج أنماط حياة بشرية تعترف بما هو روحي كما تستجيب لما هو مادي"[5]. إنهم يواجهون القضية ذاتها: البحث عن إمكانية تسمح للمسلم بتجذير وجوده وبإعادة اكتشاف الذات

---

[1] - Ibid, p 133.
[2] - Ibid, p 143.
[3]- Cf. Robert D. Lee, ***Over-coming tradition and modernity: The search of Islamic Authenticity,*** Westview Press, Colorado, 1997.
[4] - Ibid, p 5
[5] - R. D Lee: « The cry for authenticity does not usually reflect a wish to halt the spread of modernity and restore a traditional society that disappeared long ago. Rather, it wants the tiger tamed; it seeks a modernity rendered less arbitrary, less vicious, more comprehensible, and above all, more productive of lifestyles people would recognize as spiritually as well as materially satisfying ». Ibid, p 7

ضمن وضع بشري لم يعد فيه العقل وحده ولا الإيمان المجرد دليلا ومرشدا كافيا. يقترن مفهوم الأصالة هنا بدلالة أنطولوجية تشي بنفحات هيدغيرية[1]. وبالفعل، نجد الباحث يستحضر أسماء كلا من روسو ونيتشه وهايدغر وسارتر[2]، من منطلق أن الصرخة النقدية لهاؤلاء اتجاه الحداثة الأروبية ومآلاتها مع محاولة استعادة المعين الإغريقي القديم في الآن نفسه، تجعلهم في موقع يصلح مقياسا لفهم المسافة النقدية التي تفصل إقبال وشريعتي وقطب وأركون عن واقع الحداثة الغربية وعن الموروث الفكري والديني في تاريخ الاسلام في الوقت نفسه.

من هذا المنظور، يتحدد أركون باعتباره "أحد أعمدة فكرة الأصالة ودعاتها"[3]، وهي "دعوة تنشأ من رفض التقليد والحداثة، الأول بما هو شرعنة للموروث القديم والحداثة منظورا إليها كاعتقاد في الحقيقة العقلانية والعلمانية"[4]. تموقعُ أركون على هذا النحو يقربه من سيد قطب حسب الباحث، فـ"كلاهما يتلمس بداية جديدة"[5]؛ لكن يفترقان في مقدمات ومستلزمات التأسيس: فمشروع أركون بمثابة "مسح للطاولة يروم إعادة بناء التاريخ"[6]، ينفرد بالانطلاق من نقطة بداية أنثروبولوجية ويستلهم المعرفة الإنسانية، في حين ينطلق سيد قطب من الإقرار بحقائق الوحي الإيمانية. إن الأصالة في فكر أركون لا تعني "نوعا من التماهي السلبي مع الذات ورفض الآخر ولا ترتبط بإيديولوجيا كفاحية"[7]، بقدر ما هي جهد فكري يقترح المصالحة بين التراث والعلوم الاجتماعية، بحيث يكف التراث عن ادعاء احتكار الحقيقة فيما تشتغل العلوم الاجتماعية على التراث من خلال أحكام وشروط علمية مؤسسة على الاحترام المعرفي لموضوعها[8]. وقد انتهى الباحث إلى تثمين مشروع أركون من هذه الناحية والإقرار بجاذبيته[9].

يندرج ضمن المقاربة التحليلية كذلك الكتاب الجماعي "محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان"[10]، وهو حلقة نقاشية لامست بالنقد والتحليل جوانب مختلفة من فكر أركون. تميزت مقالة رضوان السيد – الباحث اللبناني وأستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية– بإثارة ملاحظة وجيهة حول منهجية أركون في التعامل مع المصادر الإسلامية، فهو بهذا الصدد أقل المفكرين العرب اعتمادا على نصوص

---

[1] - R. Lee: «Arkoun aspires to authenticity defines as a "sentiment of being"» p 145
[2] - Ibid, p18- 20; p 169.
[3] - R. Lee: « Arkoun is himself an exponent of Islamic authenticity» Ibid, p 143.
[4] - Ibid,p 160.
[5] - Ibid, p 161.
[6] - Ibidem.
[7] -Ibid, p168
[8] - Ibid, p169.
[9] -R. D. LEE: « As a social scientist, I share with Arkoun a distaste for such choice and am compelled, therefore, to empathise with his endeavor" p 169.
[10]- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

