



نقد الأركونية
تفكيك منهج
(نقد العقل الإسلامي)
عند محمد أركون



د. رواء محمود حسين

نقد الاركونية

تفكيك منهج (نقد العقل الإسلامي)
وتقويم مشروع (الإسلاميات التطبيقية)
عند محمد آركون

تأليف

د. رواء محمود حسين



اسم الكتاب :

نقد الآركونية

تفكيك منهج (نقد العقل
الإسلامي) وتقويم مشروع
(الإسلاميات التطبيقية)

عند محمد آركون

تأليف:

د. رواء محمود حسين

النشرة الاليكترونية الثانية

جرائن الحكمة (مدونة

اليكترونية)

[http://rawaahussain.blog
spot.com/](http://rawaahussain.blog
spot.com/)

© جميع الحقوق محفوظة

للمؤلف

سنة النشر:

1442 هـ - 2020 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَاتِّبِي هِيَ أَحْسَنُ}

[النحل: 125].



الإهداء

إلى الدكتور طه عبد الرحمن من أجل (روح الحداثة)

وباقى تفاصيل المشروع النقدي.

تنويه

نشر الكتاب اليكترونياً لأول مرة على خمسة أقسام في (الحوار المتمدن)، وكما يأتي:

1- نقد الاركونية/الحلقة الأولى، الحوار المتمدن-العدد: 6690 - 28 / 9 / 2020، على

الرابط الاتي:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=693498>

2- نقد الاركونية/الحلقة الثانية، الحوار المتمدن-العدد: 6691 - 30 / 9 / 2020، على

الرابط الاتي:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=693825>

3- نقد الاركونية/الحلقة الثالثة، الحوار المتمدن-العدد: 6692 - 1 / 10 / 2020، على

الرابط الاتي:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=693973>

4- نقد الاركونية/الحلقة الرابعة، الحوار المتمدن-العدد: 6693 - 3 / 10 / 2020، على

الرابط الاتي:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=694100>



5- نقد الاركونية/الحلقة الخامسة، الحوار المتمدن-العدد: 6694 - 4 / 10 / 2020 ،

على الرابط الاتي:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=694257>

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم:

يتضمن هذا الكتاب جدالاً مع الدكتور محمد أركون في مشروعته الذي أسماه: (نقد العقل

الإسلامي)، و(الإسلاميات التطبيقية)، ويتوزع جدالنا مع أركون على المباحث الآتية:

المبحث الأول: ناقشنا فيه مفهوم الإسلاميات التطبيقية، وأهدافها، ومنهج أركون النقدي،

ومشكل التعقيد في منهج أركون النقدي (أو) إشكالية الفلسفة الوضعية في سياق نقد العقل

الإسلامي، ومفهوم الأبستيمي عند أركون ومرجعياته الفلسفية.

المبحث الثاني: قدمنا فيه نقداً على نقد أركون للعلوم الإسلامية، ممثلة ب: أصول الدين،

تفسير القرآن الكريم وعلومه، الحديث الشريف وعلومه، اللغة العربية وأصول الفقه.

المبحث الثالث: قدمنا فيه قراءة نقدية لمنهج أركون التاريخي، من خلال التركيز على

مفهوم القطيعة التاريخية عند أركون وامتداداته الفلسفية.



المبحث الرابع: ناقشنا فيه القضايا الآتية: نقد العقل الإسلامي في إطار الفلسفة الجدلية الاجتماعية: إشكال منهجي صارم عند محمد أركون، مقدمة موجزة في الفلسفة الجدلية الاجتماعية، إشكالية الفلسفة الجدلية الاجتماعية عند محمد أركون، الفكر والوحي، السيادة العليا في الإسلام، معنى كلمة " إسلام " و " مسلم "، إشكالية العقلانية النقدية عند محمد أركون، وغيرها.

ومن الله سبحانه العون والتوفيق.

رواء محمود حسين

الفصل الأول

ما الإسلاميات التطبيقية؟



المبحث الأول

الطريق الصعب

يشير أركون أن الفتوحات العلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا خلال القرون الثلاثة الفائتة ظلت أمراً مجهولاً بالنسبة للعقل الإسلامي، ولا تزال معرفتنا بها ناقصة أو مشوهة، وبالتالي ينبغي تشكيل معرفة تاريخية كاملة بها في اللغات الإسلامية الأساسية: كالعربية، والتركية، والفارسية... بمعنى أن المرور بالحدثة الكلاسيكية، يمثل ضرورة تاريخية. ويشير إلى حاجتنا إلى تأسيس بيت للترجمة على غرار بيت الحكمة العباسي الذي أسسه المأمون في القرن الثالث الميلادي لنقل الفكر اليوناني، لأننا، كما يعتقد أركون، بحاجة إلى الشيء ذاته من أجل نقل العقل الأوربي. لا بد للعرب، يشدد أركون، من المرور بمرحلة الحدثة الكلاسيكية الأوربية من أجل ممارسة العقل المستقل لأول مرة في تاريخهم، ويحدد أركون مفهوم (العقل المستقل) بأنه: "العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني، ينبغي، يذكر أركون، أن يذوق العرب معنى الحرية [هل يقصد أركون أن العرب لا يعرفون معنى الحرية]، وأن يخرجوا من القفص، أو من السجن الذاتي

للذات (الخروج من الشرنقة) ومن يقل غير ذلك فهو مخطئ. ينبغي أن ينتهي العصر الإيديولوجي العربي يوماً ما، لكي يحل محله العصر الإبيستمولوجي أو المعرفي العميق (أي الهادف إلى البحث عن الحقيقة قبل أي اعتبار آخر)، لقد مللنا من الضجيج والعجيج الإيديولوجي.

1

يقصد أركون بالحدثة الكلاسيكية الحدثة الغربية خلال القرون الثلاثة الفائتة. ويعرف الان تورين الحدثة، بأنها: "في شكلها الأكثر طموحاً، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله". هناك إذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذي أصبح أكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. العقل وحده، كما يؤكد تورين، يوطد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم، وهذا ما كان يبحث عنه الفكر الديني من قبل ولكنه كان مشلولاً بسبب الغائية الخاصة بالأديان التوحيدية القائمة على الوحي. والعقل هو الذي يهب الحياة

¹ محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون بيانات أخرى، ص 322. ينظر بحثنا (بالفرنسية) عن محمد أركون:

Rawaa Mahmoud Hussain, L'Arkounisme : Le phénomène philosophique et la critique historique, Islamic Wisdom : Working Papers. Depositories of Wisdom (<http://rawaahussain.blogspot.com/>, on 12 / 11 / 2013. The full paper could be downloaded through the following site: <https://docs.google.com/file/d/0BxMvuzWyFCOgYWVLLVlxHUI1M0k/edit>



للعلم وتطبيقاته، وهو أيضاً الذي يتحكم في تكييف الحياة الإجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية، وهو الذي يضع سيادة الدولة والقانون محل التعسف والعنف. وعندما تتصرف الإنسان وفقاً للقانون تتقدم نحو الوفرة والسعادة والحرية.²

ولكن هل الأنساق المعرفية للحدائثة الأوربية تشبه الأبنية الفكرية العميقة للمنظومة الدينية والحدائثة في الإسلام؟

يؤكد تورين أن الحدائثة (ويقصد بها الحدائثة الأوربية بشكل عام) ليست فلسفة تقدم، بل على العكس، هي فلسفة نظام يجمع الفكر اليوناني القديم بالفكر المسيحي، مشكلة قطيعة مع التراث، وفكراً للعلمنة، وتدميراً للعالم المقدس، ومحاولة جديدة وقوية للحفاظ على إتحاد الإنسان بالكون، في ثقافة قد تم بالفعل علمنتها.³

ومن أجل الخروج من إشكاليات منهج التحديث عند أركون نقدم الملاحظات الآتية عن الحدائثة في الإسلام:

- إنها تعتمد بالإساس الوحي (القرآن والسنة) والفكر والتاريخ الإسلامي.

² آلان تورين: " نقد الحدائثة"، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997 م، ص 19.

³ تورين: " نقد الحدائثة"، ص 46.

- الحداثة في الإسلام لا يمكن أن تشكل قطيعة مع التراث الإسلامي، ولن تعمل على تدمير العالم المقدس، بل هي تستمد من المقدس أسسها.

- الحداثة الإسلامية ليست فقط محاولة جديدة وقوية للحفاظ على إتحاد الإنسان بالكون فقط، بل هي ملتزمة بشكل كبير بالمفاهيم الناتجة عن عقيدة التوحيد.⁴

علماء أننا قد بحثنا الإشكاليات الكامنة في الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بشكل مطول فيما سبق. وبيننا أن إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة تكتسب أهميتها بوصفها ديناميكية ناشئة من داخل البنية الدينية والفلسفية والاجتماعية والفكرية الإسلامية، ولكونها

⁴ قارن مع البحوث الآتية لأركون:

Mohammed Arkoun, « Islam et démocratie.. Quelle démocratie? Quel islam? », Cités 4/2002 (n° 12), p. 81-99. URL: www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-81.htm. DOI: 10.3917/cite.012.0081.

Saint-Blancat Chantal, « Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel. Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012, 221 p.», Archives de sciences sociales des religions 4/2012 (n° 160) , p. 114-114. URL: www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2012-4-page-114.htm.



رد فعل على مقولات الحداثة الغربية وفقاً لمنطق الإيجابي والسلبي.⁵ وقدما قراءات نقدية عديدة

للحداثة الغربية أيضاً.⁶

⁵ ينظر: د. رواء محمود حسين: " إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: دراسة وصفية"، ط 1، دار الزمان، دمشق، 2010 م، ص 11.

⁶ ينظر: د. رواء محمود حسين: " الحداثة المقلوّبة - نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط1، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار البصائر، بيروت، 2011 م، وانظر كتابنا: " صيدلية هوسرل: مقدمة في النقد الوحيوي للفلسفة الفنونولوجية (أزمة الإنسان ومشكل العلم)"، ط1، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، 2014 م.
وانظر لنا الأبحاث الآتية بالعربية:

1- طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة، ضمن: أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، اشراف ومراجعة أ. د. حسام الالوسي، اعداد م. م. هديل سعدي موسى، 2009 م، الصفحات: 449 - 472. وتلاحظ ملخصات ومراجعات نشرت عن هذا البحث في: مجلة "قيض الحكمة"، العدد 2، بيت الحكمة، بغداد، 1430 هـ - ابريل / 2009 م، ص 31. ومجلة: "دراسات فلسفية"، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، بيت الحكمة، بغداد، العدد 22، بغداد، 2009 م، ص 158.

2- نحو علم اسلامي روحي: مساهمة في نقد الأزمة المادية للحداثة والإنسان المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، 2013/11/24، رابط التحميل: <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=321>

وبالإنكليزية، تنظر أبحاثنا الآتية:

- 1- Rawaa Mahmoud Hussain, Iraqi Dogmatism: A Historical and Critical Approach, Middle East Studies Online Journal, Issue N° 5, Volume 2, (2011) www.middle-east-studies.net/wp-content/uploads/2011/04/rawaa-iraqi.pdf
- 2- Rawaa Mahmoud Hussain, Iraqi Model of Pluralism: How Philosophy Can Contribute To Resolving the Ideological Conflict in Iraq, Existenz, No 1,

إن مقارنة سريعة بين مقارنة أركون حول الحداثة وأفكار تورين حولها أيضاً تكشف وبسرعة أن أركون يكاد يستنسخ نظرية الحداثة في سياقها الفلسفي والإجتماعي عند الآخر ويطبّقها بشكل جذري على العقل الإسلامي.

ينتقد د. طه عبد الرحمن ما يسميه ب (خطط القراءات الحداثية المقلّدة)، وقد اتبعت هذه القراءات في تحقيق مشروعها النقدي ستراتيجيات أو خطأً إنتقادية مختلفة، كل منها تتكون من عناصر ثلاثة يسميها (أركان الخطة):

أولها: الهدف النقدي الذي يقصد عبد الرحمن تحقيقه.

ثانيها: الآلية التنسيقية التي توصل إلى هذا الهدف.

ثالثها: العمليات المنهجية التي يتم التنسيق بينها للوصول إلى هذا الهدف.

Volume 6, spring 2012.

<http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.6-1Hussain.pdf> 3-

3- Rawaa Mahmoud Hussain, Introduction to Iraqi Humanism, ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, July 2012, 5(2), pp. 72-89.

<http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos%2011-%20Iraqi.pdf>



ويلاحظ عبد الرحمن أن الهدف الذي تسعى إليه كل هذه الخطط النقدية هو إزالة عائق

إعتقادي معين، وهذه الخطط كالاتي:

(1) خطة التأنيس: أو خطة الأنسنة، وتستهدف إزالة (عائق القدسية)، والذي يتمثل في

إعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية لخطة التأنيس تتمثل في نقل الآيات القرآنية من

الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها: أ. حذف عبارات

التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين مثل: القرآن الكريم، القرآن العزيز، أو القرآن المبين، أو

الآية الكريمة، أو قال الله تعالى، أو صدق الله العظيم. ب: إستبدال مصطلحات جديدة بأخرى

مقررة، مثل إستخدام مصطلح (الخطاب النبوي) مكان مصطلح (الخطاب الإلهي)، ومصطلح

(الظاهرة القرآنية) أو (الواقعة القرآنية)، مكان مصطلح (نزول القرآن)، ومصطلح المدونة الكبرى،

مكان القرآن الكريم. ج. التسوية في رتبة الإستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني: لا يجد

القارئ الحداثية حرجاً في أن ينزل الإستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الإستشهاد بالآيات، كأن

يصدر فصول كتابه بآيات قرآنية مقرونة بأقوال لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين.

د. التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي: يفرق القارئ الحداثي بين الوحي والتنزيل،

ويفرق بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب، أو يفرق بين الوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان العربي.⁷

(2) خطة التعقيل: أو خطة العقلنة، وتستهدف رفع (عائق الغيبية)، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة العقلنة أو التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، وذلك من خلال: أ. نقد علوم القرآن: يعتقد القارئ الحدائي أن علوم القرآن التي اختص بها علماء المسلمين تشكل وسائط معرفية متحجرة تصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني ذاته كما أنه تحول دون أن نقرأ هذا النص قراءة تأخذ أسباب النظر العقلي الصريح. ب: التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، أي نقل المناهج في علوم الأديان المتبعة في نقد التوراة والإنجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبراً وضع الكتب المنزلة ومقتضياتها الدينية واحدة، ومن هذه العلوم: علم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وتاريخ التفسير، وتاريخ اللاهوت. ج: التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع: لم يجد القارئ الحدائي حرجاً في أن ينزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني، معتبراً مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص، نذكر من هذه العلوم على الخصوص " اللسانيات

⁷ طه عبد الرحمن: " روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية "، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006 م، 177 - 179.



والسيميائيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأناسة وعلم النفس والتحليل النفسي. د. إستخراج كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة: لا يترج القارئ الحداثي في الإستعانة بكل النظريات النقدية التي تسارع ظهورها في الساحة الأدبية والفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، غير مكترث بمآلات هذه النظريات ولا بتجاوز بعضها ولا بأفول بعضها، منها: إتجاه تحليل الخطاب، والإتجاهات الجديدة في النقد الأدبي، المتمثلة في البنيويات والتأويليات والحفريات والتفكيكية. ه. إطلاق سلطة العقل: لقد قرر القارئ أنه لا آية قرآنية تمتع على اجتهاد العقل، بل لا توجد في نظره حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاق مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها، وإذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدمون، فإن لم يجردها من صحتها أو فائدتها، فلا أقل من أنه يثير الشبهات حولها.⁸

(3) خطة التأريخ: أو خطة الأرخنة، وتستهدف أساساً رفع عائق الحكمية بضم الحاء، ويتمثل هذا العائق في اعتقد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ في إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، ويتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة منها: أ. توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن: حقاً هناك مسائل اشتغل بها قداماء المفسرين تكشف عن ارتباط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، مثل: مسألة أسباب النزول، ومسألة الناسخ والمنسوخ، ومسألة المحكم

⁸ طه عبد الرحمن: " روح الحداثة "، ص 181 - 183.

والمتشابه، ومسألة المكي والمدني، ومسألة التنجيم، وقد وجد أهل الحداثة في هذه المسائل ضالتهم، فركبوا لتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات، متجاوزين الحدود التي وقف عندها المفسرون والفقهاء، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التاريخية والقول بوجود الأزلية. ب: تغميض مفهوم الحكم: يرى أهل القراءة الحداثية المقلدة أنه لا يمكن أن نطابق بين آية الحكم وبين القاعدة القانونية، فإذا كانت القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح باتباع سلوك مضبوط في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالفه، فإن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية ليس كذلك، فإنه قد يأتي تارة بصيغة الأمر، وتارة بصيغة الخبر بحيث لا نعرف على وجه اليقين - كما يزعمون - مضمونه التشريعي، كما أنه قد يتردد بين أن يكون قراراً عاماً وأن يكون قراراً خاصاً، وبين أن يكون قراراً ناسخاً وأن يكون قراراً منسوخاً، كل ذلك يؤدي، في نظرهم، إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية. ج: تقليل عدة آيات الأحكام: يرى الحداثيون أن آيات الأحكام وهي لا تمثل إلا نسبة محدودة من جملة الآيات القرآنية متأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى أن أكثرها عندهم قد نسخ وبعضها تجاوزه التاريخ بغير رجعة، لذلك دعوا إلى اقتصار على أقل عدد ممكن من هذه الآيات قد لا يتعدى ثمانين آية. نظراً لما يمكن أن يحمله المستقبل من أسباب تجاوز لهذه الآيات.⁹

⁹ طه عبد الرحمن: "روح الحداثة"، ص 184 - 186.



ويضيف د. طه عبد الرحمن إلى منهج التأريخ الحداثي ما يأتي أيضاً:

د. إضفاء النسبية على آيات الأحكام: يذهب القراء الحداثيون إلى أن آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها - متعلقة معانيها بهذه الأسباب - فحسب، بل إنها تحيل أيضاً على تاريخ تفسيراتها المتعددة، هذا التاريخ الذي يزيد هذه المعاني تعلقاً بظروفها، بسبب أن الفقهاء والمفسرين قد فهموا هذه الآيات فهوماً مختلفة باختلاف مشاريعهم الإجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي. وبهذا لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معاني مستقرة، ولا بالأولى مطلقة. هـ. تعميم الصفة التأريخية على العقيدة: يرى أهل القراءة الحداثية المقلدة أن التأريخية لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل إنها تدخل أيضاً على آيات العبادات، ذلك أن العقائد التي جاءت بها هذه الآيات هي، بحسبهم، تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه، وعندها، يكون القرآن قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي النقدي درجات، لزم أن تكون بعض هذه التصورات على الأقل ذات صبغة أسطورية.

10

لكن هل نص أركون المتقدم يعني: أن العرب خلال تاريخهم لم يكن لديهم عقلاً مستقلاً، ومن أجل الحصول عليه لا بد أن يمروا بمرحلة الحداثة الكلاسيكية في صياغتها عند الآخر من

¹⁰ طه عبد الرحمن: " روح الحداثة "، ص 185 - 186.

أجل الحصول على إستقلالية العقل؟ وإذا كان العقل المستقل بالمعنى السابق الذي ذكره أركون:
العقل المستقل عن مسلمات اللاهوت الديني، هل يكون بهذا المعنى مفيداً للعرب؟ الا يمكن
للعرب عقلاً متصلاً بالدين إتصلاً وثيقاً ويكون منفتحاً وإنسانياً وحضارياً؟

يؤكد الأستاذ العقاد أن من مزايا القرآن الكريم الواضحة مزية يقل فيها الخلاف بين
المسلمين وغير المسلمين لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحسابات ودلالات الألفاظ،
وتلك المزية هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف. والقرآن الكريم
لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، وتأتي الإشارة إليه
في كل موضع من القرآن مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرر في كل معرض من معارض
الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله
وقبول الحجر عليه، وتكرار الإشارة يشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها
وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته، فلا
ينحصر خطاب العقل في العقل الوازع ولا في العقل المدرك ولا في العقل الذي يناط به التأمل
الصادق والحكم الصحيح، بل يعم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني



من خاصة أو وظيفة، وهي جميعاً مما يمكن أن يحيط به العقل الوازع والعقل المدرك والعقل المفكر الذي يتولى الموازنة والحكم على المعاني والأشياء.¹¹

ومن قبل بين ابن تيمية أن "الرسول بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلي التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صوف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلي النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك، حتى أوضح الله به السبيل، وأثار به الدليل، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلي صراط مستقيم".¹²

¹¹ عباس محمود العقاد: "التفكير فريضة إسلامية"، نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 3 - 4.

¹² تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411 هـ - 1991 م، 1/ 22 - 23.

يستهل أركون مشروعه في تاريخية الفكر العربي الإسلامي ب (نحو نقد العقل الإسلامي) ليكون، كما يقول، إنفتاحاً على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي. أي الإنفتاح على كل تجليات هذا الفكر وإنتاجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (= البدعوية) والتولوجية. كما أنه منفتح على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة. وهو أيضاً تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية.¹³

إن منذ الفقرة الأولى من كتاب (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) يشترع أركون بكشف أوراق منهجيته فالمشروع (نقد للعقل الإسلامي) والهدف (تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي) [وكأن هذا الفكر وقد مر عليه أربعة عشر قرناً غير منفتح ولا تطبيقي]، والأهم من ذلك أن مشروع نقد العقل الإسلامي منفتح على علوم الإنسان والمجتمع بصياغتها الغربية خلال الثلاثين سنة الأخيرة، ولا ندري لم حددها بصياغتها الغربية أو بالثلاثين سنة الأخيرة، ولكن ندري أن هذا العلوم الإجتماعية والإنسانية التي ينطلق منها أركون في نقده للفكر الإسلامي هي من صياغة

¹³ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1996 م، ص 11.



مخالفة للبنية المفاهيمية للفكر الإسلامي، وهذه نقطة غاية الأهمية في الملاحظات التي سندرجهها في هذا البحث لاحقاً إن شاء الله.

يتحدث اركون عن مستويين من التفكير، وهما :

الأول: مستوى ما يمكن التفكير فيه للمتكلم. وهو متعلق بقدرة المتكلم على استخدام اللغة التي يستعملها، وبالإمكانات الخاصة بكل لغة من اللغات البشرية التي يتكلم بها المتكلم. كما أنه يرتبط أيضاً بما يسمح به الفكر والتصورات والعقائد والنظم الخاصة بالجماعة التي ينتمي إليها أو يخاطبها.¹⁴

الثاني: المستوى المتكلم به، وبالمدة التاريخية من مدد تطور تلك الجماعة، ثم إنه يتعلق أيضاً بما تسمح به السلطة القائمة في المجتمع أو الأمة اللذين يتضامن معهما المتكلم. ويضاف إلى ذلك طبعاً مستوى ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يُفكر فيه بعد مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة. ويضرب اركون على ذلك المثال الآتي: لم يكن بإمكان أي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حالياً. أي المواطنة كفضاء يتساوى فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو

¹⁴ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1999م، ص 9-10.

مذهبهم أو جنسهم. إن مفهوم الشخص بقي حتى الآن مقيداً بشروط دينية أو عنصرية أو قومية أو سياسية في الكثير من البيئات والمجتمعات والأطر الفكرية السائدة في السياقات الإسلامية. وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضاً إلى ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية الدولة القائمة أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدسها وجعلها أساساً مؤسساً لكيونته ومصيره وأصالته.¹⁵

لا أبالغ بالقول إن جل فلسفة اركون تتمحور في شيئين اثنين، النص والملتقي، يقول اركون في مقدمة الطبعة العربية لكتابه: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ":

" لقد حاولت في الدراسات التي جمعتها بين دفتي هذا الكتاب أن ألفت الانتباه إلى مساعي القدماء لتأصيل الأصول وإلى فهمهم لوظائف تلك العملية. ولم يكن مقصودي الأساسي من ذلك وصف أعمالهم أو تتبع خلافاتهم والإشارة إلى من وثق ومن فشل في تأصيل أصول الدين وأصول الفقه، وإنما أردت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادعاء بإمكان التأصيل لحقيقة ما، دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية، من تصرفات الأصوليين والأصوليين القدماء والمعاصرين¹⁶ . "

¹⁵ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 10.

¹⁶ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 9.



يسمي اركون القرآن بالخطاب النبوي: " أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة اشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلقّظ به لأول مرة. (أي ضمير المخاطب الأول - النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة. وهي جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساوين وأحراراً فيما يخص عملية الاستقبال: أي استقبال الخطاب الصادر من فم النبي. كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوي. كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة، وكانوا أحراراً بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو طلب الإيضاح والاستيضاح¹⁷.

يرى اركون أن العلم الاستشراقي كان يجهل المفاهيم التالية: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة كما شرحها عالم الألسنيات إميل بنفينيست "، ومفهوم ظرف الخطاب الذي تحدث عنه أو بلوره ب. زمبتور، أثناء دراسته للأدب القروسطي تحت اسم الظاهرة الشفهية المقلدة حرفياً للظاهرة الكتابية، ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمشة الذي يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية / والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية والمعرفة التاريخية

¹⁷ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 30.

النقدية، ثم العصبية الشغالة والكائنة بين تشكيلة الدولة المركزية ، ثم الكتابة ، والثقافة الفصحي أو العالية، ثم رجال الدين الذين ينتجونها ويسّرون أمورها ، ثم الأرثوذكسية الدينية الرسمية) .
وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية - التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدلية بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعي العام، أي في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية)، أو في مجتمعات الدول القومية الحديثة السائدة اليوم¹⁸ .

يرى اركون أن هناك طريقة خاصة لقراءة القرآن الكريم، وهي الطريقة التي يحلم بها، فيقول:
" فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في أن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراماً وقسراً . إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات . .
. إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشرذمة في كل الاتجاهات. إنني أدافع عن هذه القراءة الجديدة . " ¹⁹

¹⁸ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 32.

¹⁹ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 67.



يتحدث اركون عن خياره الاستراتيجي، فيقول: " إن خيارى الاستراتيجي الأول يتمثل في قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حالياً، وكما لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن. وكذلك كما لا يزال المقاولون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لاعقلانية من أجل استنهاض الجماهير المقصود بالمقاولين السياسيين هنا قادة الحركات الأصولية). ولكن عملية القلب أو الانقلاب التي أقوم بها تشمل أيضاً العلوم الاجتماعية الوضعية التي تفرض تقسيمات أو تأويلات اختزالية للظاهرة الدينية. إنى أريد القيام بانقلاب معرفي يهدف إلى تسفيه كل الفاعلين (من مؤمنين وغير مؤمنين الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة لمنعطف تاريخي محدد، أو لبيئة اجتماعية - ثقافية معينة، أو لحالة معنوية ودلالية للغة مهيمنة أقول هذه العبارة الأخيرة وأنا أفكر باللغة العربية الصادرة من قبل أبطال التعريف الديماغوجي). كما أنها مرتبطة بتيار فكري رائج (أو على الموضة)، أو حتى بخيارات وظيفية حيث تتعقد تضامانات مهنية بين العلوم الاجتماعية ووسائل الإعلام الجبارة (وبخاصة التلفزيون). وينبغي على هذا الانقلاب المعرفي أن يصل إلى ممارسات اللاهوتيين كما إلى ممارسات فلاسفة الدين لكي يؤثر عليهم أيضاً. وهنا بالضبط ألاحظ أن مؤلفات جان إيف لاکوست، وبير جيزيل وباتريك ايفر أرد، وبول ريكور وأندريه كوك تشكل بالنسبة لي أو للنقطة التي تهمني هنا أمثلة حاسمة. فكل هذه الأعمال تغني بطريقتها الخاصة استكشاف مجاهيل الساحة الدينية عن طريق إقامة المقارعة الصارمة بين

المكتسبات الأكثر أركان حداثه والأكثر خصوبة للتيارات الفكرية المختلفة التي ما انفكت تتصارع وتنقد بعضها بعضاً، وتصحح بعضها بعضاً، وتتحدى بعضها بعضاً، منذ القرن التاسع عشر. الجميع يعلم كيف أن كل أعمال بول ريكور تهدف إلى توحيد المجالات المعرفية المتشظية وإعادة التمهصل بينها وإعادة استملاكها من جديد. بل إنها لم تكن متشظية فقط، وإنما كانت أيضاً منفصلة عن بعضها البعض حتى درجة العداء المفتوح، وأقصد بهذه المجالات المعرفية هنا علم اللاهوت والفلسفة من جهة، ثم علوم الإنسان والمجتمع من جهة أخرى.²⁰

²⁰ محمد اركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 92 - 93.



المبحث الثاني

أهداف الإسلاميات التطبيقية

يبين أركون أن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تصل إلى النتائج الآتية:

1- مواجهة فرضيات الموقف الإيماني أو اليقينيّات العدوانية للخطاب الإيديولوجي بال مسار المضمون للفكر العلمي، مع الأخذ بنظر الإعتبار تعقد الحالة التاريخية المعاشة للمسلمين، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة، في وقت واحد.

2- إن الفكر الإسلامي يستمر في الإرتكاز على المسلمات المعرفية (أبستيمي) للقرون الوسطى، من خلال الخلط بين الأسطوري والتاريخي، وقيامه بعملية تكريس دوغمائية للقيم والأخلاق الدينية، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة. ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيتها (معنوياً)، عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية. تسأل الإسلاميات التطبيقية السؤال المركزي الآتي: ما الذي يجب على الإسلاميات أن تجيب عنه.

3- إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين: الأول: كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي، من أجل إستبدال التراث الإفتخاري والهجومى الطويل، بالموقف المقارن. الثاني: كفعالية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للإنثروبولوجيا الدينية. وإخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلقة بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهدامه.²¹

4- إن الإسلاميات التطبيقية، بحسب أركون، هي ممارسة علمية متعددة الإختصاصات. فهي متضامنة مع الفكر المعاصر في نجاحاته ومخاطره. وبسبب إرتباط الإسلام منذ نشأته بالنص فلا بد على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصاً بالألسنيات بشكل كامل. والإسلام، كأى دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل: العامل النفساني والسيكولوجي (الفردى والجماعى)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أى محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وإنعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين، والعامل الثقافى (فن وأدب وفكر).

