

إشكالية التراث عند محمد أركون The problem of heritage according to Muhammad Arkoun

بدرة نعامي^{1*} ، مشري قريبي²
المركز الجامعي آفلو الأغواط (الجزائر)

تاريخ الاستلام : 2024-06-27؛ تاريخ المراجعة : 2025-04-23 ؛ تاريخ القبول : 2025-03-31

ملخص:

تتمحور دراستنا حول مسألة التراث التي احتلت الصدارة في دراسات وأعمال المفكرين في سياقات عربية معاصرة، نظرا لأهميتها وقيمتها التي ترتبط أساسا بمدى قيمة ما تركه السلف للخلف من إنتاج فكري وثقافي وحضاري، وعلى هذا الأساس اختلف المفكرون العرب المعاصرون في تناولهم وقراءاتهم للمسألة التراثية؛ فنلاحظ تباينا واختلاف قراءات للتراث باختلاف تصوراتهم ومناهجهم، فذهب بعضهم للدعوة لتبني المقولات التراثية معتبرا إياها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا في كل جانب وتتفد فينا من كل جهة، ولا يمكن أن نحيا بدون استحضارها، وهناك من أشكل الموضوع بطريقة مغايرة ومختلفة، وعلى رأسهم الفيلسوف الجزائري المعاصر محمد أركون الذي عالج إشكالية التراث من خلال إعادة قراءة التراث قراءة نقدية بهدف نزع الأسطورة ونزع الأدلجة عن التفكير الديني في الإسلام. سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية أن نعالج فكرة التراث ونقده عند محمد أركون عبر تحليل أهم أفكاره المتمثلة في اللامفكر فيه الفكر الإسلامي، ومشكلة تاريخية الحقيقة المنزلة، وآليات نقد التراث .

الكلمات المفتاحية: تراث، تاريخية، حقيقة منزلة، آليات نقد.

Abstract :

Our study focuses on the issue of heritage, which has occupied the forefront in the studies and works of thinkers in contemporary Arab contexts, due to its importance and value, which is essentially linked to the extent and value of what the predecessors left behind in terms of intellectual, cultural, and civilizational production. On this basis, contemporary Arab thinkers differed in their approach to and readings of the heritage issue. Through this research paper, we will attempt to address the idea of heritage and its criticism according to Muhammad Arkoun by analyzing his most important ideas, namely the unthinkable in Islamic thought, the problem of the history of revealed truth, and the mechanisms of criticizing heritage.

Keywords : heritage, historicism, established truth, criticism mechanisms

- انمهيدي :

بما أن التراث هو كل ما خلفه لنا الأولون من موروث علمي وفني أدبي، أو موروث مادي كالكتب والآثار وغيرها، أم معنوي كالآراء والأفكار والحكم والنوبة والفضائل والأنماط والعادات الحضارية المتنقلة جيلا بعد جيل، مما يعتبر نفيسا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه: مثل التراث الإسلامي، والتراث الثقافي، والتراث الشعبي. فإن مفهوم التراث العربي الذي نتداوله اليوم هو مصطلح يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها.

لقد حاول المفكرون العرب المسلمون في مجال التراث أن تكون أفكارهم على شكل خطاب فلسفي؛ لأن الخطاب الفلسفي يطرح سؤال البحث العلمي، ويدعو بالضرورة للاهتمام بكتابات الفكر العربي ومناقشتها وتحليلها . وإذا ما نظرنا إلى إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، فإننا نجد فيها مجموعة من الكتابات المتنوعة والتي تدرج ضمن تيارات واضحة المعالم والمميزات؛ ومن بين هذه الكتابات نجد المفكر الجزائري محمد أركون الذي عرف بمشروعه النقدي (إشكالية التراث العربي والإسلامي).

والذي حاول من خلال أبحاثه ومؤلفاته التساؤل بطريقة تاريخية نقدية عن المسار التاريخي والمحتوى المعرفي لإشكالية التراث، قصد الكشف عن الآليات والإمكانات التي تسمح بإعادة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر عبر مناقشة وتحليل قضايا التاريخ والسياسة والفكر .

ومن هذه المنطلقات كيف عالج محمد أركون إشكالية التراث العربي والإسلامي من خلال مشروعه النقدي؟

1-اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي عند محمد أركون:

1- كلمة التراث في استعمال اللسان العربي: جاء في لسان العرب عن كلمة) تراث>>:(ورث، والورث والإرث والوارث والإراث والتراث واحد.