ومصادر التراث الإسلامي حسب رضوان السيد، "وإنما استخدم أطروحات حديثة ومعاصرة من قراءاته في الإبستيمولوجيا وفلسفة التاريخ والأنثروبولوجيا وفلسفة الدين واللاهوت. وما ذكر بعض الأصول التراثية إلا من أجل الاستشهاد والتدليل على تلك الأطروحات، من مثل قراءته لبعض السور القرآنية، ونقده لبعض المفسرين، وقراءته لرسالة الشافعي، باعتباره مؤسس الارثوذكسية السنية"[1]. كما يستوقفنا في هذه المقالة ذلك التحول الذي أشار إليه رضوان السيد في اهتمامات أركون ومشاغله حينما يقول: "ثم اجتاحته بعد التسعينات إرادة قوية في الإصلاح والنهوض. وقد استخدم من أجل تحقيق هدفيه التحريري والتحرري (وهما متلازمان) عُدة معرفية هائلة من منتجات الثورات العلمية الحديثة في الدراسات الإنسانية"[2]. إننا نلتقط في هذه الفقرة إشارة مهمة لنا لها صلة بالمبنى الذي أقمنا عليه جزءا من هذه الرسالة. فالذي نذهب إليه بدورنا أن **أركون يفصح عن وجه فكري مغاير بعد التسعينيات يكاد يقترب من صورة فيلسوف للدين أكثر منه دارس إسلاميات متخصص، وهي الصورة التي اقترن بها قبل التسعينيات والتي طغت على تلقي الدارسين لمنجزه ومشروعه الفكري.** فمسعانا إذن ينصب على إضاءة هذا البعد الفلسفي الذي يحتجب خلف البروفايل الرئيس والمهمين. ثم إن استعمال رضوان السيد لعبارة "إصلاح" يلتقي مع اختيارنا الذي بررناه في المقدمة عندما ذهبنا إلى القول بأن أركون بات أقرب إلى مصلح ديني إذا قبلنا الدلالة الجديدة لمقولة إصلاح ودفعنا بها خارج حدود الوعي النهضوي الذي نشأت فيه إبان القرن التاسع عشر؛ وستكون هذه الدعوى محل إثبات في الباب الرابع.

أخيرا، يجد القارئ ضمن الكتاب الجماعي " قراءات في مشروع محمد أركون الفكري"[3] مادة تحليلية ونقدية ساهمت في إلقاء بعض الضوء على مشاغل أركون واستقصائ أبعادها. والكتاب هو في الأصل ندوة فكرية تكريمية بحضور أركون، ويضم –إضافة لتقديم الندوة– ثمان مقالات تحليلية طرقت موضوعات متنوعة من مشروع الرجل من حيث منهجه وبرنامجه وأغراضه[4].

---

[1]- رضوان السيد، **المصادر الإسلامية في دراسات محمد أركون: المشروع وطرائق التعامل والنتائج**، بحث منشور ضمن الكتاب الجماعي: **محمد أركون الباحث والمفكر والإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2010، ص 35.

[2]- نفسه.

[3]- **قراءات في مشروع محمد أركون الفكري**، (ندوة فكرية): عبد الإله بلقزيز، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب – شعبة الفلسفة الدار البيضاء. 27 ماي 2010. منشورات منتدى المعارف، بيروت ، ط 1، 2011.

[4]- أصحاب المداخلات هم: عبد المجيد خليقي، عبد العالي معزوز، محمد الغيلاني، محمد الأندلسي، عبد اللطيف فتح الدين، محمد الشيخ، توفيق رشد، عبد المجيد الجهاد.

هذا، ولا تفوتنا الإشارة إلى أن فكر أركون شكل موضوع أطروحات جامعية ومثار اهتمام باحثين من الشرق والغرب[1]، مع بون كبير في منهج الدراسة وجديتها وطبيعة الدوافع التي حكمت الباحثين بين دوافع أكاديمية تلتزم بالبحث الموضوعي الرصين، وأخرى تحكمها دوافع سجالية وأحكام رافضة للمشروع رغم ما تتدثر به من لبوس أكاديمي[2].

– **كتابات سجالية:** ثمة بعض الدراسات التي تحققت بأدوات التحليل النقدي الجدي في قراءتها لفكر أركون، لكنها ظلت موجهة بأغراض سجالية أكثر منها معرفية وموضوعية. يقدِّم كتاب "العقل بين التاريخ والوحي، العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون"[3] للباحث التونسي محمد المزوغي نموذجا صارخا لهذا المنحى. يرى المزوغي أن الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون ليست أكثر من "مشروع إصلاحي يكتنفه الغموض والالتباس ويحمل في ذاته بذور الانقسام والتفتت"[4]. ذلك أن المشروع الأركوني –حسب المزوغي– يعلن من جهة أولى انتماءه للحداثة وتبنيه أهدافا علمية ونقدية تتطلع إلى نقد القراءة التقليدية للنص الديني، لكنه من جهة أخرى لا ينطوي على رفض جذري مطلق للنص الديني والظاهرة الدينية؛ وهنا نقطة اعتراض المزوغي المحورية. هذا علاوة على استنكاره الشديد لموقف أركون المتحفظ من مقولات العقل العلمي التنويري ومناهجه الوضعية. لذلك، يقف أركون –حسب المزوغي دائما– في وضعية تتأرجح بين العقلانية والدين، "وضعية لا تود أن تقطع نهائيا مع ظاهرة الحداثة وبالمثل لا ترغب في إقصاء الماضي وتهميش النصوص المقدسة"[5]، أو بتعبير آخر "منازعة الدين وشطبه من مجال الفعاليات البشرية كما يفعل المستشرقون"[6].

تنطوي هذه الوضعية حسب المزوغي على مآزق نظرية وعملية خطيرة على العقل والدين معا. نظريا، يرى أن "النهج التوفيقي" لأركون أدى إلى وقوعه في التناقض بين الأغراض النقدية المعلنة والنتائج المستخلصة. ليس ذلك وحسب، بل إن توفيقيته أدت به إلى نسف أغراضه العلمية والنقدية لتحل

---

[1]- نذكر منها:
- Suadi Putro, ***Mohamed Arkoun : tentation Islam & modernitas***. Jakarta, 1998
- Ron Haliber & P.S van koningsveld, ***Islam en humanisme: De Wereld van Mohamed Arkoun,*** 1991.