²¹ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربى الإسلامى"، ص 55 - 57.



5- إن الإسلاميات التطبيقية، من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية)، تعلم أنه ليس هناك خطاب بري، إنه ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة.²²

إن أركون يستخدم مصطلح الساحة أو الفضاء من أجل التفكير نقدياً بالعقل الإسلامي. يعني تجبيش المنظور التاريخي والنظرة السوسيولوجية والتساؤل الأنثربولوجي والنقد الفلسفي في آن معاً. فالمثقف يتميز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى. وعلى هذا يمكن القول إن رجال الدين هم مثقفون بإمتياز لأنهم يكرسون كل جهودهم وإنتباههم لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولإستنباط الأحكام إنطلاقاً من هذه المعاني. واستنباط الأحكام يمثل الوظيفة الثقافية لهؤلاء العلماء أو الفقهاء.²³

إن الإسلام بالنسبة لأركون موضوع يقطعونه ويصلونه ويجوهرونه (أي يجعلونه كياناً جوهرياً جامداً لا يتطور ولا يتبدل ولا يتحول ولا يزول) ثم يضحّمونه لكي يصبح غولاً مرعياً أو

²² محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 57.

²³ محمد أركون: "الفكر الإسلامي: نقد وإجتهد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص 4.

وحشاً أيديولوجياً يشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار. وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحول هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية، إذا ما حاول أن يصبح محاوراً حقيقياً وشخصاً مندمجاً في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا، فإنهم يرفضونه بحجة أنه تبجيلي يدافع عن دينه كالعادة. إنه يطردونه إلى قريته التي انطلق منها.²⁴

إن مشكلة اركون في هذا الفهم للإسلام أنه لا يكاد يفرق بين كلمة (إسلام) وبين كلمة (مسلم)، فالإسلام هو الدين الذي بعث الله به أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام، والإسلام يتمثل بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. أما المسلم فهو (إنسان) يلتزم بدين الإسلام، لكن لا يعني أنه هو ذاته الإسلام نفسه.

إن رأس الإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله) وهي متضمنة عبادة الله وحده وترك عبادة ما سواه، قال تعالى: {ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين} وقال تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم} {إن الدين عند الله الإسلام}. إن أصل الدين في الحقيقة هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه

²⁴ محمد أركون: "الإسلام، أوروبا، الغرب"، ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 2001 م، ص 46.



أحمد في مسنده: " الإسلام علانية والإيمان في القلب " ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم " الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب".²⁵

²⁵ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): "مجموع الفتاوى"، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، 15/10.

المبحث الثالث

منهج أركون النقدي: هل هو جديد؟

يضيف أركون على مشروعه في نقد العقل الإسلامي صفة (شديد الجدة والتعقيد)، وهذا ما سأنقده بعد قليل، إن شاء الله، إلى حد، يضيف أركون، أنه لا يمكن إنجازه منذ المحاولات الأولى. لكن مهما يكن، فأركون يبين أنه حريص على الإلتزام بمبادئ المعرفة العلمية مهما يكن الثمن الإيديولوجي والبيكولوجي والاجتماعي الذي سيدفعه للقيام بذلك باهظاً، لأن الهدف الذي يسعى إليه كبير: توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، ولمواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجيات الرسمية.²⁶

ويترك أركون هنا مصطلح (الإيديولوجيات الرسمية) مبهماً بدون أن يكشف عنه.

أما كون مشروع شديد الجدة، كما يقول، فلا أرى في المشروع جديداً من ناحية كونه إستتساحاً لمنهجية العلوم في صياغتها عند الآخر وتطبيقها على العقل الإسلامي تطبيقاً ناقداً

²⁶ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 11.



للعقل الأخير . منهجية أركان ليست جديدة إذا ما قورنت بمنهجيات معرفية ونقدية قدمت من قبل مسلمين خلال تطور الفكر الإسلامي، لكنها أخضعت العقل الإسلامي للمنهاج النقدي للعقل على أساس المنهجية مثلاً. فالمنهج بين أركان ومن سبقه من الفلاسفة المسلمين واحد، يقوم هذا المنهج على أساس الإندهاش بنظام التفكير لدى (الأخر)، أي: اليونان بالنسبة للفلاسفة المسلمين القدماء، وعلوم الآخر خلال الثلاثين سنة الأخيرة بالنسبة لأركان. وبالنظر لسعة موضوع (الإندهاش) أو (التأثر بالآخر) في الفلسفة الإسلامية فسنتقي بالإشارة إلى الفارابي بوصفه نموذجاً له.

وإن كان أركان يؤكد أن العقل الإستطلاعي الذي يدعو إليه يكافح على جميع الجبهات، وأنه لا ينحاز إلى الغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة ايجابية علمانية، بل إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي البناء، هذا المذهب الذي لا يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواء أو بعده، ثم يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان، ويعلم هذا العقل منذ الكفاح الذي انطلق فيه التيار المعروف بالمعتزلة في قضية خلق القران، أنه لا سبيل البتة للعقل البشري أن يتوسط بين الخطاب الإلهي / والخطابات

البشرية، دون أن يضع الأول في السياقات الدلالية والقوانين البلاغية والوسائل الاستنباطية والمبادئ المنطقية التي تتصف بها الثانية.²⁷

الفارابي سابقاً أركون:

لو عدنا إلى الفارابي، مثلاً، وبالتحديد في مقدمة كتابه: "الجمع بين رأيي الحكيمين" لأمكن ملاحظة بعد أن يعرف الفلسفة بأنها: "العلم بالموجودات بما هي موجودة" الإجماع على أن أفلاطون وأرسطو هما المرجع الأول للفلسفة، وأنهما الحكيمان المبدعان لها، والمنشئان لأصولها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر. وبذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول. ولم يكتف الفارابي بهذه الشهادة لأفلاطون وأرسطو، وإنما راح يحاول إزالة أسباب الخلاف بين الفيلسوفين في كتابه المذكور كله.²⁸

²⁷ محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني"، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ، ص 9.

²⁸ الفارابي: "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، 1968 م، ص 80.



وذكر الدكتور علي بو ملحم في مقدمة تحقيقه لكتاب الفارابي الموسوم: "إحصاء العلوم"، أن الحافظ له لتأليف الكتاب هو إعجابه الشديد بأرسطو والذي تأثر به أشد التأثير، واقتفى أثره في معظم آثاره الفلسفية.²⁹

إذن الفارابي يسير في سياق (اندهاش الفلاسفة المسلمين) من نظام الفلسفة الأرسطية. يؤكد الدكتور ألبير نصري نادر أنه كانت لأرسطو مكانة خاصة لدى الفلاسفة المسلمين، والذي عدّوه معلم البشرية الأول، ومن يتبع نظام أرسطو في التفكير يسير في الطريق القويم.³⁰ فمثلاً بالنسبة للمنطق، يعلن الفارابي في آخر كتابه في المنطق أن التعليم فيه يتم على أساس ما حدده أرسطو.³¹

ويذهب الدكتور فوزي دمتري نجار أن الفارابي في كتابه: "السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات" أن للفارابي غاية فلسفية قصوى في معالجة القضايا الإلهية ضمن نظام العلم المدني، كما فعل الفيلسوف أفلاطون. فالآراء الإلهية رغم أنها تقع ضمن الفروع النظرية من

²⁹ الفارابي: "إحصاء العلوم"، قدم له وشرحه وبوبه الدكتور علي بو ملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 6.

³⁰ من مقدمة تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر لكتاب الفارابي الموسوم: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ط2، دار المشرق، بيروت، 1968، ص 17.

³¹ ينظر: الفارابي: "الألفاظ المستعملة في المنطق"، حققه وقدم له وعلق عليه د. محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1968 م، ص 111.

الفلسفة، فلها علاقة مباشرة بحياة الإنسان المدنية وسعادته. وبما أن العلم المدني هو الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن، ويبين ما ينتمي منه إلى السعادة الحقيقية أو السعادة المظنونة، فهو يبحث كل ما من شأنه أن يكون له علاقة بسعادة الإنسان. وهذا لا يعني أن العلم المدني، وهو علم عملي، أرفع مرتبة من العلم الإلهي أو الفلسفة النظرية، وكل ما في الأمر أن العلم المدني يعنى بالمبادئ الأولية والنظريات الإلهية لما لها من علاقة بسعادة الإنسان. فدعوة الفارابي في كتابه: "أراء أهل المدينة الفاضلة" أهل هذه المدينة أنهم يصلوا السعادة عن طريق الكمال النظري. أذن وسم كتاب "السياسة المدنية" ب"مبادئ الموجودات" ليس اعتباطاً فالفارابي يتبع في ذلك التقليد اليوناني كما عرف عند أفلاطون وأرسطو.³²

³² ينظر: الفارابي: "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٥-١٦. وحول نظرية الفارابي عن السعادة، ينظر كتابه: "رسالة التنبيه على سبيل السعادة"، تحقيق وتحقيق الدكتور سحبان خليفات، ط1، الجامعة الأردنية، عمان، 1987م، ولمزيد من المتابعة عن فكر الفارابي وفلسفته، ينظر: الفارابي: "رسالتان فلسفيتان"، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط1، بيروت، 1407 هـ - 1987 م، الفارابي: "كتاب الحروف"، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1990، سعيد زايد: "الفارابي 259 هـ - 339 هـ"، ط3، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، د. محمد البهي: "الفارابي: الموفق والشارح"، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1401 هـ، 1981م.

Nicholas Rescher, *Al-Fārābī: An Annotated Bibliography* (London: University of Pittsburgh Press, 1965); Joep Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden: Brill, 1994); Muhsin Mahdi, *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, Foreword by Charles E. Butterworth & Thomas L. Pangle (New York: Cornell University Press, 2001); Ian Richard Netton, *Al-*



المبحث الرابع لماذا التعقيد في منهج أركون النقدي؟

(أو) إشكالية الفلسفة الوضعية في سياق نقد العقل الإسلامي

سأستخدم مصطلح (الفلسفة الوضعية) في هذا البحث بالمعنى العام للكلمة. وأقصد ب(الفلسفة الوضعية) تلك الفلسفة التي تستثني الإلتزام بالمنهج الديني المعروف في الوحي في عملية البحث العقلاني، وترى أن العقل وحده مصدر الفكر، وأن به يحكم على النص الديني بشكل أو آخر.

Fārābī and His School (London: Routledge, 2005); Shukri Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (New York: SUNY Press, 1991); Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect : Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect:* (New York: Oxford University Press, 1992); Nicholas Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (London: University of Pittsburgh Press, 1963); Salim Kemal, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden: Brill, 1991); Alfarabi, Charles E. Butterworth, *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Text* (New York: Cornell University Press, 2004).

فالوضعية، كما يعرفها إميل برهيه، " فهي المذهب الذي يسلم بارتباط الذات بالموضوع، على اعتبار أن الموضوع لا وجود له إلا من حيث إنه مضمون الوجدان ومحتواه، وعلى اعتبار أن الذات هي مسرح الموضوع أو ركيزته، وهي تؤكد قابلية التنوع الدائمة لموضوعات الإدراك، وأخيراً فإن العلم في نظرها مطابق للإحساس".³³

والعقلانية Rationalism ، كما يوضحها كوتغهام، مرتبطة بالصفة القريبة العقلية rational. والجذر الإشتقائي الذي تشتق منه كلا الكلمتين هو الاسم اللاتيني ration ومعناه العقل reason. وهذا يفهم من كلمة العقلاني rationalist الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحااجة العقلية وأهميتها.³⁴

ويذهب روردك تشيزهولم أن هنالك نوعان من الحقائق: حقائق العقل وحقائق الواقع. حقائق العقل ضرورية ونقائضها مستحلية، وحقائق العقل عارضة ونقائضها ممكنة. إذا كانت الحقيقة

³³ إميل برهيه: " تاريخ الفلسفة "، الجزء السابع: " الفلسفة الحديثة: 1850 - 1945"، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987 م، ص 46.

³⁴ جون كوتغهام: " العقلانية: فلسفة متجددة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997، ص 13.



ضرورة فمبدورنا معرفة سبب ضرورتها بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط حتى نصل إلى الحقائق

الأولية.³⁵

الإشكال الرئيس الذي نراه في منهج أركون في نقد العقل الإسلامي يكمن في توظيفه مناهج (وضعية) في نقد المنهج العقلي المبني على الإيمان عند المسلمين، أو بمعنى آخر استخدام أركون مناهج علمية (غير دينية) في نقد العقل الإسلامي، وهو المسبب الرئيس للتناقض والتعقيد في منهج أركون النقدي للعقل الإسلامي.

مثال ذلك ما كتبه محمد أركون في مقدمة كتاب: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، مشيراً أنه قد بدأ بتطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القراني منذ أوائل السبعينات من القرن العشرين. وكان، بحسب ما يذكر، قد شرح في المقدمة الطويلة للطبعة الأولى من قراءات القران نقطتين هامتين: أولاً: ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الاستيمولوجي، وثانياً أن يتدرب القارئ على التمييز بين الإحتجاج، والإدراك، والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم

³⁵ روردك تشيزهولم: " نظرية المعرفة"، تعريب د. نجيب الحصادي، ط1، الدار الدولية/ مصر - كندا، 1995 م، ص 97.

لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والإستقلال والإقتناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه أركون (الخطاب النبوي). وبين أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. إن التعريف والتفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والتفهم اللاهوتيين، إلا أن التحليل اللغوي والسميائي سابق منهجياً وإبستمولوجياً على التحليل والتأويل اللاهوتيين. وبين أركون أيضاً أن تحليل الخطاب الديني يتبنى تساؤلات الأنثروبولوجيا الدينية والإجتماعية والثقافية للوصول إلى التعرف على المفهومات والتصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تتبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية.³⁶

ويضيف أركون بعداً آخر لما تقدم فيشير أن ما ندعوه ب (العقل) لا يمارس دوره بشكل مستقل، على عكس ما أوهمنا تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في أوروبا وفي الإسلام. العقل يمارس دوره فعلاً على علاقة مع الخيال والتمثيل. وهو يشكل أحد الأبعاد الحاسمة لكل وجود إجتماعي.³⁷

³⁶ محمد أركون: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2005 م، ص 5 - 6.

³⁷ محمد أركون: "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، ط3، دار الساقي، بيروت، 1996 م، ص 26.



ويشير آركون أن الحداثة الأوروبية قد ربتنا، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة بذاته ولذاتها. وحدثنا عن الفصل الجذري بين الدين / الدولة أو بين الكنيسة / والدولة الحيادية. وبالمقارنة، فإن العقل الإسلامي تتراكم عليه الإكراهات القسرية وتتضاعف. وقد خلق هو بالذات هذه الإكراهات لنفسه عندما كان يناضل من أجل الإستقلال وتشكيل دول وطنية لكنها أعنت ذاتها بوصفها المالك للحقيقة الدينية الأرثوذكسية. فمهمة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعاني، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى. وهنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث. وهذا التفريق يحيلنا إلى مشكلنا عديدة لم تطرح أبداً في السابق، أو طرحت بشكل سيء أو لم تلحظ إلى الآن بالكاد. ينبغي أن ننظر إلى القرآن، مثلاً، من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى، (أي مع التوراة والأنجيل). فالمقارنة هي أساس الفهم والنظر. ونلاحظ أن فعالية الروح البشرية تبلغ ذروتها في هذه النصوص الدينية العليا كلها. إنها تبدو أقرب ما تكون إلى طوباويتها، وآمالها المتكررة غير المشبعة، ونضالاتها من أجل إنحسار أو تراجع عبوديتها والتوصل إلى الممارسة الكاملة (لإرداتها في المعرفة) بالإضافة إلى حريتها النقدية والخلاقة.³⁸

³⁸ محمد آركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1999 م، ص 17 - 19.

المبحث الخامس

مفهوم الأستيمي عند أركون

ومرجعياته الفلسفية

يشير هاشم صالح أن محمد أركون يستخدم مصطلحات فوكو، وبخاصة مصطلح (الأستيمية) Épistémé وإشارة صالح أنه لم يفهم مقصد أركون من هذا الإستخدام. يؤكد صالح أن المعنى المصطلحي الذي بلوره فوكو في "الكلمات والأشياء" فهو يعني شيئاً آخر تماماً مختلفاً. في البداية نقل صالح المصطلح كما هو إلى اللغة العربية: أي ابستيمي، ثم يضع عبارة كاملة لشرحه: "مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح". إنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها. وبعضهم فهمها بمثابة رؤيا للعالم في فترة زمنية محددة. وعلى أي حال فإن كتاب فوكو بصفحاته الأربعمئة كله مبني عليها. ولكنني، والكلام لهاشم صالح، بعد أن تقدم في القراءة والبحث رحت أعرب، أي صالح، المصطلح قائلاً: المنظومة الفكرية. وأخيراً استقر رأيه على نظام الفكر. ويؤكد صالح أن أركون قد استخدم هذا المصطلح لتحقيق الفكر العربي - الإسلامي أبستيمولوجياً أي عميقاً، وليس كما هو شائع



(فجر الإسلام - العصر الأموي - العصر العباسي) إلخ. فقد تتغير السلالات والأنظمة ويبقى الفكر كما هو لا يتغير. والواقع أن مصطلح فوكو يطرح مسألة القطيعة / والاستمرارية في تاريخ الفكر. وهي مسألة ابستمولوجية عويصة، بل وهي من أهم المسائل التي تشغل البيئات الابستمولوجية الغربية حالياً. وهي مطروحة في مجال الفكر والعلوم الإنسانية (يطرح صالح هنا مثلاً: بحوث توماس كون عن " النموذج الأعلى " الذي يسيطر على جماعة من العلماء طيلة مدة معينة في بلد معين، ويشير أيضاً إلى نظرية الكوارث لعالم الرياضيات الفرنسي رينيه توم). فهي تدور كلها حول مسألة القطيعة في تاريخ العلوم وكيفية تفسيرها. إن القطيعة المشار إليها هنا بحسب هاشم صالح: أن يتوقف الناس عن التفكير بالطريقة العادية التي ظلوا يفكرون بها سابقاً منذ مئات السنين.³⁹

يؤكد أركون ما تقدم مشيراً أن تقديم تحليل تفكيكي أو نقد أبستمولوجي لمبادئ الفكر الإسلامي وموضوعاته واللامفكر فيه يفرض نفسه اليوم من وجهة نظر التاريخ العام للفكر، أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة. أي تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من ألسنية وسميائية ودلالية وأنثروبولوجية وتاريخية وفلسفية. ثم البحث عن الشروط

³⁹ محمد أركون: " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995 م، ص 6 - 7.

الإجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها. كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد ومخاطره.⁴⁰

وأكد أركون هذا المعنى في كتابه: " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" إذ أشار إلى أن علم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. وقد أثرت الأنثروبولوجيا عن طريق ما يسميه أركون (المثلثات الأنثروبولوجية) وهي مثلثات من نوع (الوحي والتاريخ والحقيقة) أو (العنف والتحریم والحقيقة) أو (اللغة والتاريخ والفكر). وهذا ما يعده أركون طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة. وهذه الطفرة لا تستهدف العقيدة في محتواها وممارستها، كما يؤكد أركون، وإنما تحليها إلى مستوى أوسع من النظريات والشروح والتأويلات واكتشاف وسائل الحق والحقيقة، كما يؤكد أركون. وهو يقول ذلك لكيلا يسارع المؤمنون، كما يظن، إلى رفض القراءات التي يقترحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار التفسير الموروث. وهناك من يكفر هذه القراءات بناء لا على ما فهمه واجتهده لإدراك مقاصد المؤلف، ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم السيميائيات واللسانيات والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي.⁴¹

⁴⁰ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 66.

⁴¹ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص 7.



إن القارئ العادي، فضلاً عن المتخصص حين يقرأ الكلام المتقدم لهاشم صالح حول
توظيف أركون لمصطلح (الابستيمي) عند ميشيل فوكو من حقه أن يطرح الأسئلة الآتية:

- ما علاقة ميشيل فوكو بالدين الإسلامي بوصفه وحيأ؟
- ما علاقة ميشيل فوكو بالفكر الإسلامي بوصفه عقلاً؟
- وهل يمكن أن تستخدم فلسفة فوكو في نقد فكر إسلامي أنتجه أبو حنيفة والشافعي
وأحمد بن حنبل وغيرهم من علماء ومفكري الحضارة الإسلامية؟

ولو عدنا إلى كتاب ميشيل فوكو الموسوم: "إرادة المعرفة" لأمكن بسهولة أن نكتشف أن
فكر فوكو محصور جغرافياً في مجال المعرفة الأوروبية. فمثلاً في الفصل الثاني: من الكتاب
المذكور وعنوان الفصل هو: "الحض على الخطاب" يلاحظ المتأمل لفكر فوكو أنه يتحدث عن
القرن السابع عشر بعده، كما يرى فوكو، بداية لعصر القمع اخاص بالمجتمعات البرجوازية، وقد
تكون المجتمعات الأوروبية لم تتجاوزه إلى اليوم، فقد أصبحت كلمة جنس أكثر صعوبة وأبهظ
كلفة. كل شيء يحدث كما لو كان من الضروري إنزاله إلى مستوى اللغة، من أجل مراقبة التداول
الحر به عبر الخطاب، وطرده من الأشياء المقولة وإطفاء الكلمات التي تجلعه حضوراً محسوساً.
ويشير فوكو إلى ظاهرة خطابية بدأت تتسع (بالطبع في الفكر الأوربي) منذ القرن الثامن عشر
مشكلة تخمراً خطابياً تسارع منذ القرن الثامن عشر، فظهر تحريض مؤسسي على الحديث عن
الجنس، والحديث عنه أكثر فأكثر، إصرار مراتب السلطة على الإستماع إلى الحديث عن الجنس،

إلى حديث عن الجنس، إلى حديث الجنس عن الجنس بأسلوب البيان الصريح، والتفاصيل المتراكمة.⁴²

إن البنية الثقافية التي يتحدث عنها ميشيل فوكو هي البنية الثقافية الغربية حصراً. فيشير فوكو، مثلاً، أنه حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي لعب التشابه دور الباني في المعرفة

⁴² ميشيل فوكو: "إرادة المعرفة"، 1: "تاريخ الجنسانية"، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص 38 - 39. وواضح جداً أن ميشيل فوكو في حديثه المتقدم عن تاريخ الجنسانية في ضوء نظريته الفلسفية عن "إرادة المعرفة"، إنما يتحدث عن مجال معرفي واحد هو الفكر الأوربي والسؤال الأساسي هنا بالعودة إلى الأستاذ اركون إلى حد يمكن الإشتغال على نقد العقل الإسلامي من خلال مرجعية معرفية غريبة عنه ولا تنتمي إلى رهاناته المعرفية. ولمزيد من المتابعة حول البيئة الجغرافية لنظريات فوكو المعرفية، ينظر: بول فيين: "أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج"، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي، ط، دار الفكر، القاهرة - باريس، 1993 م. لا بل ينتهي فيين مثلاً في الفصل الثاني، أنه طبقاً لنظرية فوكو التاريخية، وبما أن "كل الأشياء تاريخية... إذن التاريخ لا وجود له"، ينظر: ص 37 وما بعد.

وانظر:

Michel Foucault, *History of Madness* (Oxford: Taylor & Francis, 2013); Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012); Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Science* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012); *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1977* (New York: Macmillan, 2007); Michel Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012); Michel Foucault, *The Birth of Clinic* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012); Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012).



الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصورها. كان العالم ينطوي على نفسه، فالأرض تكرر السماء، واعشي يطوى في أوراقه السرية التي تخدم الإنسان، وكان الرسم يقلد الفضاء. والتمثيل والتصوير كان يتبدى كعملية تكرار، مسرح الحياة أو مسرح العالم، كان ذلك هو عنوان كل أسلوب، وطريقته في الإعلان عن نفسه، وصياغة حقه في الكلام. علينا أن نتوقف في هذه اللحظة من الزمن، حيث سيفك التشابه إنتمائه المعرفي ويختفي، على الأقل في جزء منه، من أفق المعرفة. إن النسيج الدلالي للتشابه في القرن السادس عشر شديد الثراء: الصدق والمساواة، (الإجماع والتعاقد والزواج والتشارك وما شابه ذلك)، والتجاوز والتراضي والمحاكاة، والتشابه والإتصال والرابطة. وهناك الكثير من المفاهيم التي تتقاطع على سطح الفكر أو تتشابك أو تتحد أو تتدعم.⁴³

وواضح أيضاً أن عمل فوكو في " المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن"، يتجه إلى بحث قضية

العقاب والسجون في البيئة الثقافية الأوروبية حصراً.⁴⁴

⁴³ ميشيل فوكو: " الكلمات والأشياء"، الفصل الثاني: " نثر العالم"، ترجمة بدر الدين عروكي، مراجعة جورج زينات، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 م، ص 39.

⁴⁴ ينظر: ميشيل فوكو: " المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن"، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 م، كل الكتاب.

يقول فوكو في كتابه: " تاريخ الجنسانية ":

" لزمّن طويل نكون قد تحملنا نظام التشدد الفكتوري، وقد لا نزال نخضع له حتى اليوم. فقد يكون التعفف الأمبراطوري لا يزال ماثلاً على لوحة جنسانيتنا المتحجرة، الصامتة، والمنافقة. فحتى مطلع القرن السابع عشر، كانت بعض الصراحة لا تزال سارية، كما كان يقال. فالممارسات لم تكن تبحث عن التستر إلا في القليل النادر، والكلمات كانت تقال دون تكتّم مفرد، والأشياء دون إفراط في التنكر، لقد هناك نوع من الألفة المتساهلة مع المحظور وغير المشروع. وقد كانت قوانين المجنون والفحش والبذاءة أكثر ليونة إذا ما قورنت بقوانين القرن التاسع عشر. حركات مباشرة وخطابات غير مخجلة، خروقات مرئية وتشريحات معروضة ومختلطة بسهولة، وأطفال وقحون يجولون دون مضايقة ولا فضيحة وسط ضحكات الكبار: لقد كانت الأجساد " تتبختر ".

45

⁴⁵ ميشيل فوكو: " تاريخ الجنسانية: 1: إرادة العرفان"، ترجمة محمد هاشم، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004 م، ص 5. ولمزيد من المتابعة لفلسفة ميشيل فوكو، ينظر: عبد العزيز العيادي: " ميشال فوكو: المعرفة والسلطة"، ط1، المعرفة الجامعية للدراسات والنشر، 1414 هـ - 1994م. ولمزيد من المتابعة لفلسفة فوكو، ينظر:

Abélès Marc, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir. », L'Homme 3/2008 (n° 187-188), p. 105-122. URL: www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-105.htm; Grenier Jean-Yves, Orléan André, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme. », *Annales. Histoire, Sciences*



ويبقى الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية، كما يشير آركون، خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومن الإيديولوجيات الناشئة حديثاً. ويحدد آركون نوعين أو قطبين من الإهتمامات، هما: القطب الذي يدعوه العرب ب(التراث)، والذي ما أنفك الوعي العربي والإسلامي عن الحنين إليه أو (أدعائه) حتى اليوم، والمدعو أحياناً بالعصر التأسيسي (الزمن المليئ بالوحي - زمن السلف - النماذج) ثم قطب الحداثة. يقول آركون: " من وجهة نظر منهجية، ينبغي إذن كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب".⁴⁶

Sociales 5/2007 (62e année), p. 1155-1182

URL: www.cairn.info/revue-annales-2007-5-page-1155.htm.

⁴⁶ محمد آركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 58، 59.

الفصل الثاني

نقد آركون للعلوم الإسلامية

قراءة نقدية



المبحث الأول

أصول الدين

يرى أركون أن الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى أخذ يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصداقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة [أقول: هذه ملاحظة مهمة يقدمها أركون: أن العلوم الإسلامية كان هدفها إستنباط المعايير من النصوص المقدسة، إذن الخط العام للعلوم الإسلامية هو هذا، وبالتالي هذا المنهج يختلف إختلافاً جوهرياً مع منهج أركون الوضعي الذي لا يتسند إلى النصوص الدينية، وهنا منشأ الإختلاف والمشكل الجوهري في منهج أركون في نقد العقل الإسلامي أنه ينقد العقل الإسلامي بآليات خارجة عن الأسس المنهجية له، ففي الوقت الذي يعترف فيه أركون أن نشأة الفكر الإسلامي المستأنفة كانت مستندة إلى النصوص المقدسة لكن يريد أن ينقد هذا الفكر بدون الإستناد إلى النصوص المقدسة ذاتها بل من خلال عقل وضعي لا يتم فيه الإرتكاز إلى النص الديني]. ويواصل أركون حديثه في السياق ذاته أن أصول الفقه قد تعرضت بطريقتها الخاصة لما نسميه اليوم بالإبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة. والسبب أنه عرفوا أن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل

مسبق إلى تيولوجيا متماسكة إي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلاً صحيحاً ومناسباً
للنصوص المقدسة.⁴⁷

مع ذلك، فلا ينبغي إهمال الثروة الهائلة التي تركها المسلمون في مجال الأبحاث العقائدية
والكلامية والعقلانية.

فقد بيّن ابن تيمية " أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر
قولاً، أو تعمل عملاً، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه أما القسم
الأول فكل ما يحتاج الناس إلي معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله
بياناً شافياً قاطعاً للعدر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين، وبينه للناس، وهو من
أعظم ما أقام الله الحجة علي عباده فيه بالرسول الذين بينوه وبلغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابة
ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم
التي نقلوها أيضاً عن الرسول، مشتملة من ذلك علي غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب".⁴⁸

⁴⁷ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 21.

⁴⁸ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية
الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): " درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم،
ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411 هـ - 1991 م، 1 / 28.