الجوهري: الميراث أصله موراث، انقلبت الوار ياء لكسرة ما قبلها، والتراث وأصل التاء فيه واوا وابن سيده: والورث والتراث والميراث: ما ورث؛). <<... ابن منظور، صفحة(4809

كما جاء في مقاييس اللغة عن ذات اللفظ >> "والواو والراء والتاء: كلمة واحدة، وهي الورث. والميراث أصله الواو . وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو بسبب). <<... ابن فارس، 1979 ، صفحة(105

وقد أشار صاحب المقاييس لمعنى آخر لاستعمال الكلمة في اللسان العربي قديما ، إذ يقول... >>قال والتأثر الالتهاب... ويقال أرث نارك تاريثا .أما الإرثة فالحد) <<... ابن فارس، 1979 ، صفحة (93

وعموما في هذا الباب يتضح أنا استعمالات كلمة)تراث (بمعنى كلمة)ورث واشتقاقاتها اللغوية واستعمالاتها في اللسان العربي(، لكن تبقى هذه الاستعمالات غير مضبوطة؛ لأن سياق الكلمة في القرآن العظيم وهو الزمن الذي اكتسبت فيه هذه الكلمات الدقة الاصطلاحية، والتخصيص اللغوي، ونحن نختصرها في النقاط الآتية :

استعملت الكلمة بهذه الصياغة اللغوية في القرآن العظيم قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ (الفجر.19)، واستعملت باشتقاق لغوية أخرى مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِنَّا بِبَرٍّ جَوُّونَ﴾ (مريم/40)، وقوله تعالى: ﴿هَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ إِنَّا بِهَا نَاسِحُونَ لِمَا مَنَعُوا الطَّيْرَ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُمْ لَفُضْلُ الْعَيْنِ﴾ (16 النمل/16)

وقد حملت لفظة) التراث (مفهوما آخر في معجم اللغة العربية المعاصر:

١ - ما يَخْلَفُهَا لميتلورثته { "وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا": تضمُّ وننصيب غيركم إلى نصيبكم.

٢ - كُلُّ مِلٍّ مَلَكٌ نقل تراث الأسرة."

٣ - كلما خَلَفَهَا لسلف من آثار علمية وفنية وأدبية ، سواء مادية كالكتب والآثار و غيرها ،أمعنوية كالآراء و الأنماط و العادات الحضارية المنقولة جيلا بعد جيل ، مما يعتبر نفيسا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر و روحه" التراث الإسلامي ○ اللثقافي ○ /الشعبي ○ ○ "إحياء التراث الأدبي: نشر الأدب العربي القديم واتخاذة مثلا رفيعا في الإنتاج الأدبي و هو يعُدُّ في الأدب العربي الحديث مظهرًا من مظاهر النهضة في القرن التاسع ع شر.

•علم تحقيقا لتراث :علم يبحث فيما تركه السلف مكتوبًا و إعادة نشره بشكل واضح ومنظّم و موثّق).مختار عمر،

2008، صفحة (2421)

2-اللامفكر فيه: إن أركون لم يحدد مفهوما واضحا للنقد وبإفراد مقال كامل له أو كتاب يتناول فيه النقد بالتحليل والتشريح، وإنما يحدده في ثانيا مقالاته وكتبه حيث يعرف الفكر النقدي بأنه الفكر الذي يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية أو عدم صلاحية كل خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل بغرض التفحص في المنتجات الثقافية العربية ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية .

ويتم ذلك من خلال التحقق من معارف العقل الإسلامي، وتتمثل خصائص النقد عند أركون في أنه تاريخي ولاهوتي وفلسفي للخصائص الإسلامية وأنواعها، بهدف نقل وضع في المناخ الديني الإسلامي، والانتقال به من مرحلة الانغلاق

والتجمد المفروض اليوم إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية، ولا يسعى أركون من خلال النقد إلى هدم العقل؛ بل انه يهدف إلى التعقلن أي عدم التخلي عن العقل وتصحيح مساره التاريخي وتوسعته، لجعله إنسانيا لا أنانيا حتى لا ينحرف عن مساره الإنساني لينتج اللاعقل واللاعقلانية). محمد مسيكة، عبد الحليم شتوح، 2022، صفحة (3-2)

فالعقل الإسلامي المحكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي هو العقل الذي تجلى في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية، وليس فقط المجتمعات العربية بمعنى العقل الذي اشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في المجتمعات العربية والإسلامية، ويهدف أركون من خلال الدراسة التاريخية للعقل الإسلامي الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة، عن طريق تجاوز الدائرة اللغوية والقومية الواحدة؛ سواء كانت عربية أم غير عربية، فإذا تم ذلك فستكون هناك قدرة كبرى لفهم العقل العربي بعيدا عن الأحكام الشائعة بخصوص العروبة والإسلام، وعن المقولات الأساسية للفكر الإسلامي في العصور الوسطى). اغضابنة، مهنانة، ألمسكيني، 2014، صفحة (516)