[2]- أنظر مثلا: خالد بن عبد العزيز السيف، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط 1، 2010. والكتاب في الأصل هو رسالة دكتوراه لصاحبها وهو أستاذ بقسم العقيدة بجامعة أم القرى، السعودية.

[3]- محمد المزوغي، **العقل بين التاريخ والوحي، العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ط 1، 2007.

[4]- محمد المزوغي، المرجع نفسه، ص 5

[5]- المزوغي، نفسه، ص 6

[6]- نفسه، ص 31

محلها المقاصد العقائدية الإيمانية أو توارت خلفها. والحاصل أن مشروع الإسلاميات التطبيقية استحال في نظر المزوغي إلى "مشروع إيماني بحت، ولا يتعدى دائرة العقل الديني"[1]. عمليا، يرى المزوغي أن أركون رجع إلى "أحضان الفكر الذي كان ينوي الخروج منه"[2] بعد أن "فرط في العقل العلمي والتاريخ الوضعي"[3] و"فسح المجال للإيمان واللاعقل"[4]. وفي الوقت الذي "كان عليه أن يختار: إما الإيمان الصرف أو العلم"[5] اختار أركون موقعا متذبذبا: "فلا هو مؤمن مع المؤمنين ولا هو كافر مع الكافرين"[6]. وخلافا للمفكرين العرب المحدثين و"أغلبهم ذوي توجهات فكرية تنويرية ولا يخفون منحاهم العلماني"، يرى المزوغي أن مشروع أركون يلتقي ومشروع طه عبد الرحمان في معاداة العقلانية[7]. وفي موضع آخر، ليس أركون في نظره أكثر من "لاهوتي حالم، ومجرد مصلح إسلاموي يكرر تقريبا نفس أطروحات رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر"[8]. لا بل إنه وخلافا للعقل التنويري المنسجم مع مبادئه العلمية وخياراته المادية، فإن عقل أركون "عقل مازال يعتقد في الروحانيات والرموز والأساطير وحتى السحر والشعوذة – كذا–"[9]. عمليا كذلك، يرى المزوغي أن نقد أركون للمنهجية للاستشراقية يتماهى مع "إدانة الحركات الأصولية للبحوث الفيلولوجية التاريخية"[10]. بل إنه برفضه هذا "أوغل في تجذير ذاك المنحى الإسلاموي وأوغل في دعمه بطريقة أو بأخرى"[11]؛ أمر يرجع بحسب المزوغي إلى كون الرجل "مازال يرزح تحت سلطة القناعات الدينية"[12]. والحاصل إذن أن مشروع أركون "منبطح على أرضية إيمانية" و"لامحيد عن القول بأن الرجل مازال يدور في حقل الدين وهو في نهاية المطاف مفكر مؤمن لا يزيد عن المؤمنين إلا في غموض مصطلحاته وولعه الشديد بالعلوم الإنسانية"[13].

---

[1]- نفسه، ص 300
[2]- نفسه، ص 7
[3]- نفسه، ص 6
[4]- نفسه، ص 8
[5]- نفسه، ص 99
[6]- نفسه، ص 117
[7]- نفسه ص 67
[8]- نفسه ص 114
[9]- نفسه، ص 113
[10]- نفسه، ص 297
[11]- نفسه.
[12]- نفسه.
[13]- نفسه ص 313

تلك عينة ضئيلة حاولنا من خلالها توثيق نبرة السجال التي طغت على الكتاب من بدايته إلى نهايته[1]؛ أما أطروحة العدمية النظرية فتتلخص خطوطها العريضة في النقد الذي وجهه المزوغي لاستمداد أركون من فلسفة ما بعد الحداثة واتخاذها أرضية لمشروعه[2]. هنا، يوجه المزوغي ملاحظات نقدية وجيهة في اعتقادنا، مفادها أن نزعة النسبوية المفرطة لا تفضي إلى صياغة بديل علمي وعملي في مجال الإسلاميات. كما استطاع الباحث أن يضع يده على مشكلة الكتابة عند أركون وما يطبعها من تكرارية وتشتت ومزج الهموم المعرفية بالهموم النفسية الشخصية. عموما، لا يعدم الكتاب مع ذلك فوائد نقدية جديرة بالاهتمام لولا أنها تأثرت بالنزعة السجالية التي طبعت الدراسة وبعض الاستنتاجات القيمية المتسرعة التي شوشت على مصداقيتها ووضوحها.

يحضر الحديث عن أركون في جنس آخر من الكتابات السجالية، وهي تلك التي تنبري من موقع دفاعي للتصدي للتوجهات الحديثة في قراءة النص والتراث الديني الإسلامي. فعلى الرغم من كون بعض هذه الكتابات قد أبانت عن مضامين نقدية هامة وهي تمضي في مناقشة الثغرات والحدود التي تنطوي عليها المحاولات الحديثة في قراءة وتأويل النص الديني، فإن المتأمل لمطارحاتها يسهل عليه أن يلاحظ أن الوظيفة النقدية لهذه الكتابات لا تنتمي إلى حقل النقد الإبستيمولوجي ولا تقف على أرضيته، بقدر ما هي محاكمة مؤطرة بمسلمات وخلفيات إيمانية، فتتعامل مع مناهجها وآلياتها ونتائجها باعتبارها شبهات فكرية مغرضة ومخالفات دينية شرعية تستوجب الإبطال. من هنا، تتحول الفاعلية النقدية داخل تلك الكتابات إلى فاعلية سجالية وأدبيات دفاعية هدفها الاعتراض على "المنقول" والمنافحة عن "المأصول".