وبحث الرازي في كتابه: " معالم أصول الدين " في حاصل الكلام في النظر، على سبيل

المثال، حين قال:

"هو أن يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل. فنقول ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق أو المعلول المساوي كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار والاستدلال بأحد المعلومين على الآخر كالاستدلال بحصول الإشراق على حصول الإحراق فإنهما معلولا علة واحدة في الأجسام السفلية وهي الطبيعة النارية".

أو حين أكد الرازي أيضاً أنه لا بد في (طلب كل مَجْهُول من معلومين متقدمين)، فقال:
"فإن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول العالم متغير وكل متغير ممكن وأيضاً فلما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولاً فلا بد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوماً ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوماً فحينئذ يلزم من حصولها حصول ذلك المطلوب فثبت أن كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين ثم نقول إن كانا

معلومات على القطع كانت النتيجة قطعية وإن كان أحدهما مظنوناً أو كلاهما كانت النتيجة ظنية

لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل".⁴⁹

ويرى أركون أن الإستعادة النقدية لتراث أصول الدين وأصول الفقه ينبغي أن تستند إلى

عدد من النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز

والرمز والعلامة والإشارة، وهي تهدف إلى تحقيق غرضين:

1- تجاوز التاريخ الخطي المستقيم للعلوم الإسلامية بغية الوصول إلى إكتشاف نظام

الفكر الإسلامي في ربطه بين النحو وعلم الألفاظ والتفسير وعلم المعاني وعلم الأصول والتاريخ

والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم العقلية من جهة أخرى.

2- البحث في تاريخية أصول الفقه الإسلامي الذي ساهم في جعل النظر إلى الشريعة

وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. فقد ساهم علم الأصول على المستوى في جعل

القانون من قبل القضاة والفقهاء في بيئات الحجاز والعراق وسوريا إبان القرن الأول والثاني للهجرة

ساهم الأصول، يقول أركون، في جعل القانون الفقهي مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً.⁵⁰

⁴⁹ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري

(المتوفى: 606هـ): " معالم أصول الدين "، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي - لبنان، بدون

تاريخ، ص 23 - 24.

⁵⁰ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 21 - 22.



المبحث الثاني

تفسير القرآن وعلومه

يؤكد أركون أنه يلح منذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريبه. فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل (السياج الدوغمائي المغلق) إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وكل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي، وإذا ما تم الإجماع الكامل على هذا التوجه المعرفي، فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي خاصة بأهل الكتاب كم القصص. فالقران هو الذي أقر بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين. اركون: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني".⁵¹

⁵¹ محمد أركون: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص 6.

يطرح آركون منهجاً لقراءة القرآن اليوم، ويرى أن كلمة (القرآن) مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقوسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى والدلالة التي كانت قد طمست ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية ونشر خطوط المصحف بنساخته اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانياً. وهذه العمليات حذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة السياسية والفكرية. وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لإنبثاق وتوسع ما يدعوه بالخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي: أو الكتاب بكل بساطة. وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين.⁵²

ويطالب آركون بما يسميه (التاريخ الإنتقادي للنص القرآني) ويوضح ذلك بأنه لا يقصد فقط بهذا المفهوم الإشارة إلى البحوث الرامية لإقامة طبعة إنتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا

⁵² محمد آركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 29 - 30.



نتطلع أيضاً إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة - بالمعنى اللغوي الحالي - المتصلة بالنص

القرآني منذ ظهوره أيضاً.⁵³

ويعتقد أركون أن البحث في القرآن يتطلب تطبيق كل المناهج عليه وليس فقط المنهجية الفيلولوجية - التاريخية. إن قراءة القرآن تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملامسات هذا النص المؤسس. والمقصود بآثار المعنى الآثار الناتجة عن النص المدروس والناتجة عن كتابة الباحث نفسه، والمنتشرة أيضاً داخل الأمة المفسرة. إن المهمة الأولى للنص القرآني والمسجلة في طريقة صياغته اللغوية في أن يقول المعنى الصحيح والحقيقي عن الوجود البشري. وتكمن مهمته أيضاً في النص على القوانين الموضوعية، والمثالية والمقدسة التي لا يمكن تجاوزها. ويطلب من المؤمن الإلتزام بها والتقييد الصارم بها من أجل الحفاظ على وجوده داخل المعنى الصحيح والحقيقي. وتفرعت عن النص القرآني الأصلي نصوص ثانوية، كأن يقول المفسر: قال الله تعالى، أو جاء في الحديث، وتكن وظيفة هذه النصوص الثانوية في تآبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفسير والإسقاطات المتركمة والمكتنفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة. وهكذا نجد أن النص القرآني هو عبارة عن بنية محركة للوجود، ومترجمة إلى تجسيديات وجودية عديدة ومتغيرة.⁵⁴

⁵³ محمد أركون: " الفكر العربي"، ترجمة الدكتور عادل العوا، ط3، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1985 م، ص 29.

⁵⁴ محمد أركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، ص 45 - 46.

يؤكد أركون أنه لا يمكن إدراك المقاصد المعرفية الخاصة بفصل (المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي) إذا كان القارئ بعيداً عن المجادلات العلمية والمناقشات الفلسفية واللاهوتية حول ما يسميه (ظاهرة الوحي في الأديان المرتبطة بالكتب المنزلة). إن مفهوم الوحي، كما يرى أركون، قبل انتشار (المصحف الرسمي المغلق) كان أكثر اتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه إلى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذ، كما يعتقد أركون، منحصراً فيما ورد في القرآن وحده، لأن المفسرين والفقهاء والمتكلمين انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي للكلمة. وهذه النظرة إلى ما يسمى (تاريخ النجاة) في الدار الآخرة لم تعد تكفي اليوم لإعادة التنظير لمفهوم الوحي، وإنما يجب أن نضيف إليه ما اخترعه العقل الحديث فيما يتعلق بالمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية، مع التكميلات والتصحيحات التي أوضحها العلم الانتروبولوجي وفلسفة الظاهرة الدينية كما نجده في فكر (ما بعد الحداثة). ويقصد به أركون البحوث والمناقشات والمراجعات النقدية الدائرة حالياً حول العلمانية والعلمانية.⁵⁵

ويشير أركون أن الدراسة العلمية للظاهرة الدينية لا تنحصر طبعاً في تلك المناقشات الجارية حول القضايا الاجتماعية والسياسية والتشريعية والتربوية، بل تتجاوزها لكي تشمل ما

⁵⁵ محمد أركون: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ص 9.



يعالجه العلماء في مجالات علم الإجتماع وعلم التاريخ والسميائيات الدلالية والألسنيات وعلم النفس والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا. ولا تزال هذه العلوم تغير طرق البحث وتجدها، وتحول الإشكاليات القديمة الموروثة إلى إشكاليات مرتبطة باكتشافات علم الحياة والفيزياء والكيمياء والتجارب الفضائية. ومن هنا لا بد من المقارنة بين نوعين من العقل: العقل الديني والعقل العلمي. والهدف ابراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والنقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور.⁵⁶

يسمي أركون القران الكريم ب (الخطاب النبوي)، ويقصد به الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به أول مرة. (أي ضمير المخاطب الأول = النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب (أي الناس). والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبي والتي سمعت القرآن من فمه لأول مرة. وهي جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف. وكان أعضاء الجماعة كلهم متساويين وأحرار فيما يخص عملية الإستقبال: أي استقبال الخطاب الصادر من فم النبي. كانوا متساويين في الفهم نفسه للغة الشفاهية المستخدمة. وكانوا أحراراً بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوي

⁵⁶ محمد أركون: " قضايا في نقد العقل الديني"، ص 6.

ومباشر وفوري على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق، أو الفهم، أو الرفض، أو الدحض، أو الطلب، أو الإستيضاح.⁵⁷

والرد الذي نوجهه إلى أركون حول أفكاره النقدية للقرآن الكريم أن الإغراق في هذه المنهجية التي يريدنا أركون سوف يبعد المسلم عن الغاية الأصلية التي نزل من أجلها الوحي وهي الهداية والإرشاد والتعليم.

قال سبحانه: {الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)} [البقرة: 1 - 2].

وقال تعالى: { إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُورًا (163) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164) رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (165) } [النساء : 163 - 165].

وقال تعالى: {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتِكُمْ لِتَشْهَدُونَ أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةٌ أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (19)} [الأنعام: 19].

⁵⁷ محمد أركون: " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل "، ص 29 - 30.



وقال تعالى: {اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (106)}

[الأنعام: 106].

وقال تعالى: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)}

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (3)}

[يوسف: 1 - 3].

وعن عبد الله بن عباس: قال: بت عند خالتي ميمونة ليلة، فقام النبي صلى الله عليه وسلم من الليل، فلما كان في بعض الليل، قام النبي صلى الله عليه وسلم، فتوضأ من شن معلق وضوءاً خفيفاً، يخففه عمرو ويقلله، وقام يصلي، فتوضأت نحواً مما توضأ، ثم جئت فقمت عن يساره، وربما قال سفيان: عن شماله، فحولني فجعلني عن يمينه، ثم صلى ما شاء الله، ثم اضطجع فنام حتى نفخ، ثم آتاه المنادي فأذنه بالصلاة، فقام معه إلى الصلاة، فصلى ولم يتوضأ. قلنا لعمرو: إن ناساً يقولون: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم تنام عينه ولا ينام قلبه؟ قال عمرو: سمعت عبيد بن عمير يقول: رؤيا الأنبياء وحي. ثم قرأ: {إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ}.⁵⁸

⁵⁸ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ، 1 / 39، حديث رقم (138).

عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول». قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتقصد عرقاً.⁵⁹

وعن ابن عباس، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة».⁶⁰

وذهب ابن تيمية إلى أن كل علم دين لا يطلب من القرآن فهو ضلال وكل عاقل يترك كتاب الله مريدا للعلو في الارض والفساد فإن الله يقصمه. ولا يجوز لأحد أن يعارض كتاب الله بغير كتاب فمن عارض كتاب الله وجادل فيه بما يسميه معقولات وبراهين وأقيسة أو ما يسميه

⁵⁹ البخاري: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، 6 / 1، حديث (2).

⁶⁰ صحيح البخاري، 8 / 1، حديث (6).



مكاشفات ومواجيد وأذواق من غير أن يأتي على ما يقوله بكتاب منزل فقد جادل في آيات الله
بغير سلطان.⁶¹

والوحي، كما أكد ابن باديس، مصدر الإسلام، وأن جميع هذا الدين وحي من الله سبحانه
منزل على نبيه عليه الصلاة والسلام، وأن مرجع الإسلام في أصوله وفروعه إلى القرآن الكريم
وإلى السنة النبوية.⁶²

⁶¹ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية
الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): "الاستقامة"، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط1، جامعة الإمام
محمد بن سعود - المدينة المنورة، 1403 هـ، 1 / 22.

⁶² ابن باديس: "آثار ابن باديس"، إعداد وتصنيف د. عمار طالبي، ط3، الشركة الجزائرية، الجزائر، 1417
هـ - 1997 م، 2 / 68.

المبحث الثالث

علم الحديث النبوي

يرى أركون أن الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الإجتماعية التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً. إن كل حديث يقوي وحدة الأمة التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً. إن كل حديث يقوي وحدة الأمة عن طريق التقاطه وتلخيصه بأسلوب مقتضب للطبقات الشعائرية والسلوك الأخلاقي والممارسات القانونية والمعارف التجريبية ورؤيا محددة للعالم، ويوجه كل ذلك باتجاه منظور تاريخ النجاة أو الخلاص في الآخرة. إن الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني محدد تماماً وداخل إطار معنوي - سيمانتي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (= أصحاب الحديث). إنه لا يتمثل كل شيء وإنما يمارس عملية إنتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية. لهذا السبب نلاحظ دائماً إستمرارية نوع من التوتر والصراع بين هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالم)



للتراث وبين التراثات العرقية - الثقافية التي تمثل نوعاً من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة إجتماعية.⁶³

والسؤال الذي يطرح هنا: هل علم الحديث النبوي فعلاً كما يصوره آركون في أفكاره السابقة؟ ولمناقشة آركون في رأيه المتقدم لا بد من الإشارة إلى المسائل الآتية:

(1) أثر أهل الحديث في حفظ السنة النبوية:

جواباً على هذا السؤال سأعود إلى واحد من أقدم النصوص المنشورة المعروفة في علم الحديث النبوي وهو كتاب: " المحدث الفاصل بين الراعي والواعي " للرامهرمزي، إذ يقول في مقدمة كتابه عن جهد علماء الحديث ومكانتهم في تاريخ الحضارة الإسلامية [والنص أيضاً يرد على فكرة آركون المتقدمة عن هضم وتمثل الحديث النبوي عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الإجتماعية التي تشكل في وسطها وانتشر بشكل تدريجي]:

" إعتزت طائفة ممن يشأ الحديث ويبغض أهله، فقالوا بتقص أصحاب الحديث والإزراء بهم، وأسرفوا في ذمهم والتقول عليهم، وقد شرف الله الحديث وفضل أهله، وأعلى منزلته، وحكمه على كل نحلة، وقدمه على كل علم، ورفع من ذكر من حمله وعني به، فهم بيضة الدين ومنار

⁶³ محمد آركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 20.

الحجة، وكيف لا يستوجبون الفضيلة، ولا يستحقون الرتبة الرفيعة، وهم الذين حفظوا على الأمة هذا الدين، وأخبروا عن أنباء التنزيل، وأثبتوا ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وما عظمه الله عز وجل به من شأن الرسول صلى الله عليه وسلم، فنقلوا شرائعه، ودونوا مشاهدته، وصنفوا أعلامه ودلائله، وحققوا مناقب عترته، ومآثر آبائه وعشيرته، وجاؤوا بسير الأنبياء، ومقامات الأولياء، وأخبار الشهداء والصدّيقين، وعبروا عن جميع فعل النبي صلى الله عليه وسلم، في سفره وحضره، وطقنه وإقامته، وسائر أحواله، من منام ويقظة، وإشارة وتصريح، وصمت ونطق، ونهوض وقعود، ومأكل ومشرب وملبس ومركب، وما كان سبيله في حال الرضا والسخط، والإنكار والقبول، حتى القلامة من ظفره، ما كان يصنع بها، والنخاعة من فيه أين كانت وجهتها، وما كان يقوله عند كل فعل يحدثه ويفعله عند كل موقف ومشهد يشهده، تعظيماً له صلى الله عليه وسلم، ومعرفة بأقدار ما ذكر عنه وأسند إليه فمن عرف للإسلام حقه، وأوجب للرسول حرمة، أكبر أن يحتقر من عظم الله شأنه، وأعلى مكانه، وأظهر حجته وإبان فضيلته، ولم يرتق بطعنه إلى حزب الرسول وأتباع الوحي، وأوعية الدين، ونقله الأحكام والقرآن".⁶⁴

ويضيف الرامهرمزي، قائلاً عن دور علماء الحديث في حفظ السنة النبوية:

⁶⁴ أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد الرامهرمزي الفارسي (المتوفى: 360هـ): "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي"، تحقيق د. محمد عجاج الخطيب، ط 3، دار الفكر - بيروت، 1404 هـ، ص 1.



" فلم ينقص هذا القول من غيره ما نقص من نفسه، لظهور العصبية فيه، ولأنه عول في أكثر ما أودعه كتبه وأكثر الرواية عنه على طبقة لا يعرفون إلا الحديث، ولا ينتحلون سواه، وهم عيون رجاله، ليس فيهم أحد يذكر بالدراية ولا يحسن غير الرواية، فالأ تآدب بأدب العلم، وخفض جناحه لمن تعلق بشيء منه، ولم يبهرج شيوخه الذين عنهم أخذ، وبهم تصدر، ووفى الفقهاء حقوقهم من الفضل، ولم يبخر الرواة حظوظهم من النقل، ورغب الرواة في التفقه، والمتفحفة في الحديث، وقال بفضل الفريقين، وحض على سلوك الطريقين؟ فإنهما يكملان إذا اجتمعا وينقصان إذا افترقا. فتمسكوا ببرك الله بحديث نبيكم صلى الله عليه وسلم، وتبينوا معانيه، وتقوهوا به، وتآدبوا بآدابه، ودعوا ما به تعيرون من تتبع الطرق وتكثير الأسانيد، وتطلب شواذ الأحاديث، وما دلسه المجانين، وتبلبل فيه المغفلون، واجتهدوا في أن توفوه حقه من التهذيب والضبط والتقويم، لتشرفوا به في المشاهد، وتتطلق ألسنتكم في المجالس، ولا تحفلوا بمن يعترض عليكم حسدا على ما آتاكم الله من فضله، فإن الحديث ذكر لا يحبه إلا الذكران، ونسب لا يجهل بكل مكان، وكفى بالمحدث شرفا أن يكون اسمه مقرونا باسم النبي صلى الله عليه وسلم، وذكره متصلا بذكره، وذكر أهل بيته وأصحابه ".⁶⁵

⁶⁵ الرامهرمزي: " المحدث الفاصل بين الراوي والواعي"، ص 1.

(2) من هو المحدث؟

وفصل ابن الصلاح في كتابه: " معرفة أنواع الحديث " وتحديدا في النوع الثالث والعشرين " معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل " قائلا: " أجمع جماهير أئمة الحديث والفقهاء على: أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلا، ضابطا لما يروييه، وتفصيله أن يكون مسلما، بالغا، عاقلا، سالما من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظا غير مغفل، حافظا إن حدث من حفظه، ضابطا لكتابه إن حدث من كتابه. وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني، والله أعلم".⁶⁶

ثم وضح ابن الصلاح العبارة المتقدمة كما يأتي:

أولاً: عدالة الراوي: تثبت بتنصيب معدلين على عدالته، وتارة تثبت بالاستفاضة، فمن اشتهرت عدالته بين أهل النقل أو نحوهم من أهل العلم، وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة، استغني فيه بذلك عن بيينة شاهدة بعدالته تنصيما، وهذا هو الصحيح في مذهب الشافعي، وعليه الاعتماد في فن أصول الفقه. وممن ذكر ذلك من أهل الحديث أبو بكر الخطيب الحافظ، ومثل ذلك بمالك، وشعبة، والسفيانيين، والأوزاعي، والليث، وابن المبارك، ووكيع، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين،

⁶⁶ عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ): " معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح"، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406هـ - 1986م، ص 105.



وعلي بن المديني، فلا يسأل عن عدالة هؤلاء وأمثالهم، وإنما يسأل عن عدالة من خفي أمره على الطالبين.

ثانيا: التعديل مقبول من غير ذكر سببه على المذهب الصحيح المشهور؛ لأن أسبابه كثيرة، فإن ذلك يحوج المعدل إلى أن يقول: " لم يفعل كذا، لم يرتكب كذا، فعل كذا وكذا " فيعدد جميع ما يفسق بفعله أو بتركه، وذلك شاق جدا.

وأما الجرح فإنه لا يقبل إلا مفسرا مبين السبب؛ لأن الناس يختلفون فيما يجرح وما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحا وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان

ثالثا: يعرف كون الراوي ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقة المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة - ولو من حيث المعنى - لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبوتا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتج بحديثه، والله أعلم.⁶⁷

ثم ذكر في " النوع الرابع والعشرون معرفة كيفية سماع الحديث وتحمله وصفة ضبطه ".

وفي " النوع الخامس والعشرون: في كتابة الحديث، وكيفية ضبط الكتاب، وتقييده".⁶⁸

⁶⁷ ابن الصلاح: " معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح"، ص 115 - 116.

⁶⁸ ابن الصلاح: " معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح"، ص 128 - 207.

وللمزيد من المعرفة بعلم الحديث النبوي، نقترح المصادر الآتية:

- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ): " مجموعة رسائل في علوم الحديث " .⁶⁹
- أبو الفتح محمد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن بريدة الموصلي الأزدي (المتوفى: 374هـ): " المخزون في علم الحديث " .⁷⁰
- أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد البغدادي المعروف بـ ابن شاهين (المتوفى: 385هـ): " ناسخ الحديث ومنسوخه " .⁷¹
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ): " الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع " .⁷²
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ): " التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث " .⁷³

⁶⁹ تحقيق جميل علي حسن، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، 1985.

⁷⁰ تحقيق محمد إقبال محمد إسحاق السلفي، ط1، الدار العلمية - دلهي - الهند، 1408هـ - 1988م

⁷¹ تحقيق سمير بن أمين الزهيري، ط1، مكتبة المنار - الزرقاء، 1408هـ - 1988م.

⁷² تحقيق د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، بدون تاريخ.

⁷³ تحقيق محمد عثمان الخشت، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ - 1985م.



- تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (المتوفى: 702هـ): " الاقتراح في بيان الاصطلاح " .⁷⁴
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ): " الموقظة في علم مصطلح الحديث " .⁷⁵
- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ): " النكت على مقدمة ابن الصلاح " .⁷⁶
- ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ): " التذكرة في علوم الحديث " .⁷⁷
- أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ): " ألفية العراقي المسماة ب: التبصرة والتذكرة في علوم الحديث " .⁷⁸

⁷⁴ دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

⁷⁵ تحقيق عبد الفتاح أبو غُدَّة، ط2، مكتبة المطبوعات الإسلامية بجلب، 1412 هـ.

⁷⁶ تحقيق د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، ط1، أضواء السلف - الرياض، 1419 هـ - 1998م.

⁷⁷ علي حسن عبد الحميد، ط1، دار عمَّار، عمَّان، 1408 هـ - 1988 م.

⁷⁸ تحقيق ودراسة فضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، العربي الدائز الفرياطي، ط2، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1428 هـ. وانظر: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى:

- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ):
" نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر " .⁷⁹
- شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ): " فتح المغيـث بشرح الفية الحديث للعراقي " .⁸⁰
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ): " تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي " .⁸¹
- محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ): " قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث " .⁸²

806هـ): " شرح (التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي) "، تحقيق عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، ط1 ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1423 هـ - 2002 م.

⁷⁹ تحقيق عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط1، مطبعة سفير بالرياض، 1422هـ.

⁸⁰ تحقيق علي حسين علي، ط1، مكتبة السنة - مصر، 1424هـ / 2003م

⁸¹ حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، بدون بيانات أخرى.

⁸² دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.



(3) معرفة أركان بالحديث النبوي:

المتفحص لفكر أركان النقدي حول علم الحديث النبوي يكشف عن معرفة غير عميقة وغير

متخصصة بالحديث النبوي.

ف نجد أركان يبني على الرواية الموضوعية الآتية: " إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم، فقام، ثم قال له إقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر: إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقاً هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك وبك أعاقب".⁸³

وأقول: قد حكم علماء الحديث على هذا الحديث بالبطلان، قال ابن تيمية: " هذا الحديث

كذب موضوع بإتفاق أهل العلم، والذي يروونه ذكره في فضل عقل الإنسان".⁸⁴

⁸³ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 65.

⁸⁴ ابن تيمية (ت 728 هـ): " أحاديث القصاص"، تحقيق د. محمد لطفي الصباغ، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ - 1988م، ص 57. وانظر ابن تيمية: " قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة"، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي، ط 1، مكتبة لينة، 1412 هـ، ص 154، وابن تيمية: " الرد على المنطقيين"، ط2، إدارة ترجمان السنة، 1396 هـ، ص 196، وابن تيمية: " بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من الفائلين بالحلول والإتحاد"، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، ط1، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408 هـ، ص 169، وابن تيمية: " جامع الرسائل"، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، دار العطاء، 1422 هـ، 1/ 168.

ونذكر آخرين من علماء الحديث ممن أبطل هذا الحديث، منهم على سبيل المثال: ابن عدي في "الكامل في ضعفاء الرجال" ⁸⁵، وابن حجر العسقلاني في "تهذيب التهذيب" ⁸⁶، ومحمد بن طاهر المقدسي القيسراني في "نخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ" ⁸⁷، والذهبي في "ميزان الإعتدال" ⁸⁸، والألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة" ⁸⁹.

وقال العجلوني في "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس": "لا أعلم له أصلاً" ⁹⁰، وقال الزركشي: "قال بعض الحفاظ هذا الحديث كذب موضوع بإتفاق أهل العلم" ⁹¹، وذكره السمهودي قائلاً في: "الغماز على اللماز في الأحاديث المشتهرة":

⁸⁵ تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ، 7 / 522.

⁸⁶ ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416 هـ، 5 / 506. وانظر ابن حجر العسقلاني: "لسان الميزان"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1423 هـ، 6 / 118.

⁸⁷ تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط1، دار السلف، 1416 هـ، 2 / 1024.

⁸⁸ تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، 4 / 61.

⁸⁹ ط1، دار المعارف، الرياض، بدون تاريخ، الرقم (6309). وانظر: الألباني: "ضعيف الجامع الصغير وزياداته"، تحقيق زهير الشاويش، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ، الرقم (5060).

⁹⁰ ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ، 1 / 276.

⁹¹ الزركشي: "اللئالي المنثورة في الأحاديث المشهورة" المعروف ب: "التذكرة في الأحاديث المشتهرة"، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ، ص 159.



كذب لا أصل له" ⁹²، وقال الملا علي القاري في " الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ":
قيل لا أصل له أو بأصله موضوع" ⁹³، وقال الزرقاني (الإبن) في " مختصر المقاصد الحسنة
في بيان الأحاديث المشتهرة على الألسنة ": " قيل موضوع " ⁹⁴، وقال ابن الجوزي في " كتاب
الموضوعات من الأحاديث المرفوعات: " موضوع ليس له أصل " ⁹⁵

يبني أركون على الحديث الموضوع والباطل والذي لا صحة له المتقدم قضية في غاية
الخطورة والأهمية، وهي حاجة العقل الإنساني إلى الوحي، قائلاً: " إن المطالبة بعقل أبدي منسجم
تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية
في الإسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية. وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان
بالوحي (أو بمعطيات الوحي) يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق، هذا العقل الذي
إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل الطريق. إن الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل (بالمعنى المثالي
والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الأنطولوجي لعلميات العقل البشري، كان قد وانتشر في

⁹² تحقيق محمد إسحاق محمد إبراهيم، ط1، دار اللواء، 1401هـ، ص 50.

⁹³ تحقيق محمد لطفي الصباغ، طذ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406 هـ، ص 143.

⁹⁴ تحقيق محمد الصباغ، ط 2، المكتب الإسلامي، بيروت، 403 هـ، ص 210.

⁹⁵ تحقيق نور الدين شكري بوياحيلار، ط1، أضواء السلف، 1418 هـ، 1/ 274.

الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي المنبثق عن تيار الفكر الإشرافي " ويورد أركون الحديث الموضوع أعلاه عن العقل. 96

(4) نقد علم الرجال: هل فعلاً هكذا كان ابن حجر؟

يستغرب أركون، في نقده لعلم الرجال، على الأخص فيما يتعلق بتاريخ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حين يلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي إلى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة، بالرغم من أنهم، أي الصحابة، يحتلون موقعاً مهماً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للإسلام ولكل تراثه [من المهم هنا إلتقاط هذه الإشارة من أركون أنه يعترف بدور الصحابة في نقل النصوص الإسلامية: القرآن والحديث]. لكن ما يلاحظه أركون على تراجم كتاب: "الرجال" لابن حجر [بالطبع ليس لابن حجر كتاب بهذا العنوان، ولعله يقصد كتاب: "الإصابة"]، أن طريقته تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيل الإسلامي وتجيشه وتنكر (= تقنع وتحجب) في الوقت ذاته الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من شخصيات الترجمة. وهنا يريد أركون إحداث طفرة في علم الحديث، لم يخترعها

⁹⁶ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 65.



المحدثون على طول تاريخ الحديث الشريف وعلومه في الحضارة الإسلامية، يسميها (الإضارة الشائكة) يريد فتحها على مصراعيها، وهي مفهوم (العدالة) الذي بلوره المحدثون أو أصحاب الحديث، لأنه طبقاً لأركان لا ينبغي الإكتفاء به بل لابد من إعادة تفحص كل الإسنادات: "ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير".⁹⁷

وقبل أن انتقل إلى بيان شيء يسير من مكانة الحافظ ابن حجر العسقلاني في علم الحديث النبوي أود أن أعقب على فكرة أركان النقدية حول جهد ابن حجر في مجال دراسة الصحابة متسائلاً بشكل نقدي: هل فعلاً أن ابن حجر يقدم في كتابه: "الإصابة" " شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي وتجيّسه وتتكرّر (تقنع وتحجب) في الوقت ذاته الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من شخصيات الترجمة" كما ذهب أركان إليه في نصه المتقدم؟

ومن أجل الإجابة: أعود إلى كتاب: "الإصابة في تمييز الصحابة" لنكتشف عن إمانة ابن حجر في تقديم شخصيات حقيقية من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وليست مثالية، وأن جهد ابن حجر في هذا المجال كان متصلاً بجهد من سبقه من العلماء المسلمين في هذا المجال.

⁹⁷ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 17.

يقول ابن حجر في مقدمة كتابه: "الإصابة في تمييز الصحابة":

" فإن من أشرف العلوم الدينية علم الحديث النبويّ، ومن أجلّ معارفه تمييز أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن خلف بعدهم. وقد جمع في ذلك جمع من الحفاظ تصانيف بحسب ما وصل إليه اطلاع كل منهم، فأول من عرفته صنف في ذلك أبو عبد الله البخاريّ: أفرد في ذلك تصنيفاً، ينقل منه أبو القاسم البغويّ وغيره، وجمع أسماء الصحابة مضموماً إلى من بعدهم جماعة من طبقة مشايخه، كخليفة بن خياط، ومحمد بن سعد، ومن قرئائه كيغقوب بن سفيان، وأبي بكر ابن أبي خيثمة، وصنف في ذلك جمع بعدهم كأبي القاسم البغويّ، وأبي بكر بن أبي داود، وعبدان، ومن قبلهم بقليل كمطين، ثم كأبي عليّ بن السّكن، وأبي حفص بن شاهين، وأبي منصور الماورديّ، وأبي حاتم بن حبان، وكالطبرانيّ ضمن معجمه الكبير، ثم كأبي عبد الله بن مندة، وأبي نعيم، ثم كأبي عمر بن عبد البرّ، وسمّى كتابه «الاستيعاب»، لظنه أنه استوعب ما في كتب من قبله، ومع ذلك ففاته شيء كثير، فذيل عليه أبو بكر بن فتحون ذيلاً حافلاً، وذيل عليه جماعة في تصانيف لطيفة، وذيل أبو موسى المدني علي ابن مندة ذيلاً كبيراً".⁹⁸

⁹⁸ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ): "الإصابة في تمييز الصحابة"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ، 1 / 153 - 154.