قام أركون بقراءة نقدية مفتوحة للفكر العربي الإسلامي من خلال تطبيقه للمناهج الغربية خاصة تلك التي أنتجت علوم الإنسان في الحقبة المعاصرة نظرا لأنه أثقن الغوص في مختلف تيارات ومدارس الفكر العربي ويرع في استخدام أدواته ولم يكتف بالاطلاع على مناهج العلوم الإنسانية بل يريد استخدام أدوات الحفر التي تسبح بها إلى أن هدفه لم يكن التوفيق ما بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي أو البحث عن أصل لذاك في هذا أو العكس بل كان هدفه البحث في التراث الإسلامي عن المناطق المهمشة و المسكوت عنها لا مفكرا فيها لقد ركز على الفكر الديني فبحث في الآيات والسور القرآنية والحديث النبوي بنسخته السنية والشيعية والسيرة النبوية كما ميز بين النص الأول والنصوص التي تفسره وبين السلطة السياسية وعلاقتها بالسلطة الدينية وعمل على الكشف على الخطاب العقيد الصارم الذي أنتجه رجال الدين بغرض دراسة الظاهرة الدينية من جديد بمختلف تجلياتها عبر التاريخ وذلك من أجل إطلاق سراح العقل العربي الإسلامي ليأخذ دورة الريادي في مسيرة الحضارة العالمية). أبي نادر، 2008، صفحة (77-78)

استعار أركون مصطلح اللامفكر فيه من الفيلسوف جاك دريدا بغرض أن يبحث من خلاله في محدودية مركزية العقل في البحث العلمي، بهدف أسباب لغوية لأن كل معرفة علمية لا يمكن أن تتوفر إلا بواسطة وهو اللغة، ومن ذلك فإنها معتمدة على تلك اللغة إلى حد ما، فمن منطلق اللغة يرى أركون إن كل نظام فكري توجد فيه انقطاعات ونواقص، وبما أنه يوجد أمر لا مفكر فيه وغير مذكور فإن ذلك يشير إلى وجود إمكانية التلاعب السياسي وهو ما يؤسس إلى فكرة أكثر خطورة؛ وهي أن كل فكرة وعقيدة يمكن أن تتحول إلى إيديولوجيا، وقد دعا أركون في كتابه اللامفكر فيه إلى التفكير في اللامفكر فيه من أجل دراسة ما أمكن أو يمكن إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، وفي هذا السياق يرى ضرورة استعمال الانثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة، و أركون يرى أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين وما دام الأمر كذلك سيبقى التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعدم الاهتمام به، فهناك مناطق كثيرة في الفكر الإسلامي لا يفكر فيها مثل مسألة عثمان رضي الله عنه، وقضايا جمع القرآن والتسليم بصحة أحاديث البخاري، والموافقة على الأصول التي بناها الشافعي، ومن ذلك فانه يريد وضع أساسا للاجتهاد وعقلانية جديدة). عامر، 2010، صفحة (6)

إنَّ قراءة التراث عند أركون والحديث عن الإسلام أمام تراثه يجعلنا نقف أمام عوائق تاريخية عديدة كانت نتيجة الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية إبان الخمسينات، فكان من أثرها وجود خطابات متباينة في الحديث عن الإسلام أمام تراثه .

ثم إنَّ مفهوم التراث في الإسلام مرتبط بمصطلحين مهمين وهما البدعة والتقليد اللذين كانا من أثرهما أن أصبح التراث الخاص بالكتاب المقدس ضمن الجو الثقافي الذي كان فيه النقد التاريخي ضعيف القوة، ومن ذلك فقد تم في الإسلام منذ القرن

الثالث أو الرابع الهجري أي التاسع أو العاشر الميلادي، قوة تقديس وأسطرة الفترة التأسيسية التي تتمركز فيها كل الحقيقة المطلقة الخاصة بمعايير السلوك والاعتقاد البشري). أركون، 1987، صفحة (32)

ومن ذلك إن النقاش حول التراث أو السنة مفتوح على نطاق واسع منذ ظهور القرآن فحسب أركون التراث ينقسم إلى قسمين؛ العربي السابق على الإسلام الذي رمي كليا في دائرة الجهل والضلال والوثنية والقمع والتعسف، والتراث الإلهي بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة الذي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، يعدّ في صميمه تعبيراً عن الحقيقة الأبدية المطلقة، حيث حاول هذا التراث أن يفرض نفسه داخل مساحة اجتماعية وثقافية معادية طيلة عشرين عاما في مكة والمدينة ليصبح بعد ذلك التراث الإسلامي). أركون، 1987، صفحة (19)

إذا فإن أركون يرى أن التراث الذي ظهر في القرن الهجري الأول والثاني بما فيه من صراعات ومناقشات وكتابات والتي كانت تهدف إلى فرض التراث النبوي) سنة النبي (ضد الأعراف المحلية السائدة سابقا أو حتى ضد الأحاديث التي ترجع إلى الصحابة والتابعين فقط وليس إلى النبي قد أشاعت مفردات تقنية اصطلاحية مشوشة عن طريق الاستعمال الكيفي أو العشوائي، وفي هذا الصدد سيركز أركون فقط على سنة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث، فقد أعيدت صياغة هذه المفردات داخل السياق المعنوي والسيمانتي الذي أوجده القرآن، فتجربة المدينة الكبرى تساوي تجربة محمد لكي يدل ذلك على تراث ديني وثقافي في طور التشكل والانبثاق معا). أركون، 1987، صفحة (22)

فالسنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة بصفتها المصدر الموضوعي الثاني للتشريع، اتخذت أساليب النقل والرواية فضلا عن كتب الصحاح التي كانت لها مكانة وأهمية حاسمة؛ أي كتاب صحيح البخاري ومسلم للسنين والكيلاني وابن بابويه فيما يخص الشيعيين، أما الخبر والأثر يقدم معلومة معينة أو أثر ما ينطبقان على المعلومات النبوية الخاصة بالتاريخ أو الأدب، كما ينطبقان على الأخبار الدينية المتعلقة بالقرآن أو الحديث النبوي خصوصا). أركون، 1987، صفحة (22)

ومن ذلك فإن المعلومات والأخبار الخاصة بالقرآن والسيرة والحديث النبوي قد نمت في مناخ ثقافي كانت فيه الأهداف الدنيوية نفسها، فالدولة الأموية ثم العباسية كانت بحاجة لهذه الأخبار لتشكيل أرثوذكسية دينية وتراث ثقافي بغرض ترسيخ شرعية السلطة الإسلامية والحفاظ على وحدتها، ويعتبر أركون أن هذا الجانب أساسي جدا في تشكيل التراث الإسلامي وترسيخه لغرض أن نفهم ثلاث نتائج هامة كان الفكر الإسلامي قد تحمل نتائجها بشكل متفاوت وهي انقسام التراث إلى خط سني وخط شيعي، والاستبعاد النظري لكل التراثات الإسلامية من قبل أصول الفقه وضعف تيولوجيا التراث ولاهوته مع انقطاعيتها). أركون، 1987، صفحة (23)

ومن هذا يتضح لنا أن أركون " يريد أن يقوم بدراسة جديدة في مجال التراث، تقضي إلى نتائج جديدة، حيث لا يتم استرجاع المواقع القديمة حتى لا تقوم بدور مشابه لما سبق؛ أي إعادة نظرة شاملة في مجمل الصراعات التاريخية التي عاشتها المجتمعات البشرية تحت شعار مصطلحات التنوية والازدواجية مثل الإيمان/العقل، والعلم/الدين، والزمني الروحي، لتصبح مندرجة ضمن رؤيا موحدة للإنسان بصفته شخص متكامل مزودا بخيال وعقل في آن معا وبشكل لا ينقسم، إنَّ هذا المنهج الذي يطبقه أركون يبين من خلاله المكانة المهمة التي تحتلها التاريخية في مشروعه النقدي، وإدخال هذا المفهوم إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي الذي لا يزال ينكرها ويرميها في دائرة المستحيل التفكير فيه، لذلك يركز على تاريخية كل ما يبرره التراث الأرثوذكسي الذي يهيمن على المؤمنين ويجعله الحقيقة الدينية المتعالية والوحيدة، ويعتبر أن الفقهاء والمؤرخين الرسميين قد شاركوا في حذف هذه التاريخية وتصفيته عن طريق انتقاء بعض الوقائع والأحداث، وحذف بعضها الآخر بحسب مصلحة المبادئ العقائدية لكل مدرسة أو مذهب من مذاهب الفكر الإسلامي). نائلة، 2008، صفحة (86)

فهو يريد" ممارسة الاجتهاد المفتوح على المعرفة الحديثة الخاصة بالتاريخ والمجتمعات والثقافات والأديان أما المعرفة الاتباعية أو السكولاستيكية الجديدة، إسلامية كانت أم استشرافية، فهي تهمل هذه الجوانب والقضايا الأساسية التي تشغل العالم العربي والإسلامي، وهي تعتقد بأنها تحلل الأمور والأحداث الجارية في العالم الإسلامي، إذ ترجع إلى النصوص التأسيسية

للتراث وإلى المصادر الكلاسيكية وإلى التعاليم النظرية وإلى النماذج النمطية العليا التي شكلها عبر القرون رجال الدين من العلماء، وهكذا تفترض منهجيتهم نوعاً من الاستمرارية التاريخية المضمونة (بحسب اليقين الإسلامي) بواسطة الاستمرارية الأنطولوجية للوحي القرآني (3). <<

>>إنَّ الإنسان إذا لم يصحح نظريته لماضيه فإنه لن يستطيع تصحيح نظريته لحاضره أو لمستقبله، أو قل سوف لن يسير على هدى من أمره لصنع حاضره ومستقبله، لقد قتلت الايدولوجيا العرب). <<أركون، صفحة (268)