يندرج في هذا الإطار كتاب "القراءة الجديدة للنص الديني"[3] للتونسي عبد المجيد عمر النجار، رئيس قسم أصول الدين في الكلية الزيتونية. ينظر المؤلف إلى مشاريع إعادة قراءة النص الديني لدى كل من نصر حامد أبو زيد وجمال البنا ومحمد سعيد العشماوي ومحمود محمد طه ومحمد شحرور وعبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي ومحمد أركون باعتبارها نوعا من "الباطنية الجديدة". ووجه الشبه بينها وبين الباطنية القديمة هو سلوكها التأويلي الذي يقوم على "التحرر من قيد النص ابتغاء التوفيق بينه وبين

---

[1]- وذلك هو ديدن المزوغي وشأنه ليس مع أركون فحسب بل أيضا مع هشام جعيط الذي خصه بنقد لاذع في كتاب سجالي آخر هو: **منطق المؤرخ، الدولة المدنية والصحوة الإسلامية**، (منشورات الجمل، 2014) ؛ لا بل إن سجاليته لم يسلم منها حتى إيمانويل كانط كما في كتاب: **عمانويل كانط الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** (دار الساقي، بيروت، 2007)

[2]- لمزيد من التفاصيل، انظر: محمد المزوغي، **نيتشه، هايدغر، فوكو. نقد وتفكيك**، دار المعرفة، تونس، 2004. وكتابه : **نقد ما بعد الحداثة"** (دار كارم الشريف، تونس 2010).

[3]- عبد المجيد عمر النجار، **القراءة الجديدة للنص الديني، عرض ونقد**، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق-سوريا، ط1، 2005

الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل. والتحرر من هذا القيد ابتغاء التوفيق بين ما يُفهم من ظاهر الألفاظ وما يقتضيه العقل المؤول"[1]. فهي إذن "نحلة جديدة في تأويل النص الديني لئن التقت مع نحل قديمة في بعض نتائج التأويل، إلا أنها انفردت عنها بمنهج خاص بها وبطرق جديدة هي أيضا"[2]. ويلخص النجار مبادئ المنهج التأويلي الجديد في التشكيك في موثوقية النص الديني والاعتقاد في الظنية المطلقة في دلالته وحاكمية الواقع على مدلول النص وإهدار التراث باعتباره فهما للنص الديني في مقابل منح الذات المطلقية في الفهم. تفضي هذه المبادئ حسب المؤلف إلى "نزع الثقة في الدين" و"نزع صفة الموضوعية عنه" و"تشريع دين جديد". وإجمالا، "إن النتيجة التي انتهت اليها القراءة الجديدة للنص الديني، والتي يمكن ان تنتهي اليها بتحكيم مبادئها وأساليبها هي أنها سينشأ عنها دين يمكن أن يسمى بأي اسم سوى اسم الدين الإسلامي"[3].

تتكرر الخطوط العريضة لهذا النمط من المطارحة تقريبا في أعمال أخرى متعددة[4] نشير منها إلى كتاب "القرآن الكريم والقراءة الجديدة، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون"[5]. لا يحتاج القارئ إلى كبير عناء ليلفي نبرات السجال أمامه منذ مطلع الكتاب[6]. كرس المؤلف جهده الأساس للرد على أطروحة أركون حول تاريخية القرآن، لكن مطارحته لم تتجاوز تكرار ما تقرر في المباحث القرآنية الكلاسيكية (علم التنزيل، الناسخ والمنسوخ، علم القراءات). كما توقف لتقييم حدود الأمثلة التطبيقية خاصة القراءة الألسنية لسورة الفاتحة. وبعد جملة من النتائج حول ضعف علمية أبحاث أركون وتضارب

---

[1]- المرجع نفسه، ص 11

[2]- المرجع نفسه، ص 16

[3]- المرجع نفسه، ص 158.

[4]- منها على سبيل المثال:

- منى محمد بهي الدين الشافعي، **التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: عرض ونقد**، دار اليسر، القاهرة، ط1، 1429هـ.

- جمال سلطان، **الغارة على التراث الإسلامي**. مكتبة السنة- الدار السلفية لنشر العلم، القاهرة، ط 1، 1990.

[5]- الحسن العباقي، **القرآن الكريم والقراءة الجديدة، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط 1، 2009