ويكشف ابن حجر في هذا السياق كشافاً واضحاً لا لبس فيه أنه لم يقدم شخصيات مثالية لتعزز المخيال الإسلامي كما ذهب إلى ذلك آركون بل، كما يقول ابن حجر، مضيفاً إلى ما تقدم:

" وفي أعصار هؤلاء خلائق يتعسر حصرهم ممن صنف في ذلك أيضاً إلى أن كان في أوائل القرن السابع، فجمع عزّ الدين بن الأثير كتاباً حافلاً سماه «أسد الغابة» جمع فيه كثيراً من التصانيف المتقدمة، إلا أنه تبع من قبله، فخلط من ليس صحابياً بهم، وأغفل كثيراً من التنبيه على كثير من الأوهام الواقعة في كتبهم، ثم جرّد الأسماء التي في كتابه مع زيادات عليها الحافظ أبو عبد الله الذهبي، وعلم لمن ذكر غلطاً، ولمن لا تصح صحبته، ولم يستوعب ذلك ولا قارب. وقد وقع لي بالتتبع كثير من الأسماء التي ليست في كتابه ولا أصله على شرطهما، فجمعت كتاباً كبيراً في ذلك ميزت فيه الصحابة من غيرهم، ومع ذلك فلم يحصل لنا [من ذلك] جميعا الوقوف على العشر من أسامي الصحابة بالنسبة إلى ما جاء عن أبي زرعة الرّازي، قال: توفي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن رآه وسمع منه زيادة على مائة ألف إنسان من رجل وامرأة، كلهم قد روى عنه سماعاً أو رؤية".⁹⁹

⁹⁹ ابن حجر العسقلاني: "الإصابة في تمييز الصحابة"، 1 / 154.

يختزل أركون كل تاريخ الفكر الإسلامي في مجال علم الحديث حصراً وهو يعلم أن تسعة قرون قد مرت قبل ابن حجر قد شهد فيها علم الحديث النبوي والفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية تطوراً مذهلاً على يد العلماء المسلمين.

ومهما يكن، فالسؤال هو: من هو ابن حجر العسقلاني؟ وما هي منزلته في علم الحديث النبوي خصوصاً؟

لو عدنا إلى الحافظ السخاوي وهو أحد أقرب تلاميذ ابن حجر العسقلاني إليه لوجدنا أنه قد كتب سيرة مطولة عن شيخه ابن حجر العسقلاني بعنوان: "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر" نقتبس منها ما يأتي لبيان جزء من مكانة الحافظ ابن حجر العسقلاني في علم الحديث النبوي وفي الفكر الإسلامي وفي التاريخ الإسلامي بشكل عام، وخصوصاً من الباب الذي سمّاه السخاوي: "ثناء الأئمة عليه" أي على الحافظ ابن حجر. يقول السخاوي: "فأما ثناء الأئمة عليه، فاعلم أنّ حَضَرَ ذلك لا يُستطاع، وهو في مجموعه كلمةٌ إجماع. لكني أتيتُ بما حضرني من ذلك الآن على حسب الإمكان".¹⁰⁰

ونقتبس من نقولات الحافظ السخاوي من آراء الأئمة في الحافظ ابن حجر العسقلاني ما يأتي:

¹⁰⁰ السخاوي: "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر"، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1419 هـ - 1999 م، 1 / 263.



(1) رأي العلامة برهان الدين إبراهيم الأبناسي:

وينقل السخاوي للعلامة الفقيه الرباني، برهان الدين إبراهيم الأبناسي، قائلاً: " فقرأت بخطه

على "المائة العشاريات"، تخريج صاحب الترجمة للبرهان التتوخي ما صورته:

الحمد لله الذي رفع علم العلماء وشرفهم ومن إليهم انتمى، وجعلهم ورثة الأنبياء، والسادة

الأتقياء. فعليهم في الشريعة المعتمد في حفظ المتن والسند. فله الحمد على ما علم، وله الشكر

بما تفضل به وأنعم. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة تمحص ما خصص وعمم.

وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً -صلى الله عليه وسلم-، أشرف المخلوقات وأعظم. صلى الله عليه

وعلى آله وصحبه وشرف وكرم.

وبعد، فلما كان الاشتغال بالعلم الشريف من أعز المطالب، وأشرف المكاسب، اعتنى

بتحصيله كل لبيب وطالب، وكان ممن لاحظته عيون السعادة، وسبقت له في الأزل الإرادة،

الشيخ الإمام العلامة المحدث المتقن المحقق، الشيخ شهاب الدين أبو الفضل أحمد ابن الشيخ

الإمام العالم صدر المدرسين، مفتي المسلمين، أبي الحسن علي، الشهير بابن حجر، نور الدين

الشافعي، لما عنيت به عناية التوفيق، ورعاية التحقيق، نظر في العلوم الشرعية، فأنتن جلها،

وحل مشكلها، وكشف قناع معضلها، وصرف همته العلية إلى أشرفها؛ علم الحديث، وهو أفضلها،

فاجتمع على المشايخ الجللة، وكل مسند ورحلة. فاستفاد منهم وأفاد، وانتقى الأسانيد الجياد. فكان

ممن أخذ عنه المخرج له هذا الجزء اللطيف، وهو الشيخ الإمام العالم العلامة صدر المدرسين،

مفتي المسلمين، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن أحمد بن عبد الواحد الشامي. خرج له من مروياته وقراءاته ومناولاته ووجداته وسماعاته، والكتابة إليه وإجازاته، عشاريات لم ينسج مثلها على منوال، ولا ضرب لها مائل بمثال، وسمها "بنظم اللآلي بالمائة العوالي ولما تصفحت هذا التأليف، ونطرت فيه، ألفيته غنية للمحدث والفقهاء. يا له من تصنيف ما أبدعه، ومن تأليف ما أنفعه. جمع من الحديث فنونه، وأتقن ألفاظه وامتونه، دل ذلك على تضلع بعلم زاهرة، وفوائد جمة متواترة. وأعرب عن كل غريبة ونادرة، لو سمعها أحمد وابن معين والمديني وابن سيرين، لقضوا من ذلك العجب، وسلخوا معه الأدب. وقالوا بعد إمعان النظر: سبحان من أعطاك يا ابن حجر. زاده الله فضلا وعلما، وذكاء وحرصا وفهما، وصيره من العلماء العاملين، وحشرنا وإياه في زمرة سيد المرسلين، محمد خاتم النبيين، -صلى الله عليه وسلم-، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتب: أقل عبید الله إبراهيم بن موسى الأبناسي، ومن خطه نقلت".¹⁰¹

(2) سراج الدين البلقيني:

يقول السخاوي: " فقرأت بخط صاحب الترجمة في ترجمة المذكور من "معجمه" ما

نصه:

¹⁰¹ السخاوي: "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر"، 1 / 264 - 265.



"وقرأت عليه "دلائل النبوة" للبيهقي، وجرت لي معه في حال قراءتها نواذر، وذلك أنه كان يستكثر ما يقع لي من النكت الحديثية في المجلس، ويقول: هذا لا يصدر إلا عن تبييت مطالعة ومراجعة. فكنت أتصل من ذلك فلا يقبل، إلى أن أمرني بترك الجزء الذي يقرأ فيه عنده تلك الليلة، وكان يعرف أنه لا نسخة لي، [لكوني حال قراءتي عليه، استعنت به في تحصيل نسخة جامع الخطيري، فأمر من أحفرها، واستحضر نسخة الملكية، وكان من قدر من الطلبة على نسخة من الكتاب، أحضرها المجلس يسمع فيها، وكنت أنا أقرأ في نسخة الخطيري، والشيخ ينظر في نسخة الملكية. فتركت عنده الجزء تلك الليلة]. فلما أصبحنا، وشرعت في القراءة مر إسناد فيه: "حدثنا تمام". فقطع علي القراءة، وقال: من تمام هذا؟ فإنني راجت الأسماء، فلم أجده، وظننته تصحيفا. فقلت له: بل هو لقب، واسمه محمد بن غالب بن حرب، حافظ مشهور. قال: من ذكره؟ قلت: الخطيب في "تاريخ بغداد"، وله ترجمة عندكم في "الميزان" للذهبي؛ لأن بعض الناس تكلم فيه، فسكت الشيخ. وقال له ولده جلال الدين وأنا أسمع: هذا حافظ، فلا تمتحنه بعدها. فاحضرت للشيخ بعد ختم الكتاب الجزء الأول من "تغليق التعليق"، والتمست منه أن يفهرس أوله ففعل.

قلت: وصورة ما كتب، وقد نقلته من خطه، بعد أن شهد له بالحفظ في المجلس العام:

الجزء الأول من "تغليق التعليق"، جمع الشيخ الحافظ، المحدث المتقن المحقق، شهاب الدين أبي الفضل أحمد ابن الفقير إلى الله تعالى، الفاضل المرحوم نور الدين علي، الشهير بابن حجر، نفع الله تعالى به وبفوائده آمين، انتهى".¹⁰²

ولا يسع المقام في ذكر ثناء الأئمة المسلمين وفخرهم واعتزازهم بالحافظ ابن حجر العسقلاني. ولنعد شيئاً قليلاً لتقديم عرض يسير لبعض مؤلفات الحافظ ابن حجر العسقلاني في مجال علم الحديث والعلوم الإسلامية:

ولعل من أهم مصنفات ابن حجر كتابه المسمى: "فتح الباري شرح صحيح البخاري" وفيه يشير إلى أهمية العلوم الإسلامية وأن مدارها على الكتاب والسنة، فيقول: "فإن أولى ما صرفت فيه نفائس الأيام وأعلى ما خص بمزيد الاهتمام الاشتغال بالعلوم الشرعية المتلقاة عن خير البرية ولا يرتاب عاقل في أن مدارها على كتاب الله المقتفى وسنة نبيه المصطفى وأن باقي العلوم أما الآت لفهمهما وهي الضالة المطلوبة أو أجنبية عنهما وهي الضارة المغلوبة"، ثم ينتقل إلى توضيح جهده في مجال شرح صحيح الإمام البخاري، قائلاً: "وقد رأيت الإمام أبا عبد الله البخاري في جامعه الصحيح قد تصدى للاقتباس من انوارهما البهية تقريراً واستنباطاً وكرع من مناهلها الروية انتزاعاً وانتشاطاً ورزق بحسن نيته السعادة فيما جمع حتى اذعن له المخالف والموافق وتلقى كلامه في التصحيح بالتسليم المطاوع والمفارق وقد استخرت الله تعالى في أن

¹⁰² السخاوي: "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر"، 1 / 266 - 267.



أضُم إليه نبذا شارحة لفوائده موضحة لمقاصده كاشفة عن مغزاه في تقييد اوابده واقتناص شوارده وأقدم بين يدي ذلك كله مقدمة في تبين قواعده وتزيين فرائده جامعة وجيزة دون الاسهاب وفوق القصور سهلة المأخذ تفتح المستغلق وتذلل الصعاب وتشرح الصدور وينحصر القول فيها إن شاء الله تعالى في عشرة فصول الأول في بيان السبب الباعث له على تصنيف هذا الكتاب الثاني في بيان موضوعه والكشف عن مغزاه فيه والكلام على تحقيق شروطه وتقرير كونه من أصح الكتب المصنفة في الحديث النبوي ويلتحق به الكلام على تراجمه البديعة المنال المنبوعة المثل التي انفرد بتدقيقه فيها عن نظرائه واشتهر بتحقيقه لها عن قرنائهم".¹⁰³

وقد نقل السخاوي في كتابه: " الجواهر والدرر في مناقب شيخ الإسلام ابن حجر " القائمة الاتية من أئمة الإسلام الذين أثنوا على الحافظ ابن حجر،¹⁰⁴ ومنهم: المحب ابن الهائم، برهان الدين الأبناسي، عبد الرحمن بن محمد العلوي، سراج الدين ابن الملقن، سراج الدين البلقيني، الحافظ العراقي، تقي الدين الدجوي، الحافظ الهيتمي، ابن خلدون، الشهاب الحسباني، ابن حجي الحسباني، ابن درباس، ابن ظهيرة المكي، الفيروزآبادي، حميد الدين التركماني، عز الدين ابن

¹⁰³ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت 852 هـ): " فتح الباري شرح صحيح البخاري"، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بدون بيانات أخرى، 1 / 3.

¹⁰⁴ السخاوي: " الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر"، 1 / 262-336.

جماعة، كمال الدين الشمني، جمال الدين الأقفهسي، جلال الدين البلقيني، نفيس الدين العلوي، أبو زرعة العراقي، شمس الدين ابن الديري، شرف الدين التباني، ابن مغلي، البدر البشتكي، الشمس البرماوي، التقي الفاسي، تقي الدين الكرمانى، المجد البرماوي، ابن الجزري، الشهاب الكلوتاتي، ابن الغرابيلي، ابن حجة الحموي، زين الدين الخوافي، ابن الخياط، علاء الدين البخاري، سبط بن العجمي، ناصر الدين الفاقوسي، ابن ناصر الدين دمشقي، أبو شعرة الحنبلي، شمس الدين البساطي، ابن خطيب الناصرية، المقرزي، ابن نصر الله البغدادي، شمس الدين ابن عمار، شمس الدين الونائي، عثمان بن عمر الزبيدي، شمس الدين القاياتي، عز الدين عبد السلام، الشهاب ابن المجد، ابن قاضي شهبة، برهان الدين بن خضر، رضوان العقبي، ابن أبي الوفاء، تغري برممش، ابن التنسي، ابن العليف، ابن حسان، أبو الفتح المراغي، موفق الدين الإبي، ابن الضياء، ابن الهمام، زين الدين القلقشندي، أبو البركات الغزي، ابن كحيل، علم الدين البلقيني، تقي الدين ابن فهد، تقي الدين القلقشندي، الشهاب الحجازي، قاسم بن قطلوبغا، أبو ذر الحلبي، برهان الدين البقاعي، نجم الدين بن فهد، ابن الشحنة، شهاب الدين بن الأخصاصي، قطب الدين الخيضرى.

ومن كتب ابن حجر العسقلاني المهمة الأخرى:



- "الإصابة في تمييز الصحابة". 105
- "تغليق التعليق على صحيح البخاري". 106
- "تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس". 107
- "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر". 108
- "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير". 109
- "تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة". 110
- "العجاب في بيان الأسباب". 111
- "تهذيب التهذيب". 112

-
- 105 تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.
 - 106 تحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، ط1، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان - الأردن، 1405 هـ، وقد تقدم ذكره.
 - 107 تحقيق د. عاصم بن عبدالله القريوتي، ط1، مكتبة المنار - عمان، 1403 هـ - 1983 م.
 - 108 حققه على نسخته مقروءة على المؤلف وعلق عليه: نور الدين عتر، ط3، مطبعة الصباح، دمشق، 1421 هـ - 2000 م. نسخة أخرى بتحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط1، مطبعة سفير بالرياض، 1422 هـ.
 - 109 ط1، دار الكتب العلمية، 1419 هـ - 1989 م.
 - 110 تحقيق د. إكرام الله إمداد الحق، ط1، دار البشائر، بيروت، 1996 م.
 - 111 تحقيق د. عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، بدون بيانات أخرى.
 - 112 ط4، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326 هـ.

- " تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ". 113
- " الأمالي المطلقة ". 114
- " الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع / و يليه أسئلة من خط الشيخ العسقلاني ". 115
- " الأمالي الحلبية ". 116
- " الزهر النضر في حال الخضر ". 117
- " نزهة الألباب في الألقاب ". 118
- " الإيثار بمعرفة رواة الآثار ". 119
- " الدراية في تخريج أحاديث الهداية ". 120
- " نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (مطبوع ملحقا بكتاب سبل السلام) ". 121

-
- 113 تحقيق محمد علي النجار، علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.
 - 114 تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي، ط1، المكتب الإسلامي - بيروت، 1416 هـ - 1995م.
 - 115 تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1418 هـ - 1997م.
 - 116 تحقيق عواد خلف، ط 1، مؤسسة الريان - بيروت، 1996م.
 - 117 تحقيق صلاح مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية - جوغابائي نيودلهي - الهند، 1408 هـ - 1988م.
 - 118 تحقيق عبد العزيز محمد بن صالح السديري، ط 1، مكتبة الرشد - الرياض، 1409 هـ - 1989م.
 - 119 تحقيق سيد كسروي حسن، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1413 هـ.
 - 120 تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.
 - 121 تحقيق عصام الصبابطي - عماد السيد، ط 5، دار الحديث - القاهرة، 1418 هـ - 1997 م.



- " الوقوف على الموقوف على صحيح مسلم " .¹²²
- " سلسلة الذهب فيما رواه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر " .¹²³
- " القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد " .¹²⁴
- " الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة " .¹²⁵
- " النكت على كتاب ابن الصلاح " .¹²⁶
- " تقريب التهذيب " .¹²⁷
- " بلوغ المرام من أدلة الأحكام " .¹²⁸
- " الأمالي السفرية الحلبية " .¹²⁹

-
- ¹²² تحقيق عبد الله الليثي الأنصاري، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الأولى، 1406 هـ.
 - ¹²³ تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعه جي، بدون بيانات أخرى.
 - ¹²⁴ ط1، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، 1401 هـ.
 - ¹²⁵ مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، ط 2، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد/ الهند، 1392هـ/1972م.
 - ¹²⁶ تحقيق ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط 1، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م.
 - ¹²⁷ تحقيق محمد عوامة، ط 1، دار الرشيد - سوريا، 1406 هـ - 1986م.
 - ¹²⁸ تحقيق سمير بن أمين الزهري، ط 7، دار الفلق - الرياض، 1424 هـ.
 - ¹²⁹ تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي، ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1418 هـ - 1998 م.

- " الإصابة في تمييز الصحابة " . 130
- " المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة " . 131
- " لسان الميزان " . 132
- " إطراف المُسندِ المعتليّ بأطراف المسندِ الحنبلي " . 133
- " رفع الإصر عن قضاة مصر " . 134
- " نظم اللآلي بالمائة العوالي " . 135
- " التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير " . 136
- " المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية " . 137
- " إنباء الغمر بأبناء العمر " . 138
-
- 130 تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.
- 131 تحقيق محمد شكور المياديني، ط 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1418 هـ-1998 م.
- 132 دائرة المعارف النظامية - الهند، ط 2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، 1390 هـ/1971 م.
- 133 دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب - بيروت، بدون تاريخ.
- 134 تحقيق الدكتور علي محمد عمر، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418 هـ - 1998 م.
- 135 تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1410 هـ - 1990 م.
- 136 تحقيق أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، ط 1، مؤسسة قرطبة - مصر، 1416 هـ/1995 م.
- 137 تم تحقيقه على شكل (17) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، ط 1، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، 1419 هـ.
- 138 تحقيق د حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389 هـ، 1969 م



- "إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة". 139

إلى غير ذلك من المؤلفات المطبوعة والمخطوطة والتي تكشف عن مكانة الحافظ ابن حجر العسقلاني في علم الحديث النبوي وفي الفكر الإسلامي، علماً أن جهد ابن حجر يأتي في سياق طويل من الدراسات الحديثة إمتدت لقرون طويلة.

¹³⁹ مركز خدمة السنة والسير، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر (راجعته ووجد منهج التعليق والإخراج)، ط 1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسير النبوية (بالمدينة)، 1415 هـ - 1994 م.

المبحث الرابع

اللغة العربية

يرى أركون أن رسالة الشافعي تدافع عن المكانة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأجنبية (لسان العجم). هذه المسألة وردت في القرآن، فقد كان من الضروري تبرير إختيار اللغة العربية، لنقل الوحي إلى البشر، من دون سواها، ثم البرهنة على صحة الوحي الإلهية عن طريق التركيز على فكرة إعجاز النص القرآني وعدم القدرة البشر على تقليده أو الإتيان بمثله. لم يكن الشافعي يمتلك في وقته المحاجات والمصطلحات التقنية التي سوف يستخدمها من بعده إختصاصيو البلاغة في مناقشاتهم حول أصل اللغات والصفة الإعجازية للخطاب القرآني. أن رأي الشافعي بالنسبة لأركون ممتع لأنه يتيح القبض على بعض الأفكار الأولية التي تشكل الإعتقاد الإسلامي والتي يلحقها المؤلفون المسلمون بالعقل. ويوجب أركون على التحليل النقدي أن يبين كيفية الإنتقال من الإعتقاد إلى العقل وأنه شيء مشترك وعام لدى كل أنواع الفكر الخاضعة لإكراهات الإيمان وأوامره. إنه تحول الفرضيات غير المبرهن عليها والكائنات العقلية



غير اللازمة إلى نوع من الحقائق الموضوعية المبرهنة المتحقق منها بمعونة القواعد المشتركة

لدى كل مستخدم العقل التطبيقي أو العملي.¹⁴⁰

هذه هي نظرة محمد آركون إلى اللغة العربية بإيجاز. لكن هل هذه هي المكانة الحقيقية

للغة العربية وأهميتها؟

اللغة العربية تكتسب مكانتها وأهميتها في أن الله سبحانه قد شرفها بتنزيل القرآن الكريم

بها:

قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)} [يوسف: 2].

وقال سبحانه: {وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ

وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (103)} [النحل: 103].

وقال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ

ذِكْرًا (113)} [طه: 113].

وقال تعالى: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ

لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)} [الشعراء: 195].

¹⁴⁰ محمد آركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 69 - 70.

وقال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ

لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (7)} [الشورى: 7].

يكشف الثعالبي عن قيمة اللغة العربية ومكانتها بقوله: " فإن من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها. ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة. والإقبال على تفهمها من الديانة إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ثم هي لإحراز الفضائل والإحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب كالينبوع للماء والزند للنار".¹⁴¹

ويضيف الثعالبي: " ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها، والتبحر في جلائها ودقائقها إلا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة... هي عمدة الإيمان لكفى بهما فضلاً يحسُنُ فيهما أثره، ويطيب في الدارين ثمره. فكيف وأيسر ما خصّها الله عزَّ وجلَّ به من ضروب الممادح يُكِلُّ أقلام الكتبة، ويتعب

¹⁴¹ عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (المتوفى: 429هـ): " فقه اللغة وسر العربية"، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط1، إحياء التراث العربي، 1422هـ - 2002م، ص 15.



أنامل الحسبة، ولما شرفها الله تعالى عزَّ اسمه وعظَّمها ورفع خطرها، وكرَّمها وأوحى بها إلى خير خلقه، وجعل لسانَ أمينه على وحيه وخلفائه في أرضه، وأراد بقضائها ودوامها حتى تكون في هذه العاجلة لخيار عباده، وفي تلك الأجلة لساكني جنانه، ودار ثوابه قيِّض لها حفظة وخزنة من خواصه من خيار الناس، وأعيان الفضل وأنجم الأرض، تركوا في خدمتها الشهوات وجابوا الفلوات، ونادموا لاقتنائها الدفاتر، وسامروا القماطر والمحابر، وكدّوا في حصر لغاتها طباعهم، وأشهروا في تقييد شواردها أجفانهم، وأجالوا في نظم قلائدها أفكارهم، وأنفقوا على تخليد كتبها أعمارهم، فعظمت الفائدة وعمت المصلحة وتوفّرت العائدة " .¹⁴²

وذهب ابن فارس أن (لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها).¹⁴³

وقال الأنباري، وهو يدافع عن لغة العرب: " إنَّ كلامَ العرب يصحُّ بعضه بعضاً، ويرتبط أوَّلُه بآخره، ولا يُعرَفُ معنى الخطابِ منه إلَّا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع

¹⁴² نفسه، ص 15 - 16.

¹⁴³ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ): " الصاحبى فى فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب فى كلامها"، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م، ص 19.

اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد".¹⁴⁴

¹⁴⁴ أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة الأنباري (المتوفى: 328هـ): "الأضداد"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1407 هـ - 1987 م، ص 2.



المبحث الخامس

أصول الفقه:

كتاب الرسالة للإمام الشافعي نموذجاً

يقول أركون نحن نعلم أن المشرع أو الفقيه يشتغل على نص محدد يحتوي على آليات وأحاديث ضمن مضمون تشريعي. ولكي يتوصل إلى أحكام قاطعة لا لبس فيها ولا غموض فإن عليه أن يبتدئ بدراسة النصوص الأصلية عن طريق التحليل الفلولوجي والبلاغي الصارم والدقيق. ولكنه لا يهمل المشاكل العامة الخاصة بالتفسير. وهو يستمر في مشاطرة عالم الكلام التيولوجي على ترسيخ فكرة تعالي الوحي المعطى وتماسكه.¹⁴⁵

ويشير أركون في تقديمه أو عرضه لرسالة الشافعي أنه ليس المهم إذا كانت الرسالة قد ألفت جواباً على شخص يدعى عبد الرحمن بن مهدي (مات عام 198 هـ / 813 م) أو من أجل توضيح مشكلات التنافس الحاد بين مختلف المدارس الفكرية الإسلامية. ما يقدمه أركون

¹⁴⁵ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 69.

لاحقاً ملاحظات هامشية جداً بالمقارنة مع وزن الرسالة الهائل في مجال الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والعلوم الإسلامية، خصوصاً أصول الفقه، فكل ما يقدمه أركون عنها أنها غير خاضعة للقواعد والتصنيفات والتقسيمات منذ القرن الرابع الهجري تحت تأثير الفلسفة الأرسطاطاليسية [الملاحظة التي نقدمها هنا أن رسالة الإمام الشافعي لها بنائها المنهجي الخاص الذي يختلف عن الفلسفة الأرسطاطاليسية]، فرسالة الإمام الشافعي، بحسب أركون، عبارة عن مجموعة خواطر متعلقة بمسائل مستقلة قليلاً. الترتيب الداخلي لنص الرسالة جرى بسبب تدخل أحمد محمد شاكر (القاهرة 1940)، [وكان رسالة الإمام الشافعي لم يتم بحثها ودراستها أكثر من عشرة قرون، بل أن تدخل أحمد شاكر هو الذي أنقذ البناء المنهجي للرسالة]، ونشرة أحمد شاكر تفتت الوحدات النصية المتماسكة إلى نوع من الفقرات والمقاطع الإصطناعية [قبل قليل جداً كان أركون يرى أن الرسالة يغيب عنه التماسك المنهجي لأنه عبارة عن مجموعة خواطر]، ثم يعرج أركون على نشرات أخرى للرسالة. مثل نشرة محمد سيد كيلاني للرسالة بالقاهرة عام 1969 م، وتقسيمها إلى (1821) فقرة. ثم ترجمة خضوري بالإنكليزية للرسالة وتقسيمه إياها إلى (852)، فقرة. 146

والمهم في نظرة أركون وتقييمه لعمل المسلمين حول الرسالة هو قوله: " إن مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغير منذ عصر الشافعي وحتى يومنا هذا. لا يزال

¹⁴⁶ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 67 - 68.



الناس يستمرون حتى اليوم في الإهتمام بالتشكيلية الظاهرية للكتابة تماماً كمستعمي الشافعي في زمنه. أقصد بالصيغ الظاهرية هنا أساليب المحاجة والدحض والتحديدات والأحكام القانونية إلخ ... إنهم لا يحاولون إستكشاف المبادئ التحتية أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتنتجه... إنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام. 147

يرى أركون أن الشافعي قد إستطاع، بأسلوب المحاجة المرتكزة على السيادة العليا للآيات والأحاديث كافية لترسيخ وتقوية اليقينات لعدد أكبر من الناس أو العامة. وقد إستطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبية العنيدة والراحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا، وذلك على هيئة أحكام مسبقة جماعية وناشطة. كان الخطاب القانوني التشريعي قد ساهم في نشر هذه الصيغ التيولوجية والحفاظ عليها وخصوصاً أن الفقه قد استمر يفرض نفسه طيلة فترة التكرار السكولاستيكي بصفته العلم الأول بامتياز في حين إبتليت العلوم الأخرى بالإنحدار أو بالإندثار. ويقصد أركون بالعصر السكولاستيكي الفترة الواقعة بين القرنين السابع والثالث عشر الهجريين أو الرابع عشر والتاسع عشر الميلاديين. 148

147 محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 68.

148 محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 73 - 74.

يعتقد أركون أن الشافعي في كتابه: " الرسالة " قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخ. إن الشافعي بترسيخه للمحاكمة أو المحاججة القانونية المطبقة على النصوص القطعية عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الشافعي في آن، يقول أركون، أن الشافعي إذ فعل هذا أراد الحط من قيمة الإجتهدات الشخصية من رأي وإستحسان. في حين أن هذه الإجتهدات كانت ستسوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام وتبتعد قليلاً أو كثيراً عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي. ولم يكتف، أي الشافعي، بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعله متعالياً ومقدساً عن طريق تقنيات الإستدلال: أي إستنباط القواعد التشريعية والقانونية بالإعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية أو نبوية.¹⁴⁹

ويكفي لمعالجة أفكار أركون النقدية حول منهج الإمام الشافعي العام أو منهجه خصوصاً في كتاب " الرسالة " العودة إلى الكتب التي ألفت حول سيرة الإمام الشافعي ومناقبه ومنهجه الفقهي والأصولي ودوره في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

جاء في " مناقب الشافعي " لابن أبي حاتم: أخبرنا أبو الحسن، أخبرنا عبد الرحمن، حدثنا الربيع بن سليمان المرادي، قال: سمعت الحميدي، يقول: سمعت الزنجي بن خالد يعني: مسلم

¹⁴⁹ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 74.