2- مشكلة تاريخية الحقيقة المنزلة عند محمد أركون : إن المشكلة التي يطرحها الفكر النقدي عند محمد أركون هي مسألة تاريخية الحقيقة المنزلة أو مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة والتاريخ سنة 632 م (العام الأول للهجرة (أي نقد العقل الإسلامي من خلال إعادة تقييم شاملة لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم، بتتبع تاريخ تشكل هذا العقل عبر مراجعة مفهوم الكتاب الديني وإضاءته في ظل المناخ العلمي المعاصر وفي كل عودة نقدية من الماضي الإسلامي، ينطلق أركون دائماً من القرآن ومنه يطرح أركون تعقياً معرفياً جديداً ينقسم إلى خمس مراحل؛ يظهر مفهوم العقل في مرحلة من هذه المراحل بشكل مختلف يمارس فعالية محددة مشروطة معرفياً حسب احتياجات ذلك العصر، بحيث يتم نقده استومولوجياً في كل مرحلة من مراحل تطوره بإبراز تاريخيته التي يحجبها ويقاومها). محمد مسيكة، عبد الحليم شتوح، 2022، صفحة(4)

يرى أركون بما أنه لا يوجد إلا إسلام وأحد أي الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر، فإنه لا بد من وجود تراث واحد يعبر عن هذا الإسلام وهذا الاعتقاد الثابت لكل من الأرثوذكسية السنية والشيعية والخارجية، إلا أنَّ الواقع التاريخي يناقض هذا المزعم التيولوجي (اللاهوتي) (لأنه بعد موت النبي 11 هـ/632م ظهرت عدة انطلاقات ممكنة للتراث نتيجة للقرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي – الثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة، وانبثقت الأرثوذكسية السنية ثم الشيعية ثم الخارجية بالتدريج، نتيجة لصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والخصبة أثناء القرن الهجري الأول حيث شهدت هذه الأرثوذكسيات في نفس الوقت انقسامات وتفرعات متباعدة عن الأصل قليلاً أو كثيراً). أركون، 1987، صفحة(24)

يرى أركون أن التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية يتأسس على ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي التي بقيت تتكرر وتترد في التاريخ، وكان تناسي الفقهاء لكل تلك الآنية والاعتباطية الجزرية للأحداث والزرائع التي أدت دوراً في ظهور الخطاب القرآني وتجليه نتيجة لأن الخطاب القرآن تمكن من إضفاء القدسية والتعالي على التاريخ المادي والديني للبشر، لذلك يدعوا أركون في التفكير في عدم التناسب الكبير في آنية اللحظة الأولية التي انبثقت فيها هذا الخطاب وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي اللانهائية التي تتغذى منه، ومن هنا يحدد الزمن القرآني باعتباره زمناً أخروياً ويعد إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الديني بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً، لذلك يجب التمييز بين زمنين الزمن الأخروي والزمن الديني في السياق الإسلامي، إذا فالتاريخية عند أركون تختلف عن تلك التي ظهرت من خلال الموقف الإسلامي الكلاسيكي أو الموقف الإسلامي المعاصر أو حتى الموقف الوضعي للفلسفة الحديثة في الغرب). نائلة، 2008، صفحة (89)

>>فالتاريخية المتجلية تشكل إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الديني بصفته مدة زمنية معاشة وليس فقط مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً، الزمن القرآني هو زمن مليء بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة الكلام الموحى) كلام الله (والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام). <<أركون، 1987، صفحة(92)

>> لذلك ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها، هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الإصلاحية ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى، من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة

أخرى، هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر لكي نتموضع في مهب التاريخ مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن). <<أركون، 1987، صفحة(121-120)

وبدل أركون بالتاريخ لانتقادي إلى إقامة طبعة انتقادية بالنص القرآني من خلال البحوث التي تقوم أساسا وتهدف في نفس الوقت على الجانب لانتقادي لهذا النص، وإلى إقامة مرجعيات إجمالية لمختلف القراءات من حيث المعنى اللغوي الحالي والتي تتصل بهذا النص منذ ظهوره فيجب تتبع الجانب التاريخي للمعنى اللغوي الذي يرتبط بالنص القرآني منذ ظهوره من أجل أن يكون التاريخ الانتقادي للنص القرآني يقوم على أسس صحيحة ويفضي إلى نتائج سليمة من حيث الهدف المنشود لهذه الدراسة يعني ذلك أن الطابع الانتقادي للنص القرآني يقوم على مطلبين أساسيين؛ أولهما البحوث التي تقوم في جوهرها على إقامة جانب انتقادي للنص القرآني، وثانيهما إقامة مرجعيات للقراءات المختلفة التي تتصل بهذا النص منذ ظهوره من حيث المعنى اللغوي الحالي). أركون، 1985، صفحة(29)