[6]- نقرأ في المقدمة التي كتبها عبد المجيد الصغير: "نظن أن أعمال محمد أركون لم تستطع التخلص من الطروح التبشيرية والاستشراقية القديمة، بل إنه قد أضاف إلى تلك الطروح أسلوباً استفزازياً مليئاً بالقدح والتجريح والقذف، ما ينمّ عن العجز عن تقديم البديل، مع الركون إلى التّكرار و"التبشير" بالعلوم الإنسانية والقراءة الحداثية بعيداً عن ضوابط القراءة مع الغفلة عن الخصوصيات التاريخية والفكرية، ما يجعل كل أعمال أركون عن الفكر الإسلامي نموذجاً ممتازاً للفكر الإسقاطي البعيد عن الضوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامة، خاصة إذا أدركنا طغيان النزعة النسبية لديه، والتي تكرسها الرؤية العلمانية التبسيطية للأديان" ص .11 أما على لسان المؤلف فنقرأ قوله أن أركون: " خاضع لسلطة المدارس والمذاهب الفكرية التى تتلمذ على روادها، يرى بأعينهم، ويسمع بآذانهم؛ **ولا غرابة بعد ذلك إذا انقلبت الحقائق عند عامة المسلمين إلى أوهام فى نظره وأوهام الحداثة في نظرهم الى حقائق عنده"** ص، 16والتشديد من النص. وفي بداية الفصل الأول بنطلق العباقي من مصادرة أساسية يعتبر فيها أن " عملية النقد التي عدها مشروعا إنما هي في الحقيقة – كما صرح بذلك في أكثر من موطن- إسقاط لتاريخ التراث اليهودي المسيحي على التراث الإسلامي وهذا ما لا يمكن تحقيقه من دون التسليم بتاريخية هذا التراث جملة وتفصيلا، وتجريد القرآن من كل قداسة". ص 27

أرائه، ينتهي بنا في التحليل الأخير إلى القول بأنه مشروع ينفي عن الإسلام أي خصوصية ويهدف إلى نزع القداسة عن الوحي.

– **المسوح التعريفية والكتابات المشهدية:** نأتي ختاما إلى جنس الكتابات التي تعنى بتقديم مشهد بانورامي للفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر وخرائط ومسوح شاملة لاتجاهاته وقضاياه وأعلامه، حيث يَرِد الحديث عن محمد أركون مقرونا بأسماء فكرية أخرى. وقد جرى على هذا التقليد الكثير من الباحثين شرقا وغربا. بيد أن الهدف من بعض هذه الكتابات ينحصر في أغراض تعريفية محضة، في حين تحاول كتابات أخرى، وانطلاقا من إشكالية ما، التوليف بين نماذج شخصيات فكرية داخل أطروحة ناظمة.

في مؤلف جماعي يعرِّف بتاريخ قضية التأويل في الإسلام، يقف فريد إسحاق على مساهمة محمد أركون في مقالة عنوانها: "محمد أركون: تفكيك الوحي"[1]. وكتب المستشرق الهولندي Jaques Waardenburg (1930–2015) كتابا بعنوان [2] *(Muslims as actors)* ضمّنه أبحاثا عديدة هي عصارة تجربته الأكاديمية مع حقل الدراسات الإسلامية، ويقدم فيه مسحا شاملا لمختلف قضاياها وتطوراتها ومناهجها واتجاهاتها وأعلامها. في فصله التاسع حول التوجهات العلمية الأخيرة في مجال دراسة الإسلام، يعرِّف الباحث بجهود ومقاربات خمسة من علماء الإسلاميات المعاصرين (الإيراني سيد حسين نصر، والألماني غوستاف فون غرانبوم Gustave E. Von Grunebaum والكَنَدي ولفريد كانتويل سميث Wilfred Cantewell Smith والألمانية أنيماري شيمل Annemarie Schimmel) . في حديثه عن محمد أركون ضمن اثني عشر نقطة مركزة[3]، يلفت النظر الى أهمية مقاربته ودورها في افتتاح خطوط بحث نقدية جديدة في مجال دراسة الإسلام خلافا لما درجت عليه التوجهات الاستشراقية، وخصوصا استحضاره البعد الأنثروبولوجي الذي يشكل مدخلا لتأسيس ثيولوجيا مقارنة لمسألة الوحي في الأديان التوحيدية الثلاث[4].

---

[1] - Farid Esack, ***Mohammed Arkoun : Deconstructing Revelation***, In: **Qur'an, Liberation and Pluralism, An Islamic Perspectives of Interpretations solidarity against Oppression**, Oxford, Onewoeld, 1997, PP. 68-73

[2] Jacques Waardenburg, ***Mohammed Arkoun: rethinking Islam***, in: **Muslim as factors: Islamic meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions**, Walter de Gruyter. Berlin, New York, 2007

[3] -cf, Ibid, pp : 243- 247

[4] - Ibid., p 248

دائما، وفي سياق التعريف بمسالك التفكير الجديدة في الإسلام، يأتي كتاب (*Les nouveaux penseurs de l'islam*)[1] للباحث المغربي رشيد ابن الزين. يهدف الكتاب إلى تعريف الجمهور الفرانكفوني بالصور الجديدة للفكر الإسلامي خارج المنظور السياسي والتناول الايديولوجي السائد في الغرب كما يقول المؤلف[2]. ينهض الكتاب على أطروحة تدافع على ضرورة الإنصات للأصوات الفكرية الجديدة باعتبارها الدليل على امتلاك الإسلام قدرة التجدد والإبداع خارج الصور التاريخية الجامدة التي يقترن بها في الوعي الغربي الراهن. على أن الحديث عن مفكرين جدد لا يعني ابتكار إسلام جديد من قبل هاؤلاء، بل ضرورة تجديد التفكير في الإسلام ومراجعة شروط تشكله التاريخي، الأمر الذي يستتبع إعادة تأويله في ذاته[3].