بن خالد الزنجي، يقول للشافعي: أفت يا أبا عبد الله فقد والله آن لك أن تفتني، وهو ابن خمس عشرة سنة. 150

وكتب البيهقي " مناقب الشافعي " 151، وكتب الأبري " مناقب الشافعي " 152 وغيرها مما لا يسع هذا البحث لذكره.

أما عن منهج الشافعي في كتابه: " الرسالة " فيكشف النص الآتي عن غاية الشافعي وهدفه النهائي من تأليف الكتاب نفسه، يقول: " فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدللاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرّيب، ونوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة " . 153

150 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ): " آداب الشافعي ومناقبه"، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1424 هـ - 2003 م، ص 29.

151 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: " مناقب الشافعي"، تحقيق السيد أحمد صقر، ط1، مكتبة دار التراث - القاهرة، 1390 هـ - 1970 م.

152 محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم، أبو الحسن الأبري السجستاني (المتوفى: 363هـ): " مناقب الإمام الشافعي"، تحقيق د / جمال عزون، ط1، الدار الأثرية، 1430 هـ - 2009 م.

153 الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ): " الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي، مصر، 1358هـ/1940م، ص 19.

وقال الشافعي: " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها". واستدل بالآيات القرآنية الآتية:

قال الله تبارك وتعالى: {الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ} (إبراهيم: 1).

وقال: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} (النحل: 44).

وقال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} (النحل: 89).

وقال: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (الشورى: 52).¹⁵⁴

أما عن السنة النبوية فذكر الشافعي " أنه لما ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأاً يؤديها، والامرء واحد: دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال وحرام يجتنب، وحد يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا. ودل على أنه قد حمل الفقه غير فقيهه، يكون له حافظا، ولا يكون فيه فقيها. وأمر

¹⁵⁴ نفسه، ص 19.



رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين - إن شاء الله - لازم".

155

¹⁵⁵ الشافعي: "الرسالة"، ص 401.

الفصل الثالث

تاريخية بلا تاريخ

التاريخ الإسلامي من القطيعة إلى التواصل



المبحث الأول

نظرة آركون إلى التاريخ الإسلامي

(1): نشأة الفكر العربي:

يعتقد آركون أن من العسير أن نحدد تاريخاً معيناً لنشأة الفكر العربي، خصوصاً وأن هذا الفكر يؤكد ذاته سلفاً في القرآن في صورة دفقات قوية، وحدوس خصيبة. وربما تتوافر معايير محددة وملائمة تتيح إعادة النظر في التقسيم المألوف لمراحل الفكر العربي، فيوافق آركون على جعل التشكل قد بدأ في حدود سنة (632 م) واستمر حتى حوالي سنة (950 م). وفي ظل هذا التحديد يعرض آركون تناول النقاط الآتية:

- الرؤية الإسلامية التقليدية.
- نشأة الحادث العربي - الإسلامي.
- التأطير التاريخي للمنازعات الأولى (632 - 750 م).
- المناقشات المذهبية الأولى.
- صدمة الفكر اليوناني (750 - 900).

- التوتر الطائفي. 156

- يعتقد آركون أن القراءة الإيمانية قد ولدت نصوصاً اعتقادية عديدة، متنوعة، ذات مضامين تاريخية غنية. وينبغي أن نؤرخ لموقعها اللاهوتي في مجرياته، وخياراته، وآفاقه المحدودة تاريخياً. كما، وينبغي أن نؤرخ له في أعماله الثقافية والحضارية. وعندما نريد أن نؤرخ له لغوياً أو سياسياً وأنتروبولوجياً فإن حقوق القراءة النقدية ومسئوليتها الفكرية تفرض نفسها. إن ما تدعوه بالقراءة الإيمانية بالله، والوظيفة النبوية، والكلام الموحى والكاشف، والثواب، والمقدس، والصلاة، وتسليم النفس إلى الله، كل ذلك ينبغي أن يتخذ مادة للفحص التاريخي النقدي. وينبغي على المؤمنين أن يقبلوا بذلك. لا ريب في أن المؤرخين كانوا قد استخدموا كل هذه المفردات الدينية (أو المعجم الديني). ولكنهم استخدموها من خلال ثقافة علمية قائمة أو مؤسسة على الحكم المسبق

للعقلانية، أو على العقلانية كحكم مسبق. 157

156 محمد آركون: " الفكر العربي"، ص 45 - 47.

157 محمد آركون: " الفكر الإصولي واستحالة التأصيل"، ص 104.



(2) مفهوم القطيعة عند محمد أركون:

يعتقد أركون أن ليس من السهل التحدث عن الإسلام أمام تراثه ضمن المنعطف التاريخي الصعب الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية منذ سني الخمسينات. ويتحمل أركون مسؤولية المفكر فيه واللامفكر فيه من أجل بلورة مفهوم الإسلام والتراث. ويرى أركون أن الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على شكل حداثة تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها الأباء أو الأولون. إن التراث، بالنسبة لأركون، بالمعنى الكبير، والمثالي للكلمة، هو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة. وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاماً من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة إجتماعية وثقافية معايدة ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي.¹⁵⁸

ويعتقد أركون أن الفكر الإسلامي بحاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري) والإستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني التاريخية في كل ما يطرحه من مشاكل دينية أو فلسفية أو لاهوتية أو ثقافية أو

¹⁵⁸ محمد أركون: " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996 م، ص 17 - 19.

سياسية. ولذلك إختار آركون كما يشير الغزالي وابن رشد مثلاً واضحاً على مفهوم القطيعة المذكور. 159

ويطرح آركون تساؤلاً مهماً في سياق بحث التراث الإسلامي، هو ينبغي مقارنة بالمعنى المثالي والمتعالى إستناداً على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالى أيضاً لأنه أي هذا الإسلام يمثل التعبير المستقيم (الأرثوذكسي) الوحيد عن التراث الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟ أم ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته العملية أو السيرورة الإجتماعية والتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى؟ صحيح إن هذه العملية بالذات قد أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل تراث موصوف بأنه إسلامي، ولكن ينبغي إلا ننسى أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى، وإنما قد عدلت وغيرت عن طريق البدع المستجدة وأشكال الحداثة المتتالية؟¹⁶⁰

يرى آركون أن المقاربة الأولى مقارنة مثالية وثيولوجية تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بالحركات المدعوة إسلامية، وتتوافق بشكل أعم مع الخطاب الإصلاحى أو السلفى. يرى هؤلاء أن الإسلام متضمن كلياً في القرآن بالهيئة التي وضحها الحديث النبوي وفسره. أن يكون هذا التراث تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وأن يكون بالتالي متولداً من سيرورة تاريخية إجتماعية معقدة قابلة للنقد،

¹⁵⁹ محمد آركون: " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ "، ص 14.

¹⁶⁰ محمد آركون: " الفكر الإسلامى: قراءة علمية"، ص 19.



فإن كل ذلك لا يؤثر في نظرهم على المعادلة التالية: الإسلام = التراث الصحيح المنقول. ويرون أيضاً أن مجمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة المعترف بها من قبل الأمة بصفقتها التراث الأكبر، يرون أن كل ذلك يمثل الإسلام الذي أراده الله وحده. إن التراث المتعالي الأكبر إذن ليس إلا تجسيداً لدين الحق في التاريخ. إنه قوة لتقديس الزمان وتنزيهه، هذا الزمكان الذي تتجلى فيه وحدة الأمة. وهذا التصور يعطي الأولوية للدينامو الروحي الخاص بالتراث، هذا الدينامو الذي يغذي الشعور بوحدة الأمة ويحرك آمال المؤمنين ويخلق غاية أخروية وأنطولوجية على التصرفات التاريخية لهم في الوقت الذي يرفض فيه أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخية كل هذه المعطيات.¹⁶¹

في إطار نظريته عن تحديد شكل العلاقة بين الإسلام وأوروبا والغرب، يطالب أركون بتحليل عميق للموضوعات التي تتعلق بهذه الجدلية، مثل: الحداثة، الديمقراطية، إيديولوجيا الكفاح، وغيرها على أساس منهج فتح فضاء جديد للتواصل والعمل التاريخي، لكن هذا التواصل يقوم على أساس الزحزحة والتجاوز، بمعنى أن علينا أن نتجاوز كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء كان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي أم إلى جهة التراث الأوربي - الغربي. فهذه الرواسب والتصورات الماضوية

¹⁶¹ محمد أركون: " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ص 19 - 20.

شائعة جداً لدى كلا الطرفين وتشكل أحكاماً سابقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح، أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقية كما وتمنع أي لقاء حقيقي بين الطرفين.¹⁶²

لكن مفهوم القطيعة عند أركون مع التاريخ الإسلامي يأخذ شكلاً في التواصل مع ساحة ثقافية مختلفة، أي (مع العلوم الإنسانية) في صياغتها الغربية من أجل نقد الخطاب الإسلامي ذاته. فقد أشار أركون في كتابه: " نافذة على الإسلام " أن النقد الفقهي للمصادر، أو النقل الخالص للخطاب الإسلامي لا بد أن يأخذ بالحسبان التساؤلات والإستطلاعات المأخوذة من علوم الإنسان والمجتمع. ويعتقد أركون أن بقاء الإسلام بمنأى عن هذه التجديدات، يعزز النقص والتأخر العلمي الذي يحلو للبعض إزدراء المسلمين المعاصرين به. إن ضبط المنظورات التاريخية وتصحيحها، والدعوات المتكررة لنقل المشكلات، والتحليلات نحو فسحة جديدة للمعقولية وفرضيات العمل، والتفسيرات وجهود التنظير التي يجدها القارئ لدى أركون، تهدف، من وراء المثال الإسلامي، إلى تنقيح مفهوم الغرب ذاته، منى حيث هو فسحة ثقافية وتاريخية.¹⁶³

¹⁶² محمد أركون: " الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة"، ص 9 - 10. وانظر: Arkoun Mohammed, « Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui. », Diogenè 2/2004 (n° 206), p. 122-150. URL: www.cairn.info/revue-diogene-2004-2-page-122.htm. DOI: 10.3917/dio.206.0122.

¹⁶³ محمد أركون: " نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهم، دار عطية، 1997م، ص 13.



(3) الإمتدادات الفلسفية لمفهوم القطيعة التاريخية عند أركون:

ومفهوم أركون عن القطيعة التاريخية مقتبس بالضرورة من مفاهيم ميشيل فوكو حول

الموضوع ذاته.

يقارن هالبير بين مفهوم القطيعة عند أركون وميشيل فوكو، فيشير أن دراسات أركون حول

الفكر العربي، وحول كل تعبير فكري يستخدم اللغة العربية. ويبين أن أركون على غرار فوكو،

يلاحظ أركون وجود قطيعة معرفية بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث، ولا

سيما المعرفة القروسطية. ويحلل فوكو سلسلة من القطيعات المعرفية في التاريخ المعاصر، فيحلل

مثلاً التحول الذي طرأ على المعرفة البشرية من بداية القرن التاسع عشر. ويرى أركون أن هذا

التحول شبيه بذلك الذي حصل في العالم العربي عندما تم الانتقال من المعرفة القديمة إلى المعرفة

الحديثة. 164

يقول ميشيل فوكو في أول عمله المسمى: "حفريات المعرفة" أن هنالك إلزاماً للقيام بعملية

إبعاد يتم من خلالها التخلص من مجموعة من المفاهيم، يردد كل منها، على شاكلته، وبأنغام

متباينة ومتنوعة فكرة الإتصال. ورغم أنها مفاهيم، ليس لها بنية تصويرية محددة بأحكام، فإنها

تؤدي وظيفة محددة. فمهم التقليد يهدف إلى منح مجموعة من الظواهر المتعاقبة والمتماثلة (أو

¹⁶⁴ رون هالبير: "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون"،

ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2001 م، ص 45.

على الأقل المتشابهة) وضعاً زمنياً واحداً وفريداً، يسمح هذا المفهوم إلى تبعثر التاريخ من منظور الوحدة، ويبيح اختزال الإختلاف الخاص بكل بداية، من أجل ردها وبكيفية متصلة إلى أصل سابق عليها. بفضل مفهوم التقليد، يمكن تجاهل التجديدات، واعتبارها من منظار الاستمرارية، مع إرجاع جدارتها إلى الجدة والطرافة والنبوغ، أي إلى مسألة تخص الأفراد. ثمة أيضاً مفهوم التأثير، وهو مفهوم سحري، إلى حد يصعب معه تحليله، وهو بمثابة السند والأساس لظواهر الإيصال والتواصل، كما يحيل ظواهر التشابه والتكرار، إلى تطور تدريجي متلاحق ذي مظهر ارتباطي سببي، دونما حصرها حصراً دقيقاً ولا تحديدها تحديداً نظرياً، كما يخترق الزمان والمسافات، ليربط بين وحدات في شكل أفراد ومفاهيم ومؤلفات، داخل وسط ممتد وشاسع.¹⁶⁵

ولا بد من الإشارة إلى أن ميشيل فوكو لم يكن مخلصاً لمفهوم القطيعة الإبتيمولوجية مع (التاريخ الغربي: اليوناني تحديداً) كما كان اركون مخلصاً لها في مجال تعامله مع التاريخ الإسلامي (أي إن اركون في فهمه وتطبيقه لمفهوم القطيعة الإبتيمولوجية كان فوكوياً أكثر من فوكو نفسه) .

¹⁶⁵ ميشال فوكو: "حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 1987 م، ص 21.



وتتجلى هذه الحقيقة في محاولة ميشيل فوكو إيجاد أصل يوناني لنظريته الفلسفية في تاريخ الجنسية، أي أن فوكو هنا كان يسعى إلى التواصل مع التاريخ اليوناني باعتباره وريثاً له وليس منقطعاً عنه.

يشير فوكو أنه من الصعب أن نجد عند اليونان كما عند اللاتين أيضاً مفهوماً شبيهاً بمفهوم الشهوة والجنسانية. أي مفهوماً يحل على وحدة فريدة ويسمح بتجميع ظواهرها متنوعة وظاهرياً متباعدة عن بعضها البعض على أنها من الطبيعة نفسها ومشتقة من الأصل نفسه، أو على أنها تشغل نمط العلية نفسه، مثل: السلوكيات، ولكن أيضاً الجنسية بصفة خاصة الإحساسات والصور، والرغبات والاعراض والأهواء. كان اليونان يتوفرون على سلسلة كاملة من الكلمات للإشارة إلى ممارسات محددة، ولكن لديهم ألفاظ أكثر التباساً تحيل بصفة عامة على ما يدعى علاقة إرتباط أو علاقات جنسية، إلا أن المقولة العامة التي تدخل تحتها كل هذه الأفعال والحركات والأفعال والممارسات هي أصعب على الإدراك بكثير فاليونان يستعملون عن طيب خاطر صفة موصوفة ta aphrodisia لترجمتها اللاتين venerea، أي أشياء أو متع الحب أو علاقات جنسية أو علاقات شهوية أو علاقات جسدية، يحاول فوكو قدر الإمكان أن يضع لها

مرادفاً فرنسياً. ولكنه يشير أن إختلاف المجموعات المفهومية يجعل من الصعب وضع ترجمة دقيقة للفظ . 166

ويؤكد فوكو أنه لا يزعم تقديم عرض شامل عن مختلف المذاهب الفلسفية أو الطبية التي انشغلت، من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد بالمتعة بصفة عامة والمتع الجنسية بصفة خاصة. لكن يمكن التسليم بأن يوناني هذا العصر كانوا يقبلون ببعض هذه السلوكيات الجنسية بسهولة أكبر من مسيحيي العصر الوسيط أو أوربيي العصر الحديث، ويمكننا أن نسلم أيضاً بأن الأخطاء وسوء التدبير في هذا الميدان كانت لا تثير إلا قليلاً من الفضح ولا تعرض إلا للقليل من الضرر، سيما وأنه لم تكن هناك أي مؤسسة طبية أو رعوية تستهم في تحديد ما هو في هذا النظام من الأشياء، مباح أو محرم، طبيعي أو غير طبيعي، ويمكننا أن نسلم كذلك بأن اليونان كانوا يولون لكل هذه المسائل أهمية أقل بكثير مما نوليه نحن لها نحن. وكان هناك أطباء ومفكرون أخلاقيون وفلاسفة لتقدير ما تنص عليه قوانين المدينة أو تمنعه، وما يقبله العرف

¹⁶⁶ ميشيل فوكو: " تاريخ الجنسية: 2: إستعمال المتع"، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004 م، ص 34 .



أو يرفضه، لم يكن يكفي لتنظيم الواجب للتصرف الجنسي عند رجل تهمة نفسه، فقد كانوا يعترفون في كيفية الحصول على هذا النوع من المتعة، على مشكلة أخلاقية .¹⁶⁷

يمكن أن نطبق مثل هذا التصور على فلسفة فوكو في: " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، فهو يذكر أن الجذام قد اختفى من العالم الغربي في نهاية القرون الوسطى، وامتدت على أطراف المدن والتجمعات السكانية ما يشبه السواحل التي كف المرض عن تهديدها، ولكنه حولها إلى ميانات غير مأهولة، وعقيمة، وظلت هذه المساحات لقرون عدة خارج مدار الوجود الإنساني. فمن القرن 14 حتى القرن 17 راحت تنتظر وتتوسل بواسطة ممارسات سحرية غريبة إنبعاثاً جديداً للشر، ووجهاً جديداً للخوف، وطقوساً متجددة للتطهر والإقصاء. فما بين القرون الوسطى إلى نهاية الحرب الصليبية تضاعفت المستشفيات الخاصة بالجذام، وامتدت مبانيها المعلومة. وبحسب ما أورده ماتيو بريز فقد وصل عددها إلى 19000 في كل بقاع العالم المسيحي. وفي جميع الحالات فقد وصل عددها سنة 1266 أي في المدة التي أقام فيها لويس الثامن قوانين خاصة بالمستشفيات الجذامية إلى 2000. ففي أسقفية باريس وحدها كان هناك 43 مستشفى، بورغ لاربن وسان فاليري وكورباي، وسيء الذكر سان بوري، وكان هناك أيضاً شارونتون. أما أهم هذه المستشفيات فهما مستشفيات بنيا في سان. جيرمان وسان لازار في

¹⁶⁷ ميشيل فوكو: " تاريخ الجنسانية: 2: إستعمال المتع"، ص 35.

ضواحي باريس، وقد ارتبطا بتاريخ مرض اخر. ويعود ذلك إلى أنه ابتداء من القرن الخامس عشر سيلتهم الفراغ كل شيء. فقد تحولت سان جيرمان ابتداءً من القرن التالي إلى دار للإصلاح، وقبل سان فانسان، خلت سان لازار من كل نزلائها عدا واحداً مصاباً بالجذام هو لوسبور لانغلو وكان ممارساً في الدروس العلمانية. ولم يبق في مستشفى نانسي، الذي كان يعد من أكبر المستشفيات الجذامية في أوروبا، سوى أربعة مرضى تكفلت بهم ماري ميسيديس .¹⁶⁸

ويقول فوكو أنه قد توقف عن الإيمان بالمعنى يوم أظهر ليفي شتراوس بانسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة للاوعي أن المعنى لم يكن على وجه الإحتمال سوى نتيجة سطحية أو لمعان أو زبد، وأن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، هو النسق . ويعني فوكو بالنسق: " مجموعة من العلاقات التي تثبت وتتغير في استقلال الأشياء التي تربط بينها".

169

¹⁶⁸ ميشيل فوكو: " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2006 م، ص 23.

¹⁶⁹ ميشيل فوكو: " هم الحقيقة"، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كنال، محمد بولعش، ط1، منشورات الاختاف، الجزائر، 1427هـ - 2006، ص 8.



المبحث الثاني

منهجية التفسير الإسلامي للتاريخ

فيما يأتي مقارنة مركزية مع أطروحة أركون في التفسير (الاجتماعي الجدلي الإنقطاعي للتاريخ الإسلامي) مبنية على أطروحة د. عماد الدين خليل في (التفسير الإسلامي للتاريخ).

يؤكد د. عماد الدين خليل في كتابه: " التفسير الإسلامي للتاريخ" أن ثمة حقيقة تبرز واضحة في القرآن الكريم وهي أن مساحة واسعة من سوره وآياته قد خصصت للمسألة التاريخية والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وتبلغ هذه الرؤية التاريخية في القرآن الكريم من السعة بحيث لا تخلوا آية من (الثقل) و (الإتساع) في القرآن الكريم بحيث أن جل سوره وآياته لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما أو لتأكيد قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ. إن الرؤية التاريخية ترتبط بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً، ففي مساحة واسعة من القرآن الكريم تطالعنا العروض والإشارات المسهبة أو الموجزة إلى مواقف تاريخية، والتي تشكل نسقاً رائعاً ومتكاملاً للتفسير الإسلامي للتاريخ. فكتاب الله سبحانه يضرب دوماً على هذا الوتر الحساس، ويدعو المتأملين والدارسين إلى الخروج، في أعقاب

مطالعاتهم التاريخية بنتيجة نهائية عن مصير الحركة البشرية في الزمان والمكان، ودور الإنسان والقوى الاجتماعية في حركة التاريخ.¹⁷⁰

وتتجلى الرؤية القرآنية للتاريخ في قول الله تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [يوسف: 111].

يقول الطبري في تفسير الآية الكريمة: " لقد كان في قصص يوسف وإخوته عبرة لأهل الحجا والعقول يعتبرون بها، وموعظة يتعظون بها. وذلك أن الله جل ثناؤه بعد أن ألقى يوسف في الجب ليهلك، ثم بيع ببيع العبيد بالخصيس من الثمن، وبعد الإسار والحبس الطويل، ملكه مصر، ومكّن له في الأرض، وأعلاه على من بغاه سوءًا من إخوته، وجمع بينه وبين والديه وإخوته بقدرته، بعد المدة الطويلة، وجاء بهم إليه من الشُّقَّة النائية البعيدة، فقال جل ثناؤه للمشركين من قريش من قوم نبيّه محمدٍ صلى الله عليه وسلم: لقد كان لكم، أيها القوم، في قصصهم عبرة لو اعتبرتم به، أن الذي فعل ذلك بيوسف وإخوته، لا يتعذر عليه فعلٌ مثله بمحمد صلى الله عليه

¹⁷⁰ د. عماد الدين خليل: " التفسير الإسلامي للتاريخ"، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1991 م، ص 5



وسلم، فيخرجه من بين أظهركم، ثم يظهره عليكم، ويمكن له في البلاد، ويؤيده بالجنود والرجال من الأتباع والأصحاب، وإن مرّت به شدائد، وأنت دونه الأيام والليالي والدهور والأزمان".¹⁷¹

إن القرآن الكريم، يوضح د. عماد الدين خليل، يجيء بمعطياته التاريخية من أجل أن يحرك الإنسان صوب الأهداف التي رسمها الإسلام، ومن أجل أن يبين الفارق الهائل بين المجتمعات الوضعية والمتدينة. إن القرآن الكريم يقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب، إلى محاولة إستخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الإجتماعية - التاريخية، وهذا ما يتمثل في تأكيد القرآن المستمر على قصص الأنبياء وتواريخ الجماعات والأمم السابقة على وجود (سنن) و (نواميس) تخضع لها الحركة التاريخية في سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال. إن التفسير الإسلامي للتاريخ يستمد رؤيته من القضايا التي عرضها الله سبحانه في كتابه العزيز، والتي تعلق على الزمان والمكان، وتتجاوز مواضع العصر النسبية، فهو ينظر بانفتاح إلى الأحداث، ويسلط الضوء على مساحاتها جميعاً، دون أن يقتصر على رؤية جزيئة للأحداث، فالرؤية القرآنية للتاريخ رؤية واقعية شاملة في امتداداتها الزمانية والحاضرة والمستقبلية.¹⁷²

¹⁷¹ تفسير الطبري، 16 / 313.

¹⁷² د. عماد الدين خليل: " التفسير الإسلامي للتاريخ"، ص 7 - 11.

إن التفسير القرآني للتاريخ ليس مجرد مسلمات بعدية تسعى إلى أن تقولب حوادث التاريخ القبلية في إطارها المتعسف وإنما هو مذهب ينبثق في أسلوب موضوعي (عما حدث فعلاً) وعن طبيعة التصميم التاريخي للبشرية، فهو إذن تبلور للخطوط الأساسية لحركة التاريخ يصوغها القرآن الكريم في مبادئ عامة يسميها (سنناً) ويعتمدها المفسرون الإسلاميون منطلقاً لا لتزييف التاريخ وإنما هو لتفسيره وفهمه وإدراك عناصر حركته ومصائر وقائعه ومسالكها المعقدة المتشعبة. فهو إذن تفسير شامل محيط، يعطي أصدق صورة للسنن التي تسير هذا التاريخ، وبالتالي فهو يأخذ صفة الكمال. 173

يقول ابن خلدون في (مقدمته): " إن فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشدّ إليه الرّكائب والرّجال، وتسمو إلى معرفته السّوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهّال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدّول، والسّوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتودّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتّسع للدّول فيها النّطاق والمجال، وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الرّوال، وفي باطنه نظر وتحقيق،

173 د. عماد الدين خليل: "التفسير الإسلامي للتاريخ"، ص 11 - 13. وانظر: فرانز روزنتال: "علم التاريخ عند المسلمين"، ترجمة د. صالح أحمد العلي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403 هـ - 1983 م.



وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة

عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق".¹⁷⁴

ويضيف ابن خلدون: " وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها،

وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها

وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم

واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا

ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب

للأخبار وخليق، والتقليد عريق في الأدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى

الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه،

والناقل إنما هو يملي وينقل، والبصيرة تتقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات القلوب

ويصقل".¹⁷⁵

¹⁷⁴ عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ):

" ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، تحقيق خليل شحادة،

ط2، دار الفكر، بيروت، 1408 هـ - 1988 م، ص 6.

¹⁷⁵ ابن خلدون: " ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، ص

الفصل الرابع

نقد العقل الإسلامي في إطار الفلسفة

الجدلية الإجتماعية

إشكال منهجي صارم عند محمد أركون



المبحث الأول

مقدمة موجزة في الفلسفة الجدلية الإجتماعية

قبل توضيح الإشكال المنهجي الصارم الناتج عن تطبيق آركون لإطروحات الفلسفة الجدلية الإجتماعية على العقل الإسلامي لابد أولاً من توضيح هذا المنهج الفلسفي أولاً، وبالتأكيد فإن الفلسفة الجدلية الإجتماعية هي العمود الفقري الذي تستند إليه الفلسفة الماركسية.

يؤكد ماركس أن الإنسان هو مباشرة كائن طبيعي، وهو ككائن طبيعي حي، مزود من ناحية بالقوى الطبيعية للحياة، إنه كائن طبيعي نشط، وتوجد هذه القوى فيه كاتجاهات وقدرات، كدوافع. ومن ناحية أخرى، فإنه ككائن طبيعي جسدي موضوعي هو مخلوق محدود مشروط يعاني كالحوانات والنباتات. وبعبارة أخرى، فإن موضوعات دوافعه توجد خارجه، كموضوعات مستقلة عنه، غير أن هذه الموضوعات هي موضوعات لاحتياجه، موضوعات أساسية لا غنى عنها لتجلي القوى الجوهرية، وتأكدها. فالقول بأن الإنسان كائن جسدي حي حقيقي حسي موضوعي مليئ بالقوة الطبيعية يعني القول بأن لديه موضوعات حقيقية حسية كموضوعات لوجوده أو لحياته، أو بأنه لا يستطيع أن يعبر عن حياته إلا بموضوعات حقيقية حسية موضوعية.

فأن تكون موضوعياً وحسياً وطبيعياً، وفي الوقت نفسه أن يكون لك موضوع وطبيعة حس خارجك، أو أن تكون أنت ذاتك موضوعاً وطبيعة وحساً لطرف ثالث هو الشيء نفسه. فالجوع حاجة طبيعية، ولهذا فإنه يحتاج إلى طبيعة خارجه، موضوع خارجه، لكي يشبع ذاته، لكي يهدأ. الجوع حاجة معترف بها لجسدي إلى موضوع يوجد خارجه، لا غنى عنه لتكامله، وللتعبير عن وجوده الجوهري. والشمس موضوع للنبات، موضوع لا غنى عنه بالنسبة له، يؤكد حياته، تماماً كما أن النبات موضوع للشمس، باعتباره تعبيراً عن قوة الشمس كموقظة للحياة، عن قوة الشمس الجوهرية الموضوعية.¹⁷⁶

وفي سياق نقد (رأس المال) يؤكد ماركس أن عملية تبادل البضائع تتضمن علاقات متناقضة وتتفي البعض. وأن تطور البضاعة لا يزيل هذه التناقضات، بل يخلق شكلاً لحركتها، وذلك، بوجه عام، الأسلوب الذي تحل بواسطة التناقضات الفعلية. فإن واقع أن جسماً يقع بصورة متواصلة على جسم آخر، ويبتعد عنه بصورة متواصلة أيضاً يمثل تناقضاً. وبما أن عملية التبادل تنقل البضائع من أيدٍ حيث تعد قيمة غير آلية إلى أيدٍ حيث تعتبر قيماً استعمالية، فإن هذه العملية هي التمثيل الغذائي الإجتماعي. ويحل ناتج نوع نافع من العمل محل نوع نافع آخر. وما

¹⁷⁶ كارل ماركس: "مخطوطات كارل ماركس"، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، مصر، بدون تاريخ، ص 144.