يرى أركون أن السيرة الاجتماعية التاريخية لتشكيل التراث تتطلب تثبيت العناصر التكوينية الثابتة التي يتضمنها الإسلام، وهي النص القرآني(المصحف)، مجموعات النصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة، الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها، الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية مميزة للتراث ثم إن التثبيت المعنوي للقرآن والحديث مستحيل التحقيق نظرا لأنهما يشكلان نصوصا يعيش منها أو عليها المؤمنون بشكل مثالي تحصل تدريجيا في التاريخ على أساس العناصر التكوينية الثابتة، التي يتضمنها الإسلام لأن إحدى وظائف التراث تكمن في تقديم المرجعية اللازمة لتثبيت الإجماع حول بعض قراءات النصوص المقدسة، إنَّ قراءة القرآن بشكل عام تقوم على أساس المكانية التي توليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية فلا يجب الخلط بين التاريخية المقصودة هنا وبين الظروف العرضية المحضة أو المناسبات الخاصة بالوحي، فبالرغم من أن الوحي قد أغلق نهائيا بموت النبي فان شرحه وتفسيره وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية - قانونية لا يزال مستمرا حتى يومنا هذا وبهذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها تحت ضغط التاريخ فان الأمة تولد الإسلام وتنتج كثرات حي). أركون، 1987، صفحة(21)

يصرح أركون بأن مشروع قراءة التراث يصطدم بعقبة مزدوجة تتمثل بتدويل التراث وتأميمه أو جعله خاضعا للدولة القومية الناشئة بعد الاستقلال تبحث عن مشروعية مستندة على التراث الإسلامي لكي تدعم سلطتها وتبني الوحدة القومية، بمعنى القوميات الوضعية الأوروبية للقرن التاسع عشر وليس بمعنى الأمة الإسلامية ذات الطابع الروحي، تمثل هذه العملية نوعا من العلمنة لكن دون اسم، فهذا العطاء الحيوي الذي يقدمه التراث لكل مجتمع يجعله بمعزل عن كل تحليل نقدي وعن كل تقييم موضوعي لذلك نجد أنفسنا عاجزين عن فتح الاضبارات التي أغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين والتي تخص المصحف وتشكله ومجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه القانونية وأصول الدين وأصول الفقه). أركون، 1987، صفحة 30

- آليات نقد التراث عند محمد أركون:

1- التحليل السيميائي : إن كل أنواع السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ عام 11 هـ/632م أي بعد موت النبي، لجأت إلى الخلط بين الذروة الدينية والدنيوية للتراث، ويرى أركون أن هذه العملية تفرض نفسها اليوم بقوة على السلطات الراهنة في المجتمعات الإسلامية كما هو الحال في إيران اليوم، ومن ذلك فان التفاوت والخلاف بين التراث السني والشيعي لا يمكن أن يوصف بدقة لا بواسطة المصطلحات و التعابير التاريخية المحضة، ولا بواسطة المصطلحات و التعابير التبولوجية أو اللاهوتية المحضة بل إن التحليل السيميائي والانتربولوجيا الثقافية وفلسفة اللغة نستطيع أن نتوصل إلى الرهانات القصوى لهذا التعارض السني والشيعي الذي فسر بواسطة منهجية المستشرقين، المتمثلة في التاريخ و التاريخاني أو التاريخوي الوضعي، أو بواسطة التبولوجيا الدوغمائية منهجية المؤمنين من كلا الطرفين (أو بواسطة الفينومينولوجيا الإيمانية). أركون، 1987، صفحة(28)

إنَّ إقامة مسافة منهجية بيننا وبين النصوص المقدسة دون إطلاق أي حكم من الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً، يكون من خلال التحليل السيميائي الذي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري الذي لا بد منه، إنَّ ذلك يمثل فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين، لأنَّ مجموعات النصوص التي تمثل نقطة انطلاق للتراث ومصادره التي لا تنتد، تبدو بمثابة المواد الثقافية المحددة تماماً، والمنكفئة على نفسها أبدياً منذ أن كانت الأمة بالمعنى الديني للكلمة قد تلقتها ورسختها على أنها المجموعات الوحيدة الكاملة والموثوقة التي تم نقلها بواسطة سلسلة مضمونة من الإسناد والتي تركز على الله، محمد، الصحابة، التابعون، رؤساء، للمدارس، الجامعون (الأمناء)، الخط السني، محمد، الأئمة، الجامعون، مراجع، التقليد، أو الأستاذية العقائدية (الخط الشيعي). (أركون، 1987، صفحة 32)

إنَّ هذه المادة الثقافية المجموعة والمنقولة حولت إلى ذات حية وفاعلة في التاريخ أو محركاً للتاريخ عن طريق القراءة الناشطة والمتجاوبة للمؤمنين، إن العودة إلى المادة الأولية في التراث هي العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس، أي العودة إلى زمان كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة.