هذه النقطة استوجبت من المؤلف التمييز بين "إسلام المصلحين" وبين "الإسلام النقدي المعاصر" (الفصل الأول) الذي اتخذ من ضرورة انبثاق تأويل جديد للقرآن داخل شروط معرفية جديد نقطة انطلاقه. ضمن هذه الزاوية يتعرف القارئ على محمد أركون من خلال الفصل الثالث. منظورا إليه "كمفكر حر بامتياز من داخل الإسلام"[4]، ويستعرض المؤلف مفاتيح أركون النقدية (الاختراق، الزحزحة، التجاوز) وتطبيقاتها في دراسة النص القرآني (التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية) والدين والمجتمع (نقد الإسلام التاريخي الرسمي، مجتمعات الكتاب)[5].

إذا انتقلنا إلى بعض الكتابات الأمريكية، نجد الحديث عن محمد أركون يندرج ضمن ما اعتادت تسميته بـ"الإسلام الليبرالي" أو "الليبرالية الإسلامية". فقد جرى تقليد الباحثين الأمريكيين في الثيولوجيا والإسلاميات أو في العلوم السياسية ودراسات الشرق الأوسط على استعمال هذا المنطوق محددا لحركة نقدية إسلامية تسعى الى التوليف بين الاسلام والليبرالية من خلال ربطه بقضايا وقيم الحياة المعاصرة بناء على قاعدة إعادة تأويل النص الديني المؤسس.

---

[1] - Rachid Benzine, ***Les nouveaux penseurs de l'islam***, op. cité.
[2] - Ibid, p 28.
[3] - Ibid, p 12.
[4] - Ibid, p 95
[5] - Ibid, pp: 89- 118

في هذا الإطار، يأتي كتاب *(Liberal Islam, a sourcebook)* [1] لأستاذ السوسيولوجيا في جامعة كارولينا الشمالية شارل كورزمان Charles Kurzman والصادر سنة 1998 وهو بمثابة أنطولوجيا تعريفية شاملة تضم أكثر من ثلاثين اسما، من بينهم محمد أركون (الفصل الرابع)، باعتبارهم أهم ممثلي الإسلام الليبرالي. لكن أصل هذا المنطوق يرجع إلى أمريكي آخر هو Leonard Binder أستاذ العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا في كتابه *(Islamic Liberalism: a critique of development ideologies)* [2].

يعالج الكتاب موضوعه من زاوية العلوم السياسية، حيث يهدف إلى "دراسة العلاقة بين الليبرالية الإسلامية والليبرالية السياسية"[3] كما يقول بيندر في محاولةٍ للتأكيد على طرح مفاده أن نجاح الليبرالية السياسية في المجال العربي يتطلب بلورة نظرية ليبرالية إسلامية تستند إلى قاعدة معرفية قوية تعيد صياغة العلاقة بين الحداثة الغربية والأصالة الإسلامية. فلا إيديولوجيات التنمية التي تبنتها البرجوازيات العربية الحديثة ولا فكرة العلمانية تمكنتا من القيام بذلك. يعرض الكتاب أراء بعض المفكرين العرب (علي عبد الرازق، سيد قطب، نجيب محمود، محمد أركون، إدوار سعيد، سمير أمين، طارق البشري) عرضا ونقدا. يرى بيندر أن الخط الفكري الممتد من علي عبد الرازق إلى محمد أركون يشكل القوام النظري الذي يحتاج إليه بناء الليبرالية السياسية المجال العربي. شكل مبدأ فصل الدين عن الدولة نقطة ارتكاز تفكير عبد الرازق، فيما اتجه الجهد الفكري لأركون نحو تفكيك البنى النظرية والمفاهيمية المؤسسة للفكر السياسي الإسلامي وتمظهراتها المختلفة عبر التاريخ الاسلامي (مفهوم الولاية، مفهوم الخلافة)[4]، على اعتبار أن غياب قيم الليبرالية ليس سوى حاصل معطى الأرثوذكسية في العقل الإسلامي في كليته[5]. وهنا يكمن البعد الليبرالي لأركون في نظر بيندر. وعليه، يدعو إلى تمييز مفهوم الليبرالية كما تؤسسها وتضبطها آراء أركون عن الليبرالية البرجوازية، وهي تختلف عن ليبرالية نجيب محمود الوضعية، ولا تستعيد عقلانية تراثٍ ما (المعتزلة)[6]. ينتهي بيندر إلى أن مشروع نقد العقل

---

[1] - Charles Kurzman, ***Liberal Islam, a sourcebook***, Oxford university Press,1998

[2] - Leonard Binder, ***Islamic Liberalism: a critique of development ideologies,*** The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988.

[3] - Leonard Binder, ***Islamic Liberalism***, op cite, p 5.

[4] -cf ibid. p 166- 169

[5] - Ibid, p 162

[6] - Ibid, p 163

يمتاز محمد أركون بحذره من الدعوة إلى تراث العقلانية الاعتزالية بخلاف العديد من المفكرين العرب منذ محمد عبده .

الإسلامي عند أركون هو امتداد وتجذير لمنظور علي عبد الرازق[1] رغم النقد الموجه لمحاولة عبد الرازق من قبل أركون*.