أن تبلغ البضاعة نقطة تعد فيها إستعمالية حتى تخرج من مجال التبادل البضاعي وتنتقل إلى مجال الإستهلاك.¹⁷⁷

ويعتقد أنجلز أنه، وبحسب المفهوم المادي، يشكل إنتاج وتجديد إنتاج الحياة المباشرة في آخر تحليل، العامل الحاسم في التاريخ. ولكنه ذو طبيعة مزدوجة، فمن جهة: إنتاج وسائل الحياة: الألبسة، الأغذية، المسكن، والأدوات الضرورية لهذا، ومن جهة ثانية، إنتاج الإنسان نفسه، مواصلة النوع. وإن النظم الإجتماعية التي يعيش في ظلها أهل عهد تاريخي معين وبلد معين يشترطاً إظهار الإنتاج: درجة تطور العمل من جهة، ودرجة تطور العائلة من جهة أخرى.¹⁷⁸

ويؤكد أنجلز أن لظروف الوجود المادية تأثير كبير على الميادين الإيديولوجية، ومن ثم يتعين دراسة التاريخ من جديد، طبقاً لوجود التشكيلات الإجتماعية المختلفة، قبل أن نحاول أن نستخلص مفاهيم حقوقية وسياسية وجمالية وفلسفية ودينية، وما إلى ذلك.¹⁷⁹

¹⁷⁷ كارل ماركس: " رأس المال: نقد الإقتصاد السياسي"، الكتاب الأول: " عملية إنتاج رأس المال"، الجزء 1، الفصول 1-13، ترجمة الدكتور فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، 1985 م، ص 152.

¹⁷⁸ إنجلز: " أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة"، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ، ص 4.

¹⁷⁹ إنجلز: " رسائل حول المادية التاريخية: 1890 - 1894"، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ، ص 4.

المبحث الثاني

إشكالية الفلسفة الجدلية الإجتماعية

عند محمد آركون

يمكن توضيح الإشكال المنهجي في نظرية آركون لتفسير الفكر الإسلامي على أساس المنهج الجدلي الإجتماعي بالمثل الذي يقدمه آركون بأن ليس المطلوب الحديث عن الصدام بين نوعين من العصبية، كما فعل علماء الأنساب العرب، أي العصبية إما لبني هاشم أو بني سفيان [الواقع أنهم بنو أمية، وليس بنو سفيان]، إننا نريد زحزحة¹⁸⁰ ، النقاش، ونقله من الإطار الضيق المحصور بكلا العشيرتين وبمجتمع الحجاز بشكل عام نحو الجدلية الإجتماعية التي تثيرها وتنشطها كل جماعة بشرية عندما تريد إستبدال نظام من التسويغ والشرعية لاحق بنظام سابق. تتمثل هذه الفائدة العظيمة، بحسب آركون، في تعرية الآليات السوسولوجية الحقيقية

¹⁸⁰ مصطلح الزحزحة يستعيره آركون هنا من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. ينظر عن منهج الزحزحة عند ميشيل فوكو كتابه: " حفریات المعرفة "، ترجمة سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م.



والتناقض بين المجتمعات المتوحشة والفكر المتوحش¹⁸¹، من جهة، وبين المجتمعات المدجبة أو المجتمعات الإسلامية التي أرادها الله وحماها وقادها (جاهلية / إسلام). إن هذا المنهج الجدلي الإجتماعي، بحسب أركون، سيفيد بأن يجعلنا نتوقف عن تقنيع وحجب أحد المعطيات الأساسية للأنثروبولوجيا السياسية ونتوقف عن تلبيسه بشعارات دينية تؤدي إلى إنقسام الوعي الإسلامي لا محالة. إن تعرية الحوافر الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في مجتمع ما يعني رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء الشعارات الدينية المستبطنة على هيئة حقائق منزلة.¹⁸² ومثالاً آخر يمكن أن يقدم في تفسير أركون الجدلي الإجتماعي للفكر الإسلامي ب(القرآن وتجربة المدينة):

يرى أركون أن ضغوطاً تاريخية على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب فردية قد نشأت من إتخاذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها. لقد أدخلنا (أي القرآن والحديث) كما يرى أركون أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي أصبحت توجه فكر وأعمال المؤمنين منذ ذلك التاريخ. يمثل العصر الإفتتاحي، بحسب مصطلح أركون، أو عصر النبوة، كما اصطلح

¹⁸¹ يستعير أركون هنا مصطلح الفكر المتوحش في الفيلسوف البنيوي الفرنسي كلورد ليفي شتراوس، ينظر مؤلف شتراوس: " الفكر البري"، ترجمة د. نظير جاهل، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1428 هـ - 2007 م.

¹⁸² محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 19.

المسلمون على تسميته قديماً وحديثاً، لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تجربة فردية (= تجربة محمد) [كما يورد أركون الاسم النبوي]، على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعي محسوس. وقد نتج عن هذه الضغوط بسبب المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، أي نزول القرآن وعصر النبوة، النتائج الآتية، كما يراها أركون، أنتجت علاقة ثلاثية جدلية تتضح في الفروق التعبيرية بين السور المكية والمدنية، بين نص تشريعي ونص تمجدي لله والتسبيح باسمه، بين حكاية أسطورية واستطراد إرشادي. تتداخل الظرف الآني الراهن مع الأبدية، وتتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغير، وتتداخل الزائل مع الكائن المطلق وتتداخل الدنيوي مع المقدس وتتداخل المادي مع المتعالي. ويصل أركون إلى لحظة يناقض فيها نفسه، لأنه يرى أن اللغة والفكر في لحظة (إنبثاق القرآن) [يستخدم هنا مصطلح إنبثاق بدلاً من تنزيل، وسنعالج الفرق أدناه، إن شاء الله]، مرتبطان بشكل ووثيق مع الواقع. أما الفترة الكلاسيكية، أما ما بعد مرحلة القرآن، ففيها يتجه المفسرون إلى معالجة مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة، رابطين هذه المقولات والمبادئ والتشكيلات والتصورات ذات الأصول المتنوعة والمختلفة بربطها بزمان نزول القرآن بما يحول هذا الربط إلى ذريعة يمرر منها المفسرون ما يريدون.¹⁸³

وبهذه النظرة الجدلية الاجتماعية سينظر إلى أديان الوحي والأديان الوثنية بنظرة جدلية إجتماعية واحدة، مشيراً أن الدين، أو الأديان، في مجتمع ما هي عبارة عن جذور، ولا ينبغي هنا

¹⁸³ محمد أركون: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 16 - 17.



أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي، يقول آركون، لأن هذا التفريق عبارة عن مقولة تعسفية تيولوجية تفرض شبكتها الإدراكية علينا بشكل ثنائي دائماً. والحل، بالنسبة لآركون، يكمن في النظرة العلمانية التي تذهب إلى أعماق الأشياء، أو الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة واعتدالاً ودقة. أما الأديان فقد قدمت للإنسان الأجوبة والإيضاحات والأجوبة العملية القابلة للتطبيق والإستخدام مباشرة فيما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يحيط بنا، بل وحتى الكون كله، وفيما وراءه بالأشياء المدعوة (ما فوق الطبيعية) أو الخارقة للطبيعة، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان. فالأديان تذهب بعيداً حتى تصل إلى العالم الفوق - طبيعي. وقد عدت هذه الأجوبة بمثابة المتعالية والصحيحة التي لا تقبل النقاش. ومن ثم لا بد من إعادة هذه الأديان إلى المستوى الطبيعي المحسوس عن طريق اللغة، وعن طريق العبادات والشعائر، أي عن طريق تدريب معين لجسدنا مثل الصلاة.¹⁸⁴

أرى أن آركون يسقط في سياق فكره المتقدم في عدم وجود فرق بين الأديان التوحيدية والأديان الوثنية في تناقض منشأه التعميم، فهو لم يبين إذا كانت الأديان كلها في السياق ذاته فيما يتعلق بالمعرفة ما فوق الطبيعية، أو أنه يقصد ديناً معيناً بذاته.

¹⁸⁴ محمد آركون: " العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، ص 23 - 24.

الإشكال الرئيسي في منهج الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون أنه يمارس ما يمكن أن نسميه (التوحيد الإبتسمي) في القطاعات المنتقدة: الإسلام والفكر الإسلامي، المسلمون والتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، في حين تتجه إلى (الإنقطاع الإبتسمي) في القطاعات المنتخبة: العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة في علاقتها بالفكر الإسلامي. بمعنى أن محمد أركون يطالب العقل الإسلامي من جهة بالقطيعة المعرفية مع التاريخ الإسلامي ذاته، لكنه من جهة أخرى يعتمد (الاتصال المعرفي) بين العلوم الاجتماعية والإنسانية في صياغتها الغربية خلال الثلاثين سنة الماضية، كما ذكر مسبقاً، وبين مادة معرفية لا تتصل بهذه العلوم من الناحية المنهجية والنظرية والمعرفية، أي العقل الإسلامي ذاته، وهذا مشكل رئيس في المنهج النقدي الذي يستند إليه مشروع الإسلاميات التطبيقية لأركون.

ومن أجل توضيح هذه النقطة بشكل أكبر يمكن القول ما يأتي: إن أركون يعتقد من جهة أن هنالك تلازماً وثيقاً ومصلحياً بين الإسلام والفكر الإسلامي أو بين الإسلام والمسلمين أو بين الإسلام والحضارة الإسلامية، ولكنه من جهة أخرى لا يرى أن هذه المركزية الارتباطية موجودة في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يوظفها، بمعنى أن هذه العلوم تنتمي إلى دائرة مركزية بعيدة جداً عن النظام الإبتسمي الذي تأسست عليه العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي.



يطالب أركون بمسار ثان غير الذي سار فيه الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل أي مسار ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين (أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق) لأنهما خاضعان للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ المستمر. يمكن عندها الجمع في التحليل، كما هو الحال في الممارسة العملية المحسوسة الدينامو الروحي للإسلام - التراث وندمج تاريخيته أيضاً. إن مثل هذا الدمج يعد جديداً كلياً في الفكر الإسلامي، ذلك أنه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث النبوي بالطريقة التي كانت رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة [هنا أركون يعترف أن عملية الفصل والتمييز بين ما هو وحيوي وتاريخي موجودة أصلاً في الفكر الإسلامي وبالأخص لدى نقاد الحديث الكبار]. وفي هذا السياق يعتقد أركون أن الإسلام لا يكتمل أبداً [لكن القرآن يكذب هذا الاعتقاد: قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: 3]. ولأن الإسلام لا يكتمل أبداً، حسب رؤية أركون، فلا بد من إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق إجتماعي - ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة، ولكن الإسلام يتضمن العناصر التكوينية الآتية:

1- النص القرآني (المصحف).

2- مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة المختلفة.

3- الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

4- الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل ميزة خاصة للتراث. 185

يرى أركون أن تثبيت هذه الأشياء وترسيخها تطلب وقتاً طويلاً إلى حد ما من أجل تثبيت ما يسميه بالسيرورة الاجتماعية التاريخية لتشكيل التراث. إن التثبيت السيمانتي للقران والحديث، بحسب أركون، مستحيل لأنهما يشكلان تراثاً حياً أو نصوصاً يعيش عليها المؤمنون وتنتج تاريخاً معيناً ويعاد إنتاجها باستمرار من قبل التاريخ جيلاً بعد جيل. ومن ثم فإن إحدى وظائف التراث تكمن في تقديم المرجعية اللازمة لتثبيت الإجماع حول بعض قراءات النصوص المقدسة. يمكن للمؤمنين أن يعارضوا هذا الكلام من الناحية الثيولوجية عن طريق الإستشهاد بالآية التالية: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (المائدة:3). لكن قراءة هذه الآية والقران بشكل عام تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية. وهنا يطالب أركون بعدم الخلط بين التاريخية المقصودة وبين الظروف العرضية المحضة أو المناسبات الخاصة بالوحي كما كان المفسرون الكلاسيكيون قد استخدموها تحت إسم أسباب النزول، فإذا كان الوحي قد أغلق نهائياً بموت النبي لكن تفسيره وترجمته إلى معايير أخلاقية وشعائرية وقانونية لا يزال مستمراً إلى اليوم. وبهذه الطريقة نجد أن الأمة تولد الإسلام وتنتجه كتراث حي . 186

185 محمد أركون: " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ص 20 - 21.

186 أركون: " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ص ٢١.



من أجل نقد رأي اركون المتقدم في أن التثبيت السيمانتي للقران والحديث مستحيل سأناقشه بالعودة إلى تفسير قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (المائدة:3).

1- جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية الكريمة: يقول الله تعالى: أكملت لكم، أيها المؤمنون، فرائضي عليكم وحدودي، وحلالي وحرامي، وأمري إياكم ونهيي، وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه في كتابي، وتباني ما بينت لكم منه بوحبي على لسان رسولي، والأدلة التي نصبته لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتتمت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم. وقيل: وكان ذلك في يوم عرفة، عام حجّ النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع. وقالوا: لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية شيء من الفرائض، ولا تحليل شيء ولا تحريمه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعيش بعد نزول هذه الآية إلا إحدى وثمانين ليلة.¹⁸⁷

2- ويقول ابن كثير في تفسير الآية:

هذه الآية: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} أكبر نعم الله، عز وجل، على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم، صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس

¹⁸⁷ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م، 9 / 518 .

والجن، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيء أخبر به فهو حق وصدق لا كذب فيه ولا خلف، أي: فارضوه أنتم لأنفسكم، فإنه الدين الذي رضي به الله وأحبه وبعث به أفضل رسله الكرام، وأنزل به أشرف كتبه.

قال أسباط عن السدي: نزلت هذه الآية يوم عرفة، فلم ينزل بعدها حلال ولا حرام، ورجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمات. قالت أسماء بنت عميس: حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الحجة، فبينما نحن نسير إذ تجلى له جبريل، فمال رسول الله صلى الله عليه وسلم على الراحلة، فلم تطق الراحلة من ثقل ما عليها من القرآن، فبركت فأتيته فسجيت عليه بردا كان علي.

قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: {اليوم أكملت لكم دينكم} وهو الإسلام، أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أنه أكمل لهم الإيمان، فلا يحتاجون إلى زيادة أبدا، وقد أتمه الله فلا ينقصه أبدا، وقد رضي الله فلا يسخطه أبدا

قال ابن جريج وغير واحد: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد يوم عرفة بأحد

وثمانين يوما. 188

188 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ): " تفسير القرآن العظيم"، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999 م، 3 / 26. وانظر: صحيح البخاري، 1 / 18. وطبعة أخرى: محمد بن إسماعيل البخاري: " الجامع الصحيح المسند



المبحث الثالث

الفكر والوحي 189

وفي سياق الفلسفة الجدلية الإجتماعية يرى آركون أن الفكر الذي نما في أحضان الوحي من توراة وأناجيل وقرآن فكر يتميز بأنه ذو قوام متماسك، وأنه ذو دلالات ومعان فوق تاريخية، ومن ثم هي بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات الإجتماعية واللغوية والسياسية والإقتصادية. إن هذا التصور مرتبط بالفلسفة الجوهرائية والماهياتية للأنظمة الثيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما في أحضان الوحي. إن هذا اللقاء بين الوحي التوحيدي والفلسفة الأفلاطونية قد سهل عملية الخلط لدى العرب والمسلمين بين أفلوطين في كتاب: "إلهيات أرسطو"،

من حديث رسول الله وسننه وأيامه"، تحقيق محب الدين الخطيب، ط 1، المكتبة السلفية - القاهرة، 1400هـ، رقم الحديث 7268. محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ): "سنن الترمذي"، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، ط 2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1395 هـ - 1975 م، 5/ 250

¹⁸⁹ ينظر للتوسع حول علاقة العقل بالوحي، كتابنا: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427 هـ - 2006 م.

وتلفيقية الفارابي لرأيي الحكيمين. إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم المنتجات الثقافية من الناحية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والفلسفية هو الذي يحاول أركون تنفيذه. 190

إن العقل الدوغمائي، كما يرى أركون، أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً. وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير به إلى ما لا يمكن التفكير فيه. ونتج عن ذلك تغلب ما لا يمكن التفكير فيه والإبداع فيه. وبعبارة أخرى، فإن نزعة التقليد للمذاهب الارثوذكسية وتكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي انبنت عليها. إن هذه المسلمات المعرفية أصبحت بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية لما يسمى بالسياسة الشرعية أو اللاهوت السياسي وهذا اللاهوت هو المنافس المعارض للفلسفة السياسية (أي امحلة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري).¹⁹¹

يرى أركون أن الفرق بين العقل الإسلامي والعقل العربي أن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويؤكد أن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي في فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وإرشاد وتعاليم، ثم الإستنتاج والإستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمبتوع. أما العقل العربي فهو الذي يعبر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به. إن اللغة

¹⁹⁰ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 11، 12، 13.

¹⁹¹ محمد أركون: " قضايا في نقد العقل الديني"، ص 7.



تتأثر بتاريخ القوم والجماعة أو الأمة الناطقين بها ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعدد وإنتاجاً من العلاقات بين قوم محدود ولغة. ولذلك يفضل أركون استخدام مفهوم العقل الإسلامي على استخدام مفهوم العقل العربي، ويؤكد عدم قبوله لإستخدام محمد عابد الجابري مفهوم العقل العربي، لأن الجابري لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنية والقومية والعنصرية.¹⁹²

والمتتبع لفكر أركون النقدي في سياق ثنائية الوحي / الفكر يكتشف بسهولة أن أركون يعتمد على التوحيد بينهما، بمعنى أنه يعتقد أنه هنالك علاقة جدلية واحدة بين الوحي والفكر، بدون أن يكون هنالك سبيل للفصل بينهما.

فأركون يعتقد أننا نجسد الحقائق فينا بالمعنى الحرفي لكلمة التجسيد، أي عندما نصرها في أجسادنا، فأنها تصبح مرتبطة كلياً ونهائياً بكينونتنا العميقة. وتصبح بالتالي مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكم من الآن فصاعداً بكل وجودنا وسلوكنا. على هذا المستوى العميق والجزري، كما يتصور أركون، ينبغي أن نحاول فهم الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة. وبهذا المعنى فإن الأديان جميعاً بدون استثناء ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية

¹⁹² محمد أركون: " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ "، ص xvi.

وصهرها في أجسادنا. وقد أنشئت المباني المعمارية الدينية المطابقة لكل من هذه الشعائر والطقوس. ثم تشكلت الأنظمة التكنولوجية التي راحت تكمن مهمتها في تفسير هذه الأنماط الشعائرية وتوضيحها. ولكن من المهم أن نميز بين هذه الأنماط الشعائرية التي تشكل في الواقع أشياء ثقافية احتمالية أو صدفوية (أي خاضعة في منشئها للصدفة والإحتمال)، وبين البنى العميقة التي تؤثر علينا فعلياً. يقصد آركون أنها تشكل حقيقتنا ككائنات إنسانية مرتبطة باللغة وبشبكة التحسس والإدراك التي تتضمنها.¹⁹³

ويختزل آركون مسارات العقل الإسلامي بالمحاور الآتية:

- القرآن وتجربة المدينة.
- جيل الصحابة.
- رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة.
- السنة والتسنن.
- أصول الدين، والفقه، والشريعة.
- مكانة الفلسفة أو الحكمة المعرفية.
- العقل في العلوم العقلية.

¹⁹³ محمد آركون: " العلمنة والدين "، ص 24 - 25.



- العقل والمخيل في السرديات التاريخية والأدبية.
- الأسطورة، والعقل والمخيل في الآداب الشفهية.
- المعرفة السكولاستيكية (المدرسية والمذهبية) والمعارف التجريبية والتطبيقية (الحس العملي).

- العقل الوضعي والنهضة.
- العقل والمخيل الإجتماعي والثورات.
- رهانات العقلانية وتحولات المعنى.¹⁹⁴

منهج أركون النقدي حول العقل يركز على علاقة العقل بالوحي، وعلى رضا العقل أن يبقى بالدرجة الثانية، أي في حدود الخادم للوحي دون أن يجراً على السؤال والمبادرة، أو التأويل إلا في حدود ما يسمح به الوحي. إن العقل، كما يراه أركون، هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان ويبلغه بلغة من اللغات، وهو المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات، أو الأنساق السيميائية.¹⁹⁵

ويعتقد أركون أن صعوبة تحرير العقل النقدي تكمن في كيفية تحريره من القيود الأبستيمية والأبستيمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الثقافية والفكرية التي قام

¹⁹⁴ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 15.

¹⁹⁵ محمد أركون: " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ص XVI - XV.

بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو الوحشية (بحسب مصطلح كلود ليفي شتراوس) إلى المرحلة الزراعية المدنية. وتعتمد هذه الأخيرة على التضامن الإيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمية الفصحى والشفرة الأرتونكسية لتدبير العقول والجماعات والأفراد. إن العقل الدوغمائي ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الاسلامي، بل إنه قوة بنيوية تكوينية من قوى عديدة. 196

ومما أنجز في تاريخ الفكر الإسلامي لمعالجة إشكالية العلاقة بين الفكر والوحي ما أنجزه ابن تيمية في كتابه: "در تعارض العقل والنقل" فاستدل، على سبيل المثال، بقوله تعالى: { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (53) } [الشورى : 52 - 53]. وبقوله تعالى: { أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (17) } [الرعد : 17]، ويستدل ابن تيمية أيضا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن زيد بن وهب، حدثنا حذيفة، قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين، رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر: حدثنا: «أن الأمانة نزلت في

¹⁹⁶ محمد آركون: " قضايا في نقد العقل الديني "، ص 6 - 7.



جذر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنة». ويبين ابن تيمية أن هذا مثل ضربه الله لما أنزله في القلوب من الإيمان والقرآن، وشبهه القلوب بالأودية، وشبه ما يخالط القلوب من الشهوات والشبهات بالزبد الذي ذهب جفاء، يجفوه القلب ويدفعه، وشبه ما يبقى في الأرض من الماء النافع بما يبقى في القلوب من الإيمان النافع.¹⁹⁷

ويستدل ابن تيمية بحديث آخر: عن أبي بردة، عن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية، قبلت الماء، فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به» قال أبو عبد الله: قال إسحاق: وكان منها طائفة قبلت الماء، قاع يعلوه الماء، والصفصف المستوي من الأرض. ويقول ابن تيمية: " قسم صلى الله عليه وسلم الناس فيما بعث به من الهدى والعلم، الذي شبهه بالغيث، إلى ثلاثة أقسام: فقسم قبلوه

¹⁹⁷ ابن تيمية: " درء تعارض العقل والنقل "، 8 / 104. وينظر الحديث في " صحيح البخاري "، 8 / 4، حديث رقم (6497).

فانتفعوا به في نفوسهم علما وعملا. وقسم حفظوه وأوده إلى غيرهم. وقسم ثالث لا هذا ولا هذا".

198

ولو عاد أركون إلى المؤلفات في علم أصول الفقه عند المسلمين لوجد أنهم قد قدموا معالجات مطولة للإشكاليات التي يثيرها في أفكاره السابقة. بين الشاطبي إن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله صلى الله عليه وسلم فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها، وتعبدهم التي طوقوها في أعناقهم، ولم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كمل الدين بشهادة الله تعالى بذلك؛ حيث قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: 3] فكل من زعم أنه بقي في الدين شيء لم يكمل فقد كذب بقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: 3]. نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالا لذلك، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه. ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا

¹⁹⁸ ابن تيمية: "درء تعارض العقل والنقل"، 7 / 456، وينظر الحديث في: "صحيح البخاري"، 1 / 27، حديث رقم (79).



نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل.¹⁹⁹

وبين الدبوسي أنه فقد انعقد إجماع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس بدلائل العقول، كإجماعهم على إصابة الحاضر بالحواس، حتى إنك لا تكاد تجد أحداً خالياً عن الاستدلال لمصالحه برأيه عن عقله، وحتى لم تكن الحجج السمعية حججاً إلا باستدلال عقلي، ولا يقع الفرق بين المعجزة وبين المخرقة، والنبي والمنتبئ إلا بنظر عن العقل، وكذلك تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلاً عليها بعقلك، لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو الاستدلال بنظر عقلي في المحسوس ليدرك لما غاب عنها.²⁰⁰

أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسيّ الحنفي (المتوفى: 430هـ): "تقويم الأدلة في أصول الفقه"، المحقق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م، ص 442.

¹⁹⁹ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ): "الاعتصام"، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الطبعة: الأولى، دار ابن عفان، السعودية، 1412هـ - 1992م، 2 / 816 - 817.

²⁰⁰ أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسيّ الحنفي (المتوفى: 430هـ): "تقويم الأدلة في أصول الفقه"، المحقق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م، ص 442.

المبحث الرابع

مفهوم السيادة العليا في الإسلام

عند محمد آركون

وفي سياق قريب من الفلسفة الإجتماعية الجدلية يرى آركون أن الفكر الإسلامي يدعي الإنتساب إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الكلاسيكي. من المهم أن نتساءل عن المشروعية أو الصحة الدينية والتاريخية والفلسفية لمزاعم كهذه. إن إنجاز ذلك يتطلب قطع ثلاث مسارات:

1- ما هي مكانة العقل الإسلامي الكلاسيكي من الناحية الأبتيمولوجية؟

2- هل هناك إستمرارية تاريخية حقيقية ومحسوسة بين العقل الإسلامي الكلاسيكي ونوعية

العقول التي تدعي الإنتساب إليها خطابات الإسلامية المعاصرة؟ أم هناك بينهما قطيعة بالقوة أو

بالفعل محجوبة ومغطاة بواسطة سلسلة من الإسقاطات الثقافية على الماضي؟



3- ما رأي الفكر الإسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام وتاريخية العقل الإسلامي

بشكل خاص. 201

فقد ذهب القفال الشاشي في مجال مرجعية القرآن الكريم إلى أن: " حكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما عامين كانا أو خاصين مع احتمال إرادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة ". وفي مجال السنة النبوية قال في سياق ذكر وجوب العمل بالحديث المتواتر: " فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقه على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا أمثاله نقل القرآن وإعداد الركعات ومقادير الزكاة. والمشهور ما كان أوله كالأحاديث ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث وتلقته الأمة بالقبول فصار كالمتواتر ... ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون رده كفرا، والمشهور يوجب علم الطمأنينة ويكون رده بدعة، لا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وإنما الكلام في الأحاديث". 202

ويبين ابن حزم: " أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمتنا بالإقرار به والعمل بما فيه وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهورة في الآفاق كلها وجب الإنقياد لما فيه فكان هو الأصل المرجوع إليه لأننا وجدنا فيه لَوْمًا مِنْ دَابَّةٍ

201 محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 66.

202 نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (المتوفى: 344هـ): " أصول الشاشي"، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ، 1 / 72.

فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (38)} فما في القرآن من أمر أو نهي فواجب الوقوف عنده".²⁰³

بل وذهب ابن حزم إلى أوسع من هذا أنه لا بد من الأخذ بظاهر النصوص وحملها على الوجوب والفور، وبطلان قول من صرف شيئاً من ذلك إلى التأويل أو التراخي أو الندب أو الوقف بلا برهان ولا دليل. وذكر ابن حزم أن الأمر أراد أن يكون ما أمر وألزم المأمور ذلك الأمر. ونقل عن بعض الأحناف والمالكية والشافعية أن أوامر القرآن والسنن ونواهيها على الوقف حتى يقوم دليل على حملها إما على وجوب في العمل أو في التحريم وإما على ندب وإما على إباحتها وإما على كراهة. وذهب بعض من المذاهب الإسلامية المذكورة كما يشير ابن حزم وجميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل ذلك على الوجوب في التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى ندب أو كراهة أو إباحتها فتصير إليه. وتشدد ابن حزم في هذا الباب عاداً إياه بأنه الذي لا يجوز غيره.²⁰⁴

وبين ابن تيمية أن العبادة هي " اسم جامع لكل ما يُحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة". وذلك أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة له والمرضية له التي خلق الخلق لها

²⁰³ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ): " الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، 1 / 95.

²⁰⁴ ابن حزم: " الإحكام في أصول الأحكام"، 3 / 2.



كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [56 الذاريات]. وضرب لذلك أمثلة مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الأدميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذلك من العبادة. كذلك حب الله ورسوله وخشية الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له والصبر لحكمه والشكر لنعمة والرضا بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف من عذابه وأمثال ذلك هي من العبادة لله".²⁰⁵

يعتقد المسلمون أن الله تعالى هو الذي يحب أن يكون هو المقصود المدعو المطلوب، وهو المعين على المطلوب وما سواه هو المكروه، وهو المعين على دفع المكروه؛ فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه، وهذا معنى قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: 5]. إن العبودية تتضمن المقصود المطلوب؛ لكن على أكمل الوجوه، والمستعان هو الذي يستعان به على المطلوب؛ فالأول من معنى الألوهية. والثاني من معنى الربوبية؛ إذ الإله: هو الذي يؤله فيعبد محبة وإنابة وإجلالا وإكراما والرب: هو الذي يربي عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها؛ وكذلك قوله تعالى: {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [الشورى: 10]. وقوله: {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ} [هود: 123]. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ} [الرعد: 30]، وقوله:

²⁰⁵ ابن تيمية: "العبودية"، المحقق: محمد زهير الشاويش، الطبعة السابعة المجددة، المكتب الإسلامي - بيروت، 1426هـ - 2005م، ص 44.

{وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا} [المزمل: 8]، {رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا} [المزمل:

9]. وَقَوْلُهُ: {عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} [المتحنة: 4]. وَقَوْلُهُ تَعَالَى {وَتَوَكَّلْ عَلَى

الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ} [الفرقان: 58].²⁰⁶

وأكد ابن القيم: " أن الناس أجمعوا أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى

الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو الرد إليه نفسه في حياته وإلى سنته بعد وفاته"، ويضيف:

" أنه جعل هذا الرد من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الرد انتفى الإيمان؛ ضرورة

انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، ولا سيما التلازم بين هذين الأمرين فإنه من الطرفين، وكل منهما

ينتفي بانتفاء الآخر".²⁰⁷

²⁰⁶ ابن تيمية: "مجموع الفتاوى"، 1 / 22.

²⁰⁷ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ): "إعلام الموقعين

عن رب العالمين"، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1411هـ - 1991م،

40 / 4.