فعلم السيمياء يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانية والثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً، وإن الأسئلة التي يطرحها علم الدلالة لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين، بل إنها تهتم بهذه الأهداف والسمات، وأن النصوص التي يجب قراءتها في مجال التراث لا تهتم بمسألة التمييز بين المعرفة والإيمان أو بين العرفان والإيمان؛ وإنما هي تقول بأنه ينبغي أن نؤمن وأن نفتح قلوبنا بالمعنى التوراتي والقرآني للكلمة، فالمعالجة الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة تقسح المجال لقراءات أقوى للقرآن مختلفة جداً عن القراءات التي خلفها التراث التفسيري الكلاسيكي). (أركون، 1987، صفحة (33-35))

إنَّ نقطة الانطلاق التي يتبناها محمد أركون في قراءته قائمة على اكتشاف البنية الأيديولوجية التي كتب بها النص والأرضية التاريخية لكل نص مدروس معتمداً على المعيار الفلسفي الذي يرصد من خلاله التقييم الحديث للمشاكل المتعلقة بالسيادة العليا، نظراً لأنها حذفت من قبل المستشرقين بدعوى منهجية معتمداً على منهجية تقوم على ضرورة العودة إلى الماضي، لمعرفة الملامبسات التاريخية والعوامل التاريخية فالعودة إلى الماضي تتيح إدراك ما اعتري هذه النصوص من تحول في المضامين ونقله في الوظائف السابقة إلى توظيفات جديدة عبر توليد المضامين الجديدة ومن هنا تظهر فكرة التقديمية عند محمد أركون التي تدل على ضرورة دراسة آليات القراءة والتلقي والتحويل لتلك النصوص، ففكرة السيادة العليا في الفكر الإسلامي يدرس فيها انبثاق مفهوم القرآن والمدينة والمفاهيم المتولدة في حقبة التأسيس، وما طرحته من مفاهيم؛ سلطان، ملك، خليفة، إمام، حكم أمر، يتحقق من خلال ثلاث فترات يحددها أركون مفهوماً وهي العقيدة والسيادة العليا الفكرية ودور الاجتهاد). (عبد زيد، 2010، صفحة (11-12))

التحليل التاريخي 2- استعمل أركون نقده للتراث الإسلامي منهج النقد التاريخي والمنهج الألسني و السيميائي والمنهج الأنثروبولوجي، حيث أولى محمد أركون للنقد التاريخي أهمية بالغة في أغلب أبحاثه، داعياً إلى إدخال المنهج التاريخي في صلب دراسة التراث وتحليل العقل الإسلامي بشكل نقدي لا وصفي، نظراً لأن النقد التاريخي يتحدد في اعتبار أن الوحي أو أي حقيقة أخرى لا يمكن تفسيرها خارج تاريخيتها أي بمعزل عن تطورها ونموها عبر التاريخ وما طرأ عليها من تأثيرات، وقد اعتمد أركون اللغة وأدواتها مساراً نقدياً في مسارات تصحيح ما آل إليه العقل الإسلامي المعاصر من خلال المنهج اللساني وفق المعطيات الواقعية لتاريخ القرآن، أما الإطار الثالث لمنظومة نقد العقل الإسلامي كما مارسه أركون فقد تجلى بالمعنى الانثروبولوجي الممثل بالعنف والتفديس والحقيقة). (مسيكة، شتوح، 2022، صفحة (6-11))

يحاول أركون من خلال الأبحاث التي يقوم بها أن يثبت أن الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج التاريخ على عكس ما يحاول إثباته الفقهاء و العقيدون من أن الدين الإسلامي لا يخضع للتاريخ، بل يتعالى عليه ويرى أركون في هذا المجال أن التاريخية تبرز دور الإنسان في إنتاج الأحداث ضمن المجتمع الذي يتفاعل معه، وبالتالي فإن كل فعل بشري يتموضع داخل إطار مكاني محدد وفي فترة زمنية معينة لتبدل وينتقد أركون طرق البحث التي تقوم بالبحث عن أصول الأفكار عبر التاريخ وتجردها عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويرى أن هذه الأفكار تنتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى، فتطرا عليها عدة تغيرات وتحولات فالثقافة في الحضارة الإسلامية كما في كامل الحضارات تتأثر بالأوضاع المعاشة المحسوسة وتؤثر فيها فهناك مشروطة معقدة بين الفكر والمجتمع، فهذه الأخيرة شغلت حيزا مهما من أبحاث أركون في الفكر الإسلامي، فركز على المجتمع وأعتبره أنه هو الأول وليس الفرد وان كل محاولة لعزل الفرد عن مجتمعه شيء غير جيد من الناحية المنهجية). أبي نادر، 2008، صفحة (81-82)

أراد أركون أن يطبق منهج النقد التاريخي في أبحاثه التي تتناول التراث الإسلامي من مختلف جوانبه، حيث قام بتحليل ظاهرة الوحي من الناحية التاريخية إذ يميز بين الوحي في أعلى صورة وبين تجلياته المنقطعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة، وبين الوحي المتعالي المنزه وبين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ، نظرا لأنه يرى أن الوحي يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة تعلم الإنسان بأنه كائن حي وسيط، فبعد موت النبي أصبح الوحي نوعا من القواعد التشريعية أو الأنظمة السياسية التي فرضت إكراهيا ذلك يعني أن الوحي لحظة تجليه في التاريخ مختلف عن كيفية تطبيقه في المجتمع، وفي هذا السياق يميز أركون أيضا الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي). أركون، 1997، ص(610)