بدوره، كتب الباحث الأمريكي – ذو الأصل الإيراني– وأستاذ الثيولوجيا بجامعة كاليفورنيا جون مرهداد أرمجاني Jon Merhdad ARMAJANI كتابا بعنوان *(Dynamic islam : Liberal muslim perspectives in a transnational age)* [2] تناول فيه بالوصف والنقد أعمال كل من فاطمة المرنيسي وليلى أحمد وفضل الرحمان ومحمد أركون. يصنف الباحث هذه الأسماء ضمن فئة "الحداثيين" (modernists) أو المسلمين الليبراليين في مقابل تيارين هما[3]: "الإحيائيون المسلمون" "(islamic-revivalists) و"التقليديون الجدد"(neotraditionalists) بما هم امتداد لجيل الإحيائيين.

على طريقة بندر، يقدم الكتاب نبذة تعريفية عن المسار الفكري للنماذج التي اختارها، مع التنبيه على القواسم والخصائص المشتركة التي توحدهم من حيث مؤهلاتهم العلمية، ومن جهة الموقف النقدي إزاء الأسس التي قام عليها الإسلام التقليدي المرتبط بالتاريخ المبكر والوسيط. هكذا، وخلافا للنزعتين الإحيائية والتراثية، يرى أرمجاني أن المنظور الليبرالي في كتابات المفكرين "الحداثيين" الأربع "يشكل بديلا تأويليا"[4] يسعى إلى إعادة تأويل الإسلام من زاوية الإيتوس المضمر في النصوص خارج التأويل الحرفي لها[5].

---

[1] - Ibid, p 169

*- ما يعيبه أركون على عبد الرازق، حسب بيندر، هو غياب معالجة ابستيمولوجية موسعة قادرة على فهم مشكلات الفكر السياسي إلى ما هو أبعد من باراديغم النهضة. فالمطلوب قراءة وتفكيك الروابط الفكرية الناظمة بين الامتدادات الراهنة لإشكالية الخلافة والولاية ضمن نظام فكري واحد.

[2] - Jon M. Armajani, ***Dynamic Islam: Liberal muslim perspectives in a transnational age***, University press of America, 2004.

[3] - Armajani: « These four intellectuals represent a strand of thought known as Islamic modernismor Islamic liberalism. Broadly speaking, three ideological groupings among Muslims include: Islamic revivalists (also known as "islamists" or " Islamic Fundamentalists"), Islamic neotraditionalists, and Islamic modernists (or Islamic liberals) ». Ibid, p 11

[4] - Armajani: « Islamic modernism (sometimes referred to as Islamic liberalism) constitutes an alternative interpretative stance to Islamic revivalism and neotraditionalism". Ibid, p 12

[5] - Armajani: « Muslim liberals do not want literal interpretation of the Quran to block Muslims from perceiving its true meaning as God's prefect revelation. They believe Muslims must seek the underlying moral purpose Of the *Quran* and *Hadith*, and that of the lives of Muhammad and early Muslims — grounding their daily conduct on that ethical thrust". Ibid, p 13

2- كيف تلقى الباحثون فكر أركون ؟

يلتبس أمر محمد أركون على الباحثين أيّما التباس، وقد هَالَنا ونحن نطالع ما بين أيدينا من الآراء حجم التضارب الذي بلغه هاؤلاء الباحثون في تقييم الموقع الفكري لأركون واستراتيجيته النقدية وأغراضه وغاياته. ولا شك أن القارئ قد عاين جزءا من صورة هذا الالتباس في العرض السابق.

نسعى في الفقرات الآتية لتصنيف مختلف أنماط التقبل التي تم من خلالها استكشاف وتلقي فكر أركون. إذا ما تجاوزنا الأحكام القيمية التي اتسمت بها فئة من الكتابات، والتي تتراوح بين موقف الإدانة والاستهجان من جهة[1] وموقف الإشادة والانبهار والتبجيل في الجهة المقابلة[2]، واتجهنا صوب الآراء والنتائج التي استخلصناها من الدراسات العلمية والأكاديمية، سنجدها تطالعنا بصور وتمثلات شديدة التضارب حول مشروع أركون.

فمن جهة اعتادت كثير من الآراء على قراءة مشروع نقد العقل الإسلامي من زاوية الارتباط بمشروع الحداثة في السياق الثقافي العربي، وهو التمثل الذي يبسط هيمنته على لفيف من الدارسين العرب لفكر أركون. فهو مشروع "يندرج في مجال العقلانية النقدية والتي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني وللتراث العربي الإسلامي ككل"[3] كما يقول أحد الباحثين. وعند آخر، هو مشروع "يدخل ضمن الصيحة الحداثية التنويرية"[4]، بل هو " قراءة حداثية حتى النخاع"[5]، أو "يتلخص في كونه **مشروع حداثة**"[6]. وقد صار من المألوف أن يأتي اسم محمد أركون مقرونا بمفكرين عرب أمثال محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم ضمن تيار يمثل حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر[7].

---

[1]- المفارقة أن مواقف الإدانة والاستهجان قد وردت على أركون من جهتين متنابذتين في الأصل، من جهة الكتابات الإسلامية الدفاعية التي قدمنا عينة منها، ومن جهة كتابات نقدية مناهضة للفكر الديني استنادا الى رؤية وضعانية للحداثة كما هو الشأن مع المزوغي.