المبحث الخامس

معنى كلمة " إسلام " و " مسلم "

يرى آركون أن المستشرقين الفرنسيين اعتادوا ترجمة كلمة " إسلام " بمعنى الخضوع، أو الإستسلام، أي الإستسلام لله. ويرى آركون أن هذا المعنى خاطئ جداً، فالمؤمن ليس مستسلاً لله، بل هو يشعر بلهفة الحب نحو الله، وبحركة الإنتماء إلى ما يقترحه الله [كذا]، وبحركة الإنتماء إلى ما يقترحه الله عليه، لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي. وهذه الرفعة والترقية لدى الإنسان شعور بالإعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غمر المخلوق بأنعامه وأفضاله. وبالتالي، فهناك علاقة طاعة وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق.²⁰⁸

يحاول الأستاذ آركون في التعرف السابق للإسلام أن يجعل الإسلام علاقة بين المخلوق والخالق مبنية على أساس الحب والعبادة الطوعية غير متقبل لكون الإسلام إستسلاماً طوعياً من قبل المسلم تجاه خالقه العظيم.

²⁰⁸ محمد آركون: " الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص 49.

لكن الإسلام يعني أيضاً الخضوع والإستسلام لله سبحانه. جاء في " لسان العرب " لابن

منظور:

" فالإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وبه يحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان الذي هذه صفته، فأما من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه فهو في الظاهر مسلم وباطنه غير مصدق، فذلك الذي يقول أسلمت، لأن الإيمان لا بد من أن يكون صاحبه صديقا، لأن الإيمان التصديق: فالمؤمن مبطن من التصديق مثل ما يظهر، والمسلم التام الإسلام مظهر للطاعة مؤمن بها".²⁰⁹

وقد فرق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام بين مسمى " الإسلام " ومسمى " الإيمان " ومسمى " الإحسان }. فقال: الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. وقال: الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره}. وكذلك فسر " الإسلام " في حديث ابن عمر المشهور قال: {بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان}. وحديث جبرائيل يبين أن " الإسلام المبني على خمس " هو الإسلام نفسه. وقد جعل النبي صلى الله عليه

²⁰⁹ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى:

711هـ): " لسان العرب"، ط3، دار صادر - بيروت، 1414 هـ، 12 / 294.



وسلم بأنه جعل الأعمال الظاهرة من الإيمان كقوله: {الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق}. {وقوله لوفد عبد القيس: أمركم بالله وحده، أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا خمس ما غنمتم}. ومعلوم أنه لم يرد أن هذه الأعمال تكون إيماناً بالله بدون إيمان القلب؛ لما قد أخبر في غير موضع أنه لا بد من إيمان القلب فعلم أن هذه مع إيمان القلب هو الإيمان وفي " المسند " عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: {الإسلام علانية والإيمان في القلب}. {وقال صلى الله عليه وسلم إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب}. فمن صلح قلبه صلح جسده قطعاً بخلاف العكس. 210

ويرى أركون أن في الرسالة عقلاً معيناً ومحددًا بشكل صارم وموجّه. إنه ينمو ويتعرّع داخل إطار مجموعة نصية ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بذلك القرآن والحديث، وهو موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودها. 211

210 ابن تيمية: " مجموع الفتاوى "، 7 / 7 - 9.

211 محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، ص 68 - 69.

" والإيمان " أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإسلام. فالإحسان يدخل فيه الإيمان والإيمان يدخل فيه الإسلام والمحسنون أخص من المؤمنين والمؤمنون أخص من المسلمين؛ وهذا كما يقال: في " الرسالة والنبوة " فالنبوة داخلة في الرسالة والرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها؛ فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا؛ فالأنبياء أعم والنبوة نفسها جزء من الرسالة فالرسالة تتناول النبوة وغيرها بخلاف النبوة؛ فإنها لا تتناول الرسالة. فالنبي صلى الله عليه وسلم جعل " الدين " هو الإسلام والإيمان والإحسان. فتبين أن الإسلام يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث: " مسلم " ثم " مؤمن " ثم " محسن " كما قال تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ} [فاطر: 32]، والمقتصد والسابق كلاهما يدخل الجنة بلا عقوبة بخلاف الظالم لنفسه. وهكذا من أتى بالإسلام الظاهر مع تصديق القلب؛ لكن لم يعم بما يجب عليه من الإيمان الباطن؛ فإنه معرض للوعيد كما سيأتي بيانه إن شاء الله. وأما " الإحسان " فهو أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الإيمان.²¹²

²¹² ابن تيمية: " مجموع الفتاوى "، 7 / 10.



المبحث السادس

إشكالية العقلانية النقدية

عند محمد آركون

يوجه محمد آركون الأنظار إلى أن العقلانية المنطقية المركزية الأرسطية كانت قد شهدت توسعاً في الفكر الأوربي حتى يومنا هذا. هذا على الرغم من توصل الفكر الأوربي إلى منطق جديد غير منطق أرسطو هو المنطق العددي، وعلى الرغم من تليين العقلانيات، والإكثار من المنهجيات، وانفتاح العقل على استكشاف أنظمة أخرى للفكر. والواقع أن مبادئ منطق أرسطو المتمثلة بمبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، هي التي توجه المحاجة العقلانية، الاستنباطية والبرهانية، إنطلاقاً من مقدمات محددة. ولا تزال هذه المبادئ الأرسطية تطبع لغة الحس العام المشترك بطابعها، معلنة سيادتها المستمرة في الحياة اليومية المعاصرة. أما فيما يخص الفكر الإسلامي فقد غدت الفلسفة الأرسطية التوترات المتضادة الجدلية الثنائية بين الظاهريين والباطنيين، وغدت التضاد بين الفلسفة العقلانية المركزية على طريقة ابن رشد والفلسفة

الإشراقية. كما غدت الفلسفة الأرسطية التضاد الحاصل بين التفسير الحرفي للقرآن والتأويل

المجازي الذي يترك للخيال الخلاق الحرية في الحركة على مصراعيها.²¹³

يرى ابن تيمية أن لفظ " العقل " - وإن كان هو في الأصل: مصدر عقل يعقل عقلا

وكثير من النظائر جعله من جنس العلوم - فلا بد أن يعتبر مع ذلك أنه علم يعمل بموجبه فلا

يسمى " عاقلا " إلا من عرف الخير فطابه والشر فتركه؛ ولهذا قال أصحاب النار: {لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ

أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ} [المك: 10]. وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى {فَذَرِ إِنَّ

نَفَعَتِ الذِّكْرَى} ﴿٩﴾ سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى ﴿١٠﴾ وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى ﴿١١﴾ الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى{

[الأعلى: 9 - 12]. فَأَخْبَرَ أَنَّ مَنْ يَخْشَاهُ يَتَذَكَّرُ، وَالتَّذَكُّرُ هُنَا مُسْتَلْزِمٌ لِعِبَادَتِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

{هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ} [غافر: 13] . وَقَالَ:

{تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ} [ق: 8]. ومن فعل ما يعلم أنه يضره؛ فمثل هذا ما له عقل. فكما

أن الخوف من الله يستلزم العلم به؛ فالعلم به يستلزم خشيته وخشيته تستلزم طاعته. فالخائف من

الله ممتثل لأوامره مجتنب لنواهيه وهذا هو الذي قصدنا بيانه أولاً.²¹⁴

²¹³ محمد آركون: " نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية "، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقى،

بيروت، 2011 م، ص 285 - 286.

²¹⁴ ابن تيمية: " مجموع الفتاوى "، 7 / 25.



الفصل الخامس

من أجل الخروج من نفق الإشكاليات الفلسفية

عند محمد أركون

المبحث الأول

الإجتهد ومفهوم التجديد

إن مفهوم التجديد عند اركون يستند إلى جمع الإختلافات والتناقضات والمبادئ المختلفة، وهو ما يختلف عن مفهوم التجديد في الإسلام الذي يستند إلى عدد من المبادئ الرئيسية في الدين، وخصوصاً مبدأ الإجتهد ضمن حدود الدين ذاته.

يُبين الشيخ الطاهر بن عاشور أن التجديد في الإسلام هو " السعي للتقريب بين وقائع المجتمع المسلم في كل عصر وبين المجتمع النموذجي الأول الذي أنشأه الرسول - صلى الله عليه وسلم - . وذلك هو المطلوب لغّة، والمقصود عملاً وديانةً".²¹⁵

فالتخصصات العلمية والدينية إنما جاءت لخدمة الدين ذاته. ومن المعلوم أن تجديد الدين ونشر تعاليمه وإصلاح آخر هذه الأمة لا يكون إلا بمراعاة المعنى العام "للفقه" لأن ذلك ضرورة

²¹⁵ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ): " مقاصد الشريعة الإسلامية"، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م، 2 / 522.



للتربية والبيان.. ولذلك كان المجددون يأخذون العلم بهذا الشمول، وهذا الذي ينبغي أن ينتبه إليه كثير من المشتغلين بالدراسات الإسلامية، وذلك كله لا يمنع من استبقاء التخصصات للحفاظ على القوة العلمية، ومراعاة انتشار العلم وسعة أطرافه، ولكنه مع ذلك لا يصلح سبباً لبعدها العالم والمتعلم عن المعنى الأول للفقهاء، لأنه لا يتحقق فقه في الدين إلا باتباع السنة في الاعتقاد والعمل. وينظم الانتشار الواسع للعلم في الآفاق ويبقى بعد ذلك المعنى الأول للفقهاء هو المعنى الحقيقي المعتبر من الناحية الشرعية والعملية، فإنه من المقطوع به استحالة وجود فقيه من غير علم بالحديث وعلم بالعقيدة، كما أنه يستحيل وجود محدث بلا علم بالاعتقاد وفقه في الدين... والمعنى الأول عند المتقدمين هو الذي خدم العلم وجعل نفعه عميقاً على العلماء والأمة، فكان أمثال مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة لهم في كل ذلك نصيب وافر وإن تفاوتوا في ذلك، وكان نفعهم للأمة عظيماً، لأن تربية الأمة وتعليمها لا يكون إلا من ربانيين أخذوا من كل ذلك بنصيب وافر، وتفاوتت أقدارهم وآثارهم في الأمة بقدر نصيبهم من صفاء الاعتقاد وقوة الفقه في الدين وجمع مفردات العلم هذا من ناحية التربية والتعليم، أما من ناحية الدراسة والبحث والدعوة إلى الله والمجادلة بالتي هي أحسن والذب عن الدين فإن الأمر أشد ضرورة، فإنه لا يستطيع ذلك إلا من اطلع على ما يحتاج إليه من الحديث والفقه ومسائل العقيدة وأصول الفقه، وخذ مثلاً على ذلك، دراسة موضوع "الثبات والشمول في الشريعة" فإنه مرتبط بمسائل العقيدة والأصول والفقه، وتمتتع

دراسته من ناحية فقهية بحتة كما هو مفهوم "الفقه" عند المتأخرين، بل لا تستقيم دراسته إلا على مقدمات عقدية وأصولية والسنة المطهرة قاعدة من قواعده.²¹⁶

والاجتهاد هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية، الإجتهد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، تقول: اجتهد في حمل الصخرة ولا تقول: اجتهدت في حمل النواة، وهو مأخوذ من الجهد -بفتح الجيم وضمها- وهو الطاقة، وفي الاصطلاح استفراغ الجهد، وهو جنس، في درك الأحكام به استفراغ في فعل من الأفعال، ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن. والمراد بالشرعية خرج به اللغوية، والعقلية، والحسية، ودخل فيه الأصولية والفروعية، إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير، فإنه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية، وقال بعضهم: الاجتهاد -اصطلاحاً- هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. وهذا أعم لأنه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها، لكن فيه تكرار، فإن استفراغ الجهد مغنٍ عن ذكر العجز عن الزيادة. وقال ابن الحاجب: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر؛ لعدم اشتراط الفقه

²¹⁶ الدكتور عابد بن محمد السفيناني: "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية"، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية فرع الفقه والأصول قدمت لكلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1407 هـ، مكتبة المنارة، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م، 1/ 62.



للمجتهد، وقال في المحصول: الإجتهد في عرف الفقهاء هو استقراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استقراغ الوسع فيه، وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهد في عرف الفقهاء كالإجتهد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية، وفي الأمور العرفية... 217

وقد بحث الإمام الشافعي بشكل مبكر جداً مفهوم الإجتهد في كتابه: "الرسالة"، إستدلالاً بقوله تعالى: { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ } (البقرة: 150)، فالعلم يحيط أن من توجه لتقاء المسجد الحرام ممن نأت داره عنه: على صواب بالاجتهد للتوجه الى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه إليه، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرف [ويعرف غيره دلائل غيرها، فيتوجه بقدر ما يعرف] وإن اختلف توجههما. 218

وبحث الأصوليون في القول في الاحتجاج بلا دليل، فقال بعض الفقهاء: لا دليل حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت. وقال بعضهم: لا دليل، حجة دافعة لا موجبة. وقال

²¹⁷ عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 772هـ): "نهاية السؤل شرح منهاج الوصول"، دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م، ص 394.

²¹⁸ الإمام الشافعي: " الرسالة"، 1/ 486.

بعضهم: هذا الذي قاله الشافعي يكون حجة له في حق الله تعالى، ولا يكون حجة على خصمه بوجه. وقال بعضهم: لا دليل، حجة على الخصم لإبقاء ما ثبت بدليل، لا لما لم يصح ثبوته بدليل، وقد دلت عليه بعض مسائل الشافعي. ولأن معنى قولنا: لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لأن العدم ليس بشيء والدليل يحتاج إليه لشيء هو مدلول عليه، والتمسك به واجب ما لم يقد عليه دليل الوجود، ولهذا كان القول قول المنكر في الشرع. وأما الآخرون فيقولون: أن عدم الدليل لا يوجب عدماً، ولا أثر له في العدم على ما مر في باب الوصف الذي هو علة، ولكن يكن دلالة عليه لتعلق الحدث بمحدث ضرورة، فيدل عدم المحدث أصلاً على انعدام الحدث، وعدم الدليل ثابت في حق هذا القائل دون خصمه. فإن خصمه يدعي قيام الدليل عنده، وقول المنكر ليس بحجة عليه فجائز العلم بالدليل لبعض دون البعض، وجائز الغلط على الذي يدعي قيام الدليل عنده، فلا يثبت الدليل بقوله على النافي ولا يثبت العدم على المدعي بإنكار النافي، فكما جاز الغلط أو الكذب على المدعي جاز الكذب أو الجهل على المنكر فصح إنكاره الدليل للدفع عن نفسه حتى لا يلزمه كلام خصمه، ولم يصلح للإلزام والإيجاب.²¹⁹

وأما الفريق الثالث فيقول: لا دليل لا يكون دليلاً بنفسه، كما أن لا حجة لا تكون حجة بل تكون نفيًا له، ولا زيد لا يكون زيدًا هذا مما لا شك فيه، فلا يمكن أن يدعي أنه حجة أو دليل

²¹⁹ الدبوسي: "تقويم الأدلة في أصول الفقه"، ص 319.



على شيء ففيه تناقض بين، لكن إذا استند إلى دليل صار ذلك الدليل دليلاً في الباب للبقاء لأن الثابت بدليله مستغن عن الدليل للبقاء إذا كان في نفسه مما يبقى كالأحكام والجواهر والعلل كالعدم قبل الوجود كان بقاءه مستغنياً عن الدليل، وإنما الأعراض هي التي لا تبقى زمانين، وإنما تبقى بالترادف والتوالي فيكون كل جزء منه حادثاً ابتداءً فيحتاج إلى علة حسب حاجة الأول إليه في عموم الأزمنة. فكذا ما نحن فيه يكون الدليل المثبت دليلاً على الثبات في عموم الأزمنة حال، لا دليل على ما ينفيه بعد الوجود أو يوجد بعد العدم.²²⁰

وبين أبو الحسين البصري في سياق بحثه عن القياس والإجتهد، وذكر أن القياس يحد "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد"، وقد دخل في ذلك الجمع بين الشئيين في الإثبات وفي النفس، وذكر الشبه عند المجتهد لأن المجتهد قد يظن أن بين الشئيين شهما وإن لم يكن بينهما شبه فيكون رده إليه قياساً وإنما حددنا القياس بما ذكرنا لأن المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء ألا ترى أن الإنسان إذا قال قست هذا الشيء قيل له على ماذا قسته ولو أثبت الإنسان حكم الشيء في غيره لا لشبه بينهما لكان مبتدئاً بالحكم فيه غير مراعاة لحكم الأصل ولم يشترط اعتبار الشبه في الحد لأنه داخل في المعقول من القياس لا لأن القياس لا يصح من دونه إن قيل. والفقهاء يسمون قياس العكس قياساً وليس هو تحصيل

²²⁰ الدبوسي: "تقويم الأدلة في أصول الفقه"، ص 319-320.

حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم مثاله قول القائل لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصوم كالصلاة لما لم تكن من شرط الاعتكاف لم تكن من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصلاة، فالأصل هو الصلاة والحكم هو نفي كونها شرطاً في الاعتكاف، وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم فإنما يثبت نقيضه ولم يجتمعا في العلة بل افترقا فيها لأن العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف هي كونها غير شرط فيه مع النذر. وهذا المعنى غير موجود في الصوم لأنه شرط مع النذر الجواب انه إذا كان المعقول من القياس أن يكون قياس شيء على شيء ولا يكون قياساً عليه إلا وقد اعتبر حكمه ولا يكون القياس معتبراً بحكمه إلا وقد اعتبر الشبه بينهما إذا كان ذلك لا يتم في قياس العكس وجب تسميته قياساً مجازاً من حيث كان الفرع معتبراً بغيره على بعض الوجوه فلا يجب إذن دخوله في الحد. 221

²²¹ محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (المتوفى: 436هـ): "المعتمد في أصول الفقه"، خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 2/ 195 - 196.



المبحث الثاني

علم الحكمة الإسلامية:

نحو منهج تجديدي في العلوم الإسلامية

في المقدمة التي كتبناها لكتابنا: " العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية" وضعنا الخطوط العريضة لهذا العلم، بأنه يدعو إلى عبودية الله سبحانه، وتوحيده، والإخلاص له جل شأنه، وترك عبادة ما سواه. ويهتدي هذا العلم بالفرقان (القرآن العظيم) وبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيدعو إلى الإيمان بالأنبياء واتباعهم صلوات الله وسلامه عليهم، وفي طليعتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويؤكد هذا العلم أن هذا هو الصراط المستقيم، وهو الذي يهدي الإنسان إلى الحق والخير والعدل والقيم والجمال في هذه الحياة الدنيا، وينجيه في الآخرة، إذا بعث الناس ليوم عظيم. ومن ثم فهو يعيد تهيئة الإنسان ويدفعه باتجاه الاستعداد ليوم المعاد، ليوم العرض على الله سبحانه وتعالى. ²²²

²²² د. رواء محمود حسين: " العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط1 ، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، 1434 هـ - 2013 م، ص 6.

كما يهدف هذا العلم أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي انتجها العقل الإنساني غير المتصل بالنص الديني، وأن يلتحق بجملة العلوم الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقهاء والأصول واللغة والتاريخ وغيرها. فهذا العلم يجعل القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم المصادر الأصلية للعقل.

وحددنا طبيعة العلاقة بين علم الحكمة الإسلامية وبين علم أصول الفقه بأن العلم الذي اكتشفه الإمام الشافعي قد سمي بعلم أصول الفقه، فكان هذا العلم علماً إسلامياً خالصاً، اشتغل على اشتقاق المفاهيم الإسلامية من الكتاب والسنة من أجل دفع الإنسان إلى العمل، (أي فيما يتعلق بالفقهيات العملية)، أما علم الحكمة الإسلامية فيشتغل اليوم على استخراج المفاهيم الإسلامية من الكتاب والسنة أيضاً ولكن من أجل الإيمان والعمل كليهما، أي (من أجل الإيمانيات والعقليات والعملية). فهو يهدف إلى أن يؤسس القواعد الدقيقة التي يمكن للعقل المؤمن أن يستخلص بموجبها الأحكام المتعلقة بالمسائل الإيمانية والعقلية والعملية من الكتاب والسنة.²²³

وفي كتابنا التالي الموسوم: " شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية" إتجهنا إلى وضع الأصول والضوابط المنهجية لهذا العلم، فقلنا عن علم الحكمة الإسلامية: " هو فرع منتج معرفي من فروع الفكر الإسلامي، يستند إلى تصور الأطر الكلية العامة الشاملة للمادة

²²³ نفسه، ص 7.



المعرفية الهائلة المتمثلة بالنص القرآني والحديثي، فبذلك علم الحكمة الإسلامية كونه فرعاً معرفياً من نتاج العقلية الإسلامية داخل في التقسيمات العامة للفكر الإسلامي، فصفة تحتم عليه أن يتمثل المبادئ المعرفية الشاملة العامة الكلية في المطلق (النص: القرآن والحديث) محاولاً استخلاص القوانين الكلية من الوحي مجسداً بالمادة المعرفية للنص القرآني والحديثي، ليعكسها على المتغير الجزئي مجسداً بالوقائع اليومية، للحياة الواقعية، من خلال استخدام الفاعلية العقلية للعقل كآلة للاستنباط، عن طريق الملاحظة البيانية للوقائع، ومحاولة تحديد المشكلات وتشخيصها بواسطة الفحص للمفهوم القرآني والحديثي، والقانون الكلي المستخلص منهما، وصولاً الى تحديد المعالجات الحكمية لتلك المشكلات بواسطة الوحي (القرآن والحديث)".²²⁴

إذن منهجنا النقدي يستند إلى ما يأتي: كتاب الله سبحانه، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إلى نتاج الفكر الإسلامي منذ عصر الخلافة الراشدة إلى اليوم. وهذا هو الفارق بين وبين منهج آركون أنه يستند في نقده إلى العقل الإسلامي، كما صرح هو، إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية في صياغتها الغربية خلال الثلاثين سنة الأخيرة.

المنهج في علم الحكمة الإسلامية مبني بالدرجة الأساس على القرآن الكريم بوصفه المصدر الأول للعقلانية الإسلامية، يقول الله تعالى: { أَلَمْ (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

²²⁴ د. رواء محمود حسين: " شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية"، ط 1، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، 2014م، ص 68 – 69.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)
{ [البقرة : 1 - 5] .

ويقول سبحانه: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)} {يوسف: 2}.

ويقول سبحانه: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ
أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (9)} {الإسراء: 9}.

ويقول سبحانه: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا
(89)} {الإسراء: 89}.

كما أن المصدر الثاني لعلم الحكمة الإسلامية هو السنة النبوية.

عن علقمة بن وقاص الليثي، يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى،

فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه». ²²⁵

²²⁵ صحيح البخاري، 6 / 1، حديث (1).



وعن ابن شهاب، أخبرني أنس بن مالك، أنه سمع عمر، الغد حين بايع المسلمون أبا بكر، واستوى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، تشهد قبل أبي بكر فقال: «أما بعد، فاختار الله لرسوله صلى الله عليه وسلم الذي عنده على الذي عندكم، وهذا الكتاب الذي هدى الله به رسولكم، فخذوا به تهتدوا وإنما هدى الله به رسوله». 226

وهذا هو جوهر الاختلاف بين علم الحكمة الإسلامية ومشروع الإسلاميات التطبيقية لمحمد اركون أن علم الحكمة الإسلامية يعد الكتاب والسنة مصادر أصلية للعقل الإسلامي لا بد من العودة إلى الوحي في فهم ومعالجة كل القضايا التي تواجهه. فمثلاً في فهم الإنسان يعود علم الحكمة الإسلامية إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لاكتشاف وفهم الطبيعة الإنسانية. فمثلاً يقول الله تعالى عن الإنسان:

{يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (28)} [النساء: 28].

ويقول سبحانه: {وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (12)} [يونس: 12].
ويقول تعالى: {وَلَيْنَ أَدْفَنَّا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُتُّوسٌ كَفُورٌ (9)} [هود: 9].

226 صحيح البخاري، 9 / 91، حديث (7269).

وفي سورة الإنسان في القرآن الكريم، يقول الله تعالى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (1) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (3)} [الإنسان: 1 - 3].

ويقول سبحانه: {قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (17) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (18) مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ (19) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ (20) ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (21) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ (22) كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرَهُ (23) فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَا صَبَّبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعَيْنًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32) فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَةُ (33) يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (36) لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (37) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ (38) ضَاكِرَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (39) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (40) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (41) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجِرَةُ (42)} [عبس: 17 - 42].

ويقول تعالى: {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (8) كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالذِّينِ (9) وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (10) كِرَامًا كَاتِبِينَ (11) يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (12) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (14) يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ (15) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (16) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (17) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (18) لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ لِلَّهِ (19)} [الإنفطار: 6 - 19].



ويقول تعالى: {فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (15) وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (16) كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (18) وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (19) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (20) } [الفجر : 15 - 20].

ويقول تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (4) أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ (5) يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا (6) أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (7) أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) } [البلد: 4 - 10].

ويقول تعالى: {أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفَرَأَى الرَّبُّكَ الْأَكْرَمَ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لَابْسُتًا (6) أَلَمْ يَرَأَ أَنزَعَهُ الْفَخْرَ شَدِيدًا (7) } [العلق: 1 - 7].

أما اركون، وهو يحاول التأسيس لمفهوم الأنسنة، فقد عد أبو حيان التوحيدي ومسكويه نموذجين لفهم مشروع الأنسنة في الفكر الإسلامي وكتب في ذلك أطروحته للدكتوراه الموسومة: "نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي: جيل مسكويه والتوحيدي".

وهو يتساءل في مقدمة الكتاب المذكور عن سبب ازدهار النزعة الكلاسيكية في الفكر الإسلامي أثناء العصر الكلاسيكي ثم انقراضها بعد ذلك من ساحة المجتمعات العربية والإسلامية؟ ما هو هذا الأمر التراجيدي الذي حصل ليجعلها تختفي وتموت؟ جواب اركون: إن البعد التراجيدي

خاص بكل المجتمعات البشرية وليس فقط المجتمعات الإسلامية. فلا يخلو منه أي تاريخ وأي مجتمع. والحالة مأساوية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، فالمأساة عامة تقريباً في تاريخها، وقد تكررت كثيراً منذ قرون عدة، ولم تعرف كيف تنهض أو تتجاوز قدرها التاريخي، حتى ان. بل ونكاد نشعر أحياناً بأن تاريخ المجتمعات الإسلامية والعربية هو تاريخ معكوس. بمعنى أنه يمشي عكس التيار، يعني أنه يمشي بالعكس من تاريخ الحضارة والرقى. فالعصر الليبرالي الذي ازدهر بين عامي (1850 - 1940) كان يبشر بالخير ويرهص بإمكانية استيعاب عقل التنوير وتمثله في العديد من المجتمعات والأوساط الإسلامية .²²⁷

أما العقاد فقد أكد أن القرآن الكريم ارتفع بالدين من عقائد الكهنة والوساطة وألغاز المحاريب إلى عقائد الرشد والهداية. إن المخلوق المسؤول صفوة جميع الصفات التي ذكرها القرآن عن الإنسان، أما خاصية بالتكليف أو عامة في معارض الحمد والذم من طباعه وفعاله. ولقد ذكر الإنسان في القرآن الكريم بغاية الحمد وغاية الذم في الآيات المتعددة وفي الآية الواحدة. فلا يعني ذلك أنه يحمد ويذم في آن واحد، وإنما معناه أنه أهل للكمال والنقص بما فطر عليه من استعداد لكل منهما، فهو أهل للخير والشر، لأنه أهل للتكليف.²²⁸

²²⁷ محمد اركون: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدى"، ترجمة هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1997م، ص 10 - 11 .

²²⁸ عباس محمود العقاد: "الإنسان في القرآن الكريم"، دار الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ، ص 13.



الخاتمة

(1) ومن أجل الخروج من إشكاليات منهج التحديث عند أركون نقدم الملاحظات الآتية

عن الحداثة في الإسلام:

- إنها تعتمد بالإسناد الوحي (القرآن والسنة) والفكر والتاريخ الإسلامي.
 - الحداثة في الإسلام لا يمكن أن تشكل قطيعة مع التراث الإسلامي، ولن تعمل على تدمير العالم المقدس، بل هي تستمد من المقدس أسسها.
 - الحداثة في الإسلام ليست فقط محاولة جديدة وقوية للحفاظ على إتحاد الإنسان بالكون فقط، بل هي ملتزمة بشكل كبير بالمفاهيم الناتجة عن عقيدة التوحيد.
- إن مقارنة سريعة بين مقارنة أركون حول الحداثة وأفكار تورين تبين أن أركون يستنسخ نظرية الحداثة في سياقها الفلسفي والاجتماعي عند الآخر المختلف ثقافياً ويطبقها بشكل جذري على العقل الإسلامي.

(2) بينا أن منهجية أركون في (نقد العقل الإسلامي) تهدف إلى تكوين (تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي) [وكان هذا الفكر وقد مر عليه أربعة عشر قرناً غير منفتح ولا تطبيقي]، والأهم من ذلك أن مشروع نقد العقل الإسلامي منفتح على علوم الإنسان والمجتمع بصياغتها الغربية خلال الثلاثين سنة الأخيرة، وهذه العلوم الإجتماعية والإنسانية التي ينطلق منها أركون في نقده للفكر الإسلامي غربية الصياغة والمنهج.

(3) لم نر في مشروع أركون النقدي جديداً من ناحية كونه إستتساحاً لمنهجية العلوم في صياغتها عند الآخر المختلف ثقافياً وتطبيقها على العقل الإسلامي. منهجية أركون ليست جديدة إذا ما قورنت بمنهجيات معرفية ونقدية قدمت من قبل مسلمين خلال تطور الفكر الإسلامي. يقوم هذا المنهج على أساس الإندهاش بنظام التفكير لدى (الآخر)، أي: اليونان بالنسبة للفلاسفة المسلمين القدماء، والعلوم الغربية خلال الثلاثين سنة الأخيرة بالنسبة لآركون، وقد أخذنا الفارابي نموذجاً ودليلاً.

(4) الإشكال الرئيس في منهج أركون في نقد العقل الإسلامي يكمن في توظيفه مناهج (وضعية) في نقد المنهج العقلي المبني على الإيمان عند المسلمين، أو بمعنى آخر إستخدام أركون مناهج علمية (غير دينية) في نقد العقل الإسلامي، وهو المسبب الرئيس للتناقض والتعقيد في منهج أركون النقدي للعقل الإسلامي.



(5) في مفهوم الأبتيمي عند محمد آركون، حين نقله من ميشيل فوكو، تسائلنا ما يأتي:

- ما علاقة ميشيل فوكو بالدين الإسلامي؟

- وما علاقته بالفكر الإسلامي؟

- وهل يمكن أن تستخدم فلسفة فوكو في نقد فكر إسلامي أنتجه أبو حنيفة والشافعي

وأحمد بن حنبل وغيرهم من علماء ومفكري الحضارة الإسلامية؟

- لذلك لا يمكن تطبيق مفهوم الأبتيمي عند ميشيل فوكو على الفكر الإسلامي لأن

البنية الثقافية التي يتحدث عنها ميشيل فوكو هي البنية الثقافية الغربية حصراً.

(6) والرد الذي نوجهه إلى آركون حول أفكاره النقدية في مجال الدراسات القرآنية أن

الإغراق في هذه المنهجية التي يريد بها آركون سوف يبعد المسلم عن الغاية الأصلية التي نزل من

أجلها الوحي وهي الهداية والإرشاد والتعليم.

(7) نقدنا أفكار آركون حول الحديث النبوي الشريف من خلال بيان: (1) أثر أهل الحديث

في حفظ السنة النبوية، (2) بيان من هو المحدث؟ (3) معرفة آركون بالحديث النبوي، (4)

نقد علم الرجال.

(8) بيّننا أن اللغة العربية مكانة خاصة جداً في العلوم الإسلامية.

(9) نقدنا نظرية أركون حول أصول الفقه الإسلامي خصوصاً كتاب " الرسالة " للإمام

الشافعي.

(10) اقترحنا من جديد علم الحكمة الإسلامية بوصفه علماً جديداً يضاف إلى العلوم

الإسلامية.

(11) قدمنا قراءة نقدية لمنهج أركون التاريخي، مركزين على مفهوم القطيعة التاريخية عند

أركون وامتداداته الفلسفية، وقدمنا المفهوم الإسلامي للتاريخ كبديل عن مفهوم القطيعة عند أركون.

(12) نقدنا منهج أركون في نقد العقل الإسلامي في إطار الفلسفة الجدلية الاجتماعية

بوصفه إشكالاً منهجياً صارماً عند محمد أركون، معرفين بالفلسفة الجدلية الاجتماعية، بوصفها

إشكالية فلسفية عند محمد أركون، وفي مجال علاقة الفكر بالوحي، واقترحنا حلاً للخروج من نفق

الفلسفة الجدلية الاجتماعية عند أركون، من خلال قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (المائدة: ٣).

(13) خلاصة القول: إن محاولة محمد أركون في نقد العقل الإسلامي ومشروع

الإسلاميات التطبيقية عنده مشروع أخذ من جهده وعمره عقوداً طويلة، وكان محاولة من قبله،

وبحسب إجهاده من أجل تحديث وتطوير العقل الإسلامي والأنظمة الأبستيمية للفكر الإسلامي،



لذلك يتعين على الباحث والمفكر في مشروع أركون أن يتعامل مع هذا المشروع ضمن المنهجية العقلانية والنقدية، وأن يكون متمكناً من الأدوات المنهجية المستخدمة من قبله.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية:

القران الكريم.

1- أركون، محمد: " قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ "، ترجمة وتعليق

هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون بيانات أخرى.

2- _____: " الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة

الوطنية للكتاب، الجزائر، بدون تاريخ.

3- _____: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء

القومي، والمركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1996 م.



- 4- _____: " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996 م.
- 5- _____: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1997م.
- 6- _____: "القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 2005 م.
- 7- _____: " نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية "، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 2011 م.
- 8- _____: "الفكر الإسلامي: نقد وإجتهداد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بدون تاريخ.
- 9- _____: " نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية، 1997م.
- 10- _____: " الإسلام، أوروبا، الغرب"، ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 2001 م.
- 11- _____: " الفكر العربي"، ترجمة الدكتور عادل العوا، ط3 ، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1985 م.

12- _____ : " قضايا في نقد العقل الديني "، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت، بدون تاريخ.

13- _____ : " من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي

المعاصر؟ "، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995 م.

14- _____ : " العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، ط3، دار الساقى،

بيروت، 1996 م.

15- _____ : " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر

الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقى، 1999 م.

16- ابن باديس: " آثار ابن باديس"، إعداد وتصنيف د. عمار طالبي، ط 3، الشركة

الجزائرية، الجزائر، 1417 هـ - 1997 م.

17- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله

بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): " درء تعارض

العقل والنقل "، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411 هـ - 1991 م.



18- _____ : "مجموع الفتاوى"، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،

مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،

1416هـ/1995م.

19- _____ : "أحاديث القصاص"، تحقيق د. محمد لطفي الصباغ، ط3، المكتب

الإسلامي، بيروت، 1408 هـ - 1988م. و

20- _____ : "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة"، تحقيق ربيع بن هادي

المدخلي، ط 1، مكتبة لينة، 1412 هـ.

21- _____ : "الرد على المنطقيين"، ط2، إدارة ترجمان السنة، 1396 هـ.

22- _____ : "بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل

الإلحاد من القائلين بالحلول والإلحاد"، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، ط1، مكتبة

العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408 هـ.

23- _____ : "جامع الرسائل"، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، دار العطاء،

1422 هـ، 1/168.

24- _____ : "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد

سالم، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411

هـ - 1991 م.

25- _____ : "الاستقامة"، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط1، جامعة الإمام

محمد بن سعود - المدينة المنورة، 1403 هـ.

26- _____ : "العبودية"، المحقق: محمد زهير الشاويش، الطبعة السابعة

المجددة، المكتب الإسلامي - بيروت، 1426 هـ - 2005 م.

27- ابن الجوزي في "كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات: "موضوع ليس له

أصل"، تحقيق نور الدين شكري بوياحيلار، ط1، أضواء السلف، 1418 هـ.

28- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي،

الحنظلي، الرازي (المتوفى: 327هـ): "آداب الشافعي ومناقبه"، كتب كلمة عنه: محمد

زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، ط1،

دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1424 هـ - 2003 م.

29- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى:

456هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ

الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

30- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الإشبيلي

الحضرمي (المتوفى: 808هـ): "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن



عاصره من ذوي الشأن الأكبر"، تحقيق خليل شحادة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1408 هـ - 1988 م.

31- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، (المتوفى: 702هـ): "الاقتراح في بيان الاصطلاح"، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

32- ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد البغدادي (المتوفى: 385هـ): "ناسخ الحديث ومنسوخه"، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، ط1، مكتبة المنار - الزرقاء، 1408 هـ - 1988 م.

33- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف (المتوفى: 643هـ): "معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح"، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406 هـ - 1986 م.

34- ابن عدي: "الكامل في ضعفاء الرجال"، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.

35- ابن فارس، أحمد القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ): "الصاحبي في لغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها"، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ - 1997 م.

36- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي

الإفريقي (المتوفى: 711هـ): "لسان العرب"، ط3، دار صادر - بيروت، 1414 هـ.

37- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى:

751هـ): "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1،

دار الكتب العلمية - بيروت، 1411 هـ - 1991 م.

38- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى:

774هـ): "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط ٢، دار طيبة للنشر

والتوزيع، 1420 هـ - 1999 م.

39- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري

(المتوفى: 804هـ): "التذكرة في علوم الحديث"، علي حسن عبد الحميد، ط1، دار

عمّار، عمّان، 1408 هـ - 1988 م.

40- أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب (المتوفى: 436هـ): "المعتمد في أصول الفقه"،

خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403 هـ.

41- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين

(المتوفى: 772هـ): "نهاية السؤل شرح منهاج الوصول"، دار الكتب العلمية - بيروت-

لبنان، الطبعة: الأولى 1420 هـ - 1999 م.



42- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: " مناقب الشافعي"، تحقيق السيد أحمد صقر،

ط1، مكتبة دار التراث - القاهرة، 1390 هـ - 1970 م.

43- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (المتوفى:

279 هـ): " سنن الترمذي"، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد

الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، ط 2،

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، 1395 هـ - 1975 م.

44- الأبري، محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم، أبو الحسن السجستاني (المتوفى:

363 هـ): " مناقب الإمام الشافعي"، تحقيق د / جمال عزون، ط1، الدار الأثرية، 1430

هـ - 2009 م.

45- الألباني: "سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة"، ط1، دار المعارف،

الرياض، بدون تاريخ.

46- _____: " ضعيف الجامع الصغير وزياداته"، تحقيق زهير الشاويش، ط2،

المكتب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ.

47- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي: "الجامع المسند الصحيح

المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"، تحقيق محمد زهير بن

ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد

فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ. وطبعة أخرى: محمد بن إسماعيل البخاري: "الجامع الصحيح
المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه"، تحقيق محب الدين الخطيب، ط 1، المكتبة
السلفية - القاهرة، 1400هـ

48- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور (المتوفى: 429هـ): "فقه
اللغة وسر العربية"، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط 1، إحياء التراث العربي، 1422هـ -
2002م.

49- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى:
463هـ): "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"، تحقيق د. محمود الطحان، مكتبة
المعارف - الرياض، بدون تاريخ.

50- الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (المتوفى: 430هـ): "تقويم الأدلة في
أصول الفقه"، المحقق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ -
2001م.

51- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قانيم (المتوفى:
748هـ): "الموقظة في علم مصطلح الحديث"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط 2، مكتبة
المطبوعات الإسلامية بحلب، 1412هـ.



52- _____ : " ميزان الاعتدال " ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ،

بدون تاريخ

53- الرازي ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب

بفخر الدين خطيب الري (المتوفى: 606هـ): " معالم أصول الدين " ، تحقيق طه عبد

الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي - لبنان ، بدون تاريخ .

54- الرامهرمزي ، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي (المتوفى:

360هـ): " المحدث الفاصل بين الراوي والواعي " ، تحقيق د. محمد عجاج الخطيب ، ط

3 ، دار الفكر - بيروت ، 1404 هـ .

55- الزرقاني (الإبن): " مختصر المقاصد الحسنة في بيان الأحاديث المشتهرة على

الأسنة " ، تحقيق محمد الصباغ ، ط 2 ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1403 هـ .

56- الزركشي ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (المتوفى:

794هـ): " النكت على مقدمة ابن الصلاح " ، تحقيق د. زين العابدين بن محمد بلا فريج ،

ط 1 ، أضواء السلف - الرياض ، 1419 هـ - 1998 م .

57- _____ : " اللالئ المنثورة في الأحاديث المشهورة " المعروف ب: " التذكرة في

الأحاديث المشتهرة " ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1406 هـ .

58- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن

عثمان بن محمد (المتوفى: 902هـ): " فتح المغيـث بشرح الفية الحديث للعراقي "، تحقيق

علي حسين علي، ط1، مكتبة السنة - مصر، 1424هـ / 2003م.

59- _____: " الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر "، تحقيق إبراهيم

باجس عبد المجيد، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1419

هـ - 1999 م.

60- السفيناني، الدكتور عابد بن محمد: "الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية"، أصل

هذا الكتاب: رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية فرع الفقه والأصول قدمت لكلية الشريعة

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1407 هـ، مكتبة المنارة، مكة المكرمة - المملكة العربية

السعودية، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

61- السمهودي: " الغماز على اللماز في الأحاديث المشتهرة "، تحقيق محمد إسحاق

محمد إبراهيم، ط1، دار اللواء، 1401هـ،

62- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: 911هـ): " تدريب

الراوي في شرح تقريب النواوي"، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، بدون

بيانات أخرى.



63- الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (المتوفى: 344هـ): " "

أصول الشاشي"، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.

64- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد

المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ): " الرسالة"، تحقيق

أحمد شاکر، ط1، مكتبة الحلبي، مصر، 1358هـ/1940م.

65- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى:

310هـ): " جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق أحمد محمد شاکر، ط1، مؤسسة

الرسالة، 1420 هـ - 2000 م، 9 / 518.

66- العجلوني: " كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة

الناس": ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ، 1 / 276.

67- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي

بكر بن إبراهيم (المتوفى: 806هـ): " ألفية العراقي المسماة ب: التبصرة والتذكرة في علوم

الحديث"، تحقيق ودراسة فضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن

الخضير، العربي الدائر الفرياطي، ط2، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض -

المملكة العربية السعودية، 1428 هـ. وأيضاً: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن

الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ): " شرح

(التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي)، تحقيق عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، ط1

، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1423 هـ - 2002 م.

68- العسقلاني، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (المتوفى:

852هـ): " نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر "، تحقيق عبد الله

بن ضيف الله الرحيلي، ط1، مطبعة سفير بالرياض، 1422هـ.

69- _____: " تهذيب التهذيب"، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416 هـ.

70- _____: " الإصابة في تمييز الصحابة"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود

وعلى محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.

71- _____: " لسان الميزان"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مكتب

المطبوعات الإسلامية، حلب، 1423 هـ.

72- _____: " فتح الباري شرح صحيح البخاري"، دار المعرفة - بيروت،

1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف

على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز،

بدون بيانات أخرى.

73- _____: " الإصابة في تمييز الصحابة"، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود

وعلى محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.



74- _____ : "تغليق التعليق على صحيح البخاري"، تحقيق سعيد عبد الرحمن

موسى القزقي، ط 1، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان - الأردن، 1405

هـ.

75- _____ : "تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس"، تحقيق د.

عاصم بن عبدالله القريوتي، ط 1، مكتبة المنار - عمان، 1403 هـ - 1983 م.

76- _____ : "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر"،

حققه على نسخه مقروءة على المؤلف وعلق عليه: نور الدين عتر، ط 3، مطبعة الصباح،

دمشق، 1421 هـ - 2000 م. نسخة أخرى بتحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط

1، مطبعة سفير بالرياض، 1422 هـ.

77- _____ : "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"، ط 1، دار

الكتب العلمية، 1419 هـ - 1989 م.

78- _____ : "تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة"، تحقيق د. إكرام الله

إمداد الحق، ط 1، دار البشائر، بيروت، 1996 م.

79- _____ : "العجاب في بيان الأسباب"، تحقيق د. عبد الحكيم محمد الأنيس،

دار ابن الجوزي، بدون بيانات أخرى.

80- _____ : " تهذيب التهذيب " ، ط 4 ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، الهند ،

1326هـ.

81- _____ : " تبصير المنتبه بتحرير المشتبه " ، تحقيق محمد علي النجار ،

علي محمد البجاوي ، المكتبة العلمية ، بيروت - لبنان .

82- _____ : " الأمالي المطلقة " ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل

السلفي ، ط 1 ، المكتب الإسلامي - بيروت ، 1416 هـ - 1995م .

83- _____ : " الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع / و يليه أسئلة من خط الشيخ

العسقلاني " ، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، ط 1 ، دار

الكتب العلمية - بيروت - لبنان ، 1418 هـ - 1997م .

84- _____ : " الأمالي الحلبية " ، تحقيق عواد خلف ، ط 1 ، مؤسسة الريان -

بيروت ، 1996م .

85- _____ : " الزهر النضر في حال الخضر " ، تحقيق صلاح مقبول أحمد ، مجمع

البحوث الإسلامية - جوغابائي نيودلهي - الهند ، 1408 هـ - 1988م .

86- _____ : " نزهة الألباب في الألقاب " ، عبد العزيز محمد بن صالح السديري ،

ط 1 ، مكتبة الرشد - الرياض ، 1409 هـ - 1989م .



87- _____ : " الإيثار بمعرفة رواة الآثار " ، سيد كسروي حسن ، ط 1 ، دار الكتب

العلمية - بيروت ، 1413 هـ .

88- _____ : " الدراية في تخريج أحاديث الهداية " ، السيد عبد الله هاشم اليماني

المدني ، دار المعرفة - بيروت ، بدون تاريخ .

89- _____ : " نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (مطبوع ملحقا بكتاب سبل

السلام) " ، تحقيق عصام الصبابطي - عماد السيد ، ط 5 ، دار الحديث - القاهرة ، 1418

هـ - 1997 م .

90- _____ : " الوقوف على الموقوف على صحيح مسلم " ، تحقيق عبد الله الليثي

الأنصاري ، ط 1 ، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ، الأولى ، 1406 هـ .

91- _____ : " سلسلة الذهب فيما رواه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر

" ، تحقيق د . عبد المعطي أمين قلعه جي ، بدون بيانات أخرى .

92- _____ : " القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد " ، ط 1 ، مكتبة ابن

تيمية - القاهرة ، 1401 هـ .

93- _____ : " الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة " ، مراقبة / محمد عبد

المعيد ضان ، ط 2 ، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد / الهند ، 1392هـ /

1972م .

94- _____ : " النكت على كتاب ابن الصلاح "، تحقيق ربيع بن هادي عمير

المدخلي، ط 1، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية
السعودية، 1404هـ/1984م.

95- _____ : " تقريب التهذيب "، تحقيق محمد عوامة، ط 1، دار الرشيد -

سوريا، 1406 هـ - 1986م.

96- _____ : " بلوغ المرام من أدلة الأحكام "، تحقيق سمير بن أمين الزهري، ط

7، دار الفلق - الرياض، 1424 هـ.

97- _____ : " الأمالي السفرية الحلبية "، تحقيق حمدي بن عبد المجيد بن

إسماعيل السلفي، ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1418 هـ - 1998 م.

98- _____ : " الإصابة في تمييز الصحابة "، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود

وعلى محمد معوض، ط 1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1415 هـ.

99- _____ : " المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة

"، تحقيق محمد شكور الميادين، ط 1، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1418هـ-1998م.

100- _____ : " لسان الميزان "، تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند، ط 2،

مؤسسة الأعلمي للطبوعات بيروت - لبنان، 1390هـ/1971م.



101- _____ : " إطراف المُسنَدِ المَعْتَلِي بِأَطْرَافِ المُسنَدِ الحنبلي " ، ¹ دار ابن

كثير، دمشق، دار الكلم الطيب - بيروت، بدون تاريخ.

102- _____ : " رفع الإصر عن قضاة مصر " ، تحقيق الدكتور علي محمد

عمر، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418 هـ - 1998 م.

103- _____ : " نظم اللآلي بالمائة العوالي " ، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط 1،

دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1410 هـ - 1990 م.

104- _____ : " التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير " ، تحقيق أبو

عاصم حسن بن عباس بن قطب، ط 1، مؤسسة قرطبة - مصر، 1416هـ/1995م.

105- _____ : " المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية " ، تم تحقيقه على شكل

(17) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن

عبد العزيز الشثري، ط 1، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، 1419هـ.

106- _____ : " إنباء الغمر بأبناء العمر " ، تحقيق د حسن حبشي، المجلس

الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ، 1969م.

107- _____ : " إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة " ، مركز خدمة

السنة والسيرة، بإشراف د زهير بن ناصر الناصر (راجعته ووجد منهج التعليق والإخراج)،

- ط 1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة
والسيرة النبوية (بالمدينة)، 1415 هـ - 1994 م.
- 108- العقاد، عباس محمود: " التفكير فريضة إسلامية"، نهضة مصر، القاهرة، بدون
تاريخ.
- 109- _____: " الإنسان في القرآن الكريم"، دار الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ.
- 110- العيادي، عبد العزيز: " ميشال فوكو: المعرفة والسلطة"، ط1، المعرفة الجامعية
للدراسات والنشر، 1414 هـ - 1994 م.
- 111- الفارابي: " كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين"، قدّم له وعلّق عليه الدكتور ألبير
نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، 1968 م.
- 112- _____: " إحصاء العلوم"، قدم له وشرحه وبوبه الدكتور علي بو ملحم،
ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996 م.
- 113- _____: " آراء أهل المدينة الفاضلة"، تحقيق الدكتور البير نصري نادر،
ط2، دار المشرق، بيروت، 1968 م.
- 114- _____: " الألفاظ المستعملة في المنطق"، حقّقه وقدم له وعلّق عليه د.
محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1968 م.



115- _____ : " كتاب السياسة المدنية الملقب مبادئ الموجودات " ، حقّقه وقَدّم

له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

116- _____ : " رسالة التنبيه على سبيل السعادة" ، تحقيق وتحقيق الدكتور

سحبان خليفات، ط1، الجامعة الأردنية، عمان، 1987م.

117- _____ : " رسالتان فلسفيتان" ، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار

المناهل، ط1، بيروت، 1407 هـ - 1987 م.

118- _____ : " كتاب الحروف" ، حقّقه وقَدّم له وعلّق عليه الدكتور محسن

مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1990م.

119- القاري، علي: " الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة " ، تحقيق محمد لطفي

الصباغ، طذ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1406 هـ.

120- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (المتوفى: 1332هـ):

" قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث " ، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

121- القيسراني، محمد بن طاهر المقدسي في "ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف

والألفاظ"، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط1، دار السلف، 1416 هـ.

122- الموصلي، أبو الفتح محمد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن بريدة الأزدي

(المتوفى: 374هـ): "المخزون في علم الحديث"، تحقيق محمد إقبال محمد إسحاق

السلفي، ط1، الدار العلمية - دلهي - الهند، 1408هـ - 1988م.

123- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (المتوفى: 303هـ):

"مجموعة رسائل في علوم الحديث"، تحقيق جميل علي حسن، ط1، مؤسسة الكتب

الثقافية - بيروت، 1985.

124- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ): "التقريب

والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث"، تحقيق محمد عثمان الخشت،

ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405 هـ - 1985 م.

125- إنجلس: "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة"، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم،

موسكو، بدون تاريخ.

126- إنجلس: "رسائل حول المادية التاريخية: 1890 - 1894"، ترجمة إلياس

شاهين، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ.

127- برهيه، إميل: "تاريخ الفلسفة"، الجزء السابع: "الفلسفة الحديثة: 1850 -

1945"، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987 م.



128- تشيزهولم، روردك: " نظرية المعرفة"، تعريب د. نجيب الحصادي، ط1، الدار

الدولية/ مصر - كندا، 1995 م.

129- تورين، آلان: " نقد الحداثة"، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر،

1997 م.

130- حسين، د. رواء محمود: " العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط1

، دار ناشري للنشر الأليكتروني، الكويت، 1434 هـ - 2013 م.

131- _____: " شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة

الإسلامية"، ط1، دار ناشري للنشر الأليكتروني، الكويت، 2014م.

132- _____: " مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"،

ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427 هـ - 2006م.

133- _____: " إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: دراسة

وصفية"، ط1، دار الزمان، دمشق، 2010 م، ص 11.

134- _____: " الحداثة المقلوبة - نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية

الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط1، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار البصائر، بيروت،

2011 م.

135- _____: "صيدلية هوسرل: مقدمة في النقد الوحيوي للفلسفة

الفنومينولوجية (أزمة الإنسان ومشكل العلم)"، ط1، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، 2014 م.

136- _____: "طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة"، ضمن: أعمال

المؤتمر الفلسفي الثامن، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، اشراف ومراجعة أ. د. حسام الالوسي، اعداد م. م. هديل سعدي موسى، 2009 م، الصفحات: 449 - 472. وتلاحظ ملخصات ومراجعات نشرت عن هذا البحث في: مجلة "فيض الحكمة"، العدد 2، بيت الحكمة، بغداد، 1430 هـ - ابريل / 2009 م، ص 31. ومجلة: "دراسات فلسفية"، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، بيت الحكمة، بغداد، العدد 22، بغداد، 2009 م، ص 158.

137- _____: "نحو علم اسلامي روحي: مساهمة في نقد الأزمة المادية للحداثة

والإنسان المعاصر"، مركز نماء للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، 2013/11/24، رابط التحميل: <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=321>

138- خليل، د. عماد الدين: "التفسير الإسلامي للتاريخ"، ط5، دار العلم للملايين،

بيروت، 1991 م.



139- روزنتال، فرانز: " علم التاريخ عند المسلمين"، ترجمة د. صالح أحمد العلي، ط2،

مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403 هـ - 1983 م.

140- زايد، سعيد: " الفارابي 259 هـ - 339هـ"، ط3، دار المعارف، القاهرة، بدون

تاريخ، د. محمد البهي: " الفارابي: الموفق والشارح"، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1401هـ،

1981م.

141- فوكو، ميشيل: " إرادة المعرفة"، 1: " تاريخ الجنسانية"، ترجمة ومراجعة وتقديم

مطاع صفدي، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.

142- _____: " الكلمات والأشياء"، الفصل الثاني: " نثر العالم"، ترجمة بدر

الدين عروكي، مراجعة جورج زيناتي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 م.

143- _____: " المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن"، ترجمة د. علي مقلد، مراجعة

وتقديعية مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 م.

144- _____: " تاريخ الجنسانية: 1: إرادة العرفان"، ترجمة محمد هاشم، أفريقيا

الشرق، المغرب، 2004 م.

145- _____: " تاريخ الجنسانية: 2: إستعمال المتع"، ترجمة محمد هشام، أفريقيا

الشرق، الدار البيضاء، 2004 م.

146- _____ : " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة سعيد بن كراد،

ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006 م.

147- _____ : " هم الحقيقة"، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كنال، محمد

بولعيش، ط1، منشورات الاختاف، الجزائر، 1427هـ - 2006.

148- _____ : "حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ط2، المركز الثقافي

العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 1987 م.

149- فيين، بول: " أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج"، ترجمة وتقديم إبراهيم

فتحي، ط، دار الفكر، القاهرة - باريس، 1993 م.

150- كوتنغهام، جون: " العقلانية: فلسفة متجددة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1،

مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997.

151- ماركس، كارل: " مخطوطات كارل ماركس"، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار

الثقافة الجديدة، مصر، بدون تاريخ.

152- _____ : " رأس المال: نقد الإقتصاد السياسي"، الكتاب الأول: " عملية

إنتاج رأس المال"، الجزء 1، الفصول 1 - 13، ترجمة الدكتور فهد كم نقش، دار التقدم،

موسكو، 1985 م.



153- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى):

1393هـ): " مقاصد الشريعة الإسلامية"، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.

154- عبد الرحمن، طه: " روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية "، ط1،

المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006 م.

155- هالبير، رون: " العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود

الفلسفية عند محمد أركون"، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2001 م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 1-Arkoun, Mohammed, « Islam et démocratie.. Quelle démocratie? Quel islam? », Cités 4/2002 (n° 12), p. 81-99. URL: www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-81.htm. DOI: 10.3917/cite.012.0081.
- 2-_____, « Penser l'espace méditerranéen aujourd'hui. », Diogène 2/2004 (n° 206), p. 122-150. URL: www.cairn.info/revue-diogene-2004-2-page-122.htm. DOI: 10.3917/dio.206.0122.
- 3-Chantal Saint-Blancat, « Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel. Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012, 221 p.», Archives de sciences sociales des religions 4/2012 (n° 160) , p. 114-114. URL: www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2012-4-page-114.htm.



- 4–Davidson, Herbert A., Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992).
- 5–Foucault, Michel, History of Madness (Oxford: Taylor & Francis, 2013).
- 6–_____, The Archaeology of Knowledge (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012).
- 7–_____, The Order of Things: An Archaeology of Human Science (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012); Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–197 (New York: Macmillan, 2007).
- 8–_____, Discipline & Punish: The Birth of the Prison (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012).
- 9–_____, The Birth of Clinic (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012).

- 10- _____, The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012).
- 11- Rawaa Mahmoud Hussain, Iraqi Dogmatism: A Historical and Critical Approach, Middle East Studies Online Journal, Issue N° 5, Volume 2, (2011) www.middle-east-studies.net/wp-content/uploads/2011/04/rawaa-iraqi.pdf
- 12- _____, Iraqi Model of Pluralism: How Philosophy Can Contribute To Resolving the Ideological Conflict in Iraq, Existenz, No 1, Volume 6, spring 2012. <http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.6-1Hussain.pdf>
- 3-
- 13- _____, Introduction to Iraqi Humanism, ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, July 2012, 5(2), pp. 72-89. <http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos%2011-%20Iraqi.pdf>



- 14- _____, L'Arkounisme : Le phénomène philosophique et la critique historique, Islamic Wisdom : Working Papers. Depositories of Wisdom (<http://rawaahussain.blogspot.com/>), on 12 / 11 / 2013. The full paper could be downloaded through the following _____ site:
<https://docs.google.com/file/d/0BxMvuzWyFCOgYWVLLVlxbHU1M0k/edit>
- 15- Jean-Yves, Grenier, Orléan André, « Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme. », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5/2007 (62e année), p. 1155-1182
URL: www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1155.htm.
- 16- Kemal, Salim, *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden: Brill, 1991); Alfarabi, Charles E. Butterworth, *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Text* (New York: Cornell University Press, 2004).

- 17- Lameer, Joep, Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice (Leiden: Brill, 1994).
- 18- Mahdi, Muhsin, Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle, Foreword by Charles E. Butterworth & Thomas L. Pangle (New York: Cornell University Press, 2001).
- 19- Marc, Abélès, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir. », L'Homme 3/2008 (n° 187-188), p. 105-122. URL: www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-105.htm
- 20- Netton, Ian Richard, Al-Fārābī and His School (London: Routledge, 2005); Shukri Abed, Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi (New York: SUNY Press, 1991).
- 21- Rescher, Nicholas, Al-Fārābī: An Annotated Bibliography (London: University of Pittsburgh Press, 1965).



22- Rescher, Nicholas, Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics (London: University of Pittsburgh Press, 1963).

Rawaa Hussain