[2]- ترجع أولى مواقف الإدانة لعبد الرحمن بدوي وصولا إلى طه عبد الرحمن، ويمثل هاشم صالح سيد موقف الإشادة والتمجيد بلا منازع. فأركون بنظره "أحد كبار محرري الروح البشرية من الانغلاقات اللاهوتية" (أنظر مقدمة المترجم لكتاب **الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 2010، ص 14) و" أكبر مفكر في تاريخ الإسلام المعاصر (مقدمة المترجم لكتاب **تحرير الوعي الإسلامي، الخروج من السياجات اللاهوتية**، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص 13) و"المحرر الأكبر للتراث الإسلامي" و"فيلسوف النزعة الانسانية" ومشروعه "ثوري انقلابي سابق لعصره" و"استخدامه للمناهج العلمية لا مثيل له". (المرجع نفسه ص 24.)

[3]- كيحل مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص 16

[4]- عبد المجيد خليقي، **قراءة النص الديني عند محمد أركون**، مرجع سابق، ص 210

[5]- المرجع نفسه، ص 209

[6]- فارح مسراحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص 10 والتشديد من الأصل.

[7]- انظر في هذا الصدد:

- كمال عبد اللطيف، **تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، بحث منشور ضمن أعمال ندوة : حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005. وأيضا في كتابه: **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار الطليعة، بيروت، 1992، الفصل الرابع، ص ص: 80-90

غير أن مشكلة هذا التمثل هي أن عناصر من داخل المتن الأركوني تند عن تحديداته، إذ تعترضه طروحات أخرى للرجل من الظاهرة الدينية ومواقفه النقدية الحادة من الحداثة الغربية وفكر الأنوار، حَمَلت بعض الباحثين إلى منازعة الرجل في انتماءه للحداثة بمعناها الأنواري المحض. من ذلك ما وقفنا عليه مع الأمريكي Robert D. Lee حيث يفاجِئُ القارئَ بأطروحة تجعل من أركون أحد أبرز دعاة فكر الأصالة الإسلامية شأنه في ذلك شأن سيد قطب، إذ توحِّدهما الإرادة المشتركة في تأسيس "بدايات جديدة" بمنآى عن ركام الموروث التاريخي الإسلامي وبمنآى عن الخيارات التي تطرحها النزعات العلموية الحديثة في الوقت نفسه. ورغم الفروق المنهجية التي تميز بين الرجلين، فإن العبرة في أن اقتران أركون بميسم الحداثة أو تيار الحداثيين يفقد بدهيته المعتادة.

أما ذروة التشكيك في انتماء المشروع الأركوني إلى أفق الحداثة فهو ما طالعناه مع محمد المزوغي. فمشروع نقد العقل الإسلامي وتحريره من الأرثوذكسية والانغلاقات اللاهوتية انقلب حسب المزوغي إلى "مشروع إيماني بحت" لا يبارح أرضية الفكر الديني أو يلتمس توفيقا بين العقلانية والدين، ما يجعله على النقيض من مبادئ عقل التنوير، إذ هو أقرب ما يكون إلى مصلح أصولي منه إلى خط المفكرين العلمانيين. بل إنه لا يعدو أن يكون مجرد "لاهوتي حالم، ومجرد مصلح إسلاموي يكرر تقريبا نفس أطروحات رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر" بتعبير المزوغي.

غير بعيد عن رأي المزوغي، يرى المستشرق الهولندي رون هاليبر أنه لفهم أعمال أركون لا بد من الانتباه إلى "التشابهات المدهشة القائمة بين هذه الأعمال وكتب الإسلاميين، وذلك رغم الفروق السياقية الكبرى بينهما، وهي فروق يضخمها أركون"[1] كما يقول هاليبر، والحال أن الكتابات الاسلامية الأصولية والكتابات الأركونية "يبقى أصلهما واحدا هو الإسلام الإصلاحي لمحمد عبده"[2]. ومعنى ذلك حسب باحث هولندي آخر أن محمد أركون مجرد "مدافع جديد عن الإسلام"[1].

- عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طَ 1، 2014. والكتاب هو الجزء الثالث من مشروع "العرب والحداثة" بعد الجزء الأول بعنوان " من الإصلاح إلى النهضة" الصادر سنة 2007 والجزء الثاني بعنوان " من النهضة إلى الحداثة" 2011 وكلاهما من منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

- محمد المصباحي، **جدلية العقل والمدينة، في الفلسفة العربية المعاصرة**، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013. كتب يقول في مقدمة الكتاب: " لكل واحد من المفكرين الستة، موضوع هذا الكتاب (محمد عزيز الحبابي، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسين مروة، ناصيف نصار)، إشكاليته الفكرية الخاصة المستقلة عن إشكالية الآخر، بأسئلتها ومفاهيمها وحلولها ورهاناتها. غير أنهم يشتركون على الأقل في الدعوة الى أمرين أساسيين هما: **العقل والتاريخ**. جميعهم يحملون همّ زرع **العقلانية والتاريخانية** في تفكير الأمة لإعادة تربيتها وإعادة قراءة تاريخها وتراثها كي تصبح قادرة على التعاطي مع الحداثة من موقع الاعتزاز بالذات، والإقدام على الفعل التاريخي الخلاق" ص 11. التشديد من النص.

- Mohammed El Ayadi, ***Mohamed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle***, in : **les penseurs maghrébins contemporains**, Ed EDDIF, Casablanca, 1993. pp. 43-71.

[1]- رون هاليبر، **العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار**، سبق ذكره، ص 121

[2]- نفسه.