ويدعو إلى ضرورة الفصل بينهما من خلال العودة إلى دراسة المجتمعات في ذاتها ولذاتها، كما يحدث في الغرب ومن ذلك يلح على أن الوحي يجب أن يدرس في تجلياته اللغوية الأولية الثلاثة؛ أي العبرية والآرامية والعربية وضمن الشروط التاريخية الأنتروبولوجية لهذه التجليات الثلاثة، وتأتي أهمية تطبيق المنهج التاريخ المقارن للديانات التاريخية والعلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال أنه يعيد فحص ظاهرة الوحي خارج التعريفات العقائدية). نائلة، 2008، صفحة (83)

>> وهذا التصور السياسي أو المنفعي للخلافة يعني إحداث قطيعة مع المقصد التأسيسي الأعلى للرسالة أو للوحي وهنا يمكن الفرق الأساسي بين النبي والخليفة، فالخليفة مجرد حاكم، أما النبي... فالوحي بالمعنى الذي يقصده يعني تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة تعلم الإنسان بأنه كائن وسيط، إنها تعلمه ((لأن الغاية الأساسية من وجوده تتمثل في القيام بوسطات بين مختلف أنماط الواقع وعلى كافة مستويات هذا الواقع الكائن خارجه أو داخله ((وهكذا نفرق بين الوحي في أعلى صورته وأنقاها وبين تجلياته المنقطعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة. فهناك فرق بين الوحي المتعالي، الصافي، المنزه وبين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ). <<أركون، 1997، صفحة(610)

ان تصور محمد في معالجه التاريخية بالمعنى الفلسفي يشمل كيفية تطبيق بعض القرارات المنهجية و الاستمولوجية على القرآن وعلى التراث الإسلامي الكلي، وقد تبلور هذا المشروع الأركوني في خمس مراحل؛ وتتمثل المرحلة في قيام الباحث المفكر عند تطبيقه للمنهج التاريخي هو إعادة جمع وترميم الحقيقة التاريخية المعاشة في المجتمع بكتافتها الأولى وضرورة تطبيق قراءة جذرية للقرآن والعودة إلى القرن الهجري الأول الذي يشكل الفترة التأسيسية، وتشمل المرحلة الثانية النفاذ إلى الرسالة القرآنية بكل أبعادها وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها من أجل إنهاء استغلال الفكر الإصلاح في مسألة التعارض الموجود بين رسالة متعالية نهائية لا علاقة لها بالرسالات الأخرى وبين تاريخ البشر القائم على أحداث مرحلية عابرة، أما المرحلة الثالثة فتتمثل في طرح تفكير لاهوتي آخر يختلف عن السائد ويرتكز على أسس جديدة كليا هذا ما يجب العمل عليه فيما يخص الإسلام). "نائلة، 2008، صفحة-90

>> ولكن الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى بالنسبة للوعي الغربي، لتاريخ الأديان والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع الانثروبولوجيا الدينية، والبيكولوجيا الاجتماعية، والتحليل النفسي والألسنيات أي باختصار كل علم يتعذر الوصول إليه الآن عن طريق اللغات الإسلامية الأساسية، إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا ضمن التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية). <<أركون، 1987، صفحة (121)

إلا أنَّ الجابري يذهب إلى أن النظرة السائدة للفكر العربي كونت تصورا سائدا بم يخضع للمنطق لأن هذا الفكر لم يعقلن، ولم يتم تقديمه على أنه ((تاريخ وتطور وصراع بل هو مجموعة من الأفكار والاتجاهات ولكي يدخل التراث العربي والعرب في التاريخ وجب تنظيم التراث في الوعي العربي من خلال إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي وهنا يرى الجابري أن أول وأهم خطوة منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث (.أبي نادر، 2008 ، صفحة243

إنَّ المنهج الذي كان قائما على الفهم التراثي للتراث والذي تأسس على آلية القياس على العقل العربي، انتشر وذاع استعماله الى حد التفريط بأهم مقوماته فألغت عبارة << وقس على ذلك >> كل جهد من أجل متابعة البحث والتقصي، وعلى هذا الأساس أصبح كل مجهول بمثابة الغائب الذي يجب أن يبحث له عن شاهد وبهذا يصبح المستقبل مجهول والماضي معلوم، إذن فإنَّ العقل العربي يبحث في الماضي لكي يجد ما يقاس عليه الحاضر فتركز معرفة ما هو جديد على اكتشاف ما هو قديم ليقاس عليه). .أبي نادر، 2008 ، صفحة(244)

>> وهكذا أصبحت عبارة << وقس على ذلك >> تغني عن مواصلة البحث والاستقصاء، لقد ترسخت آلية هذا القياس في نشاط العقل العربي حتى أصبحت ((الفعل العقلي ((الوحيد الذي يعتمد عليه في المعرفي، وهكذا ففي مجال الفقه مثلا وقع الإفراط في استعماله هذا القياس الى درجة لم يعد معها من الممكن التقيد بشروط صحته تقيدا صارما لم اتخذت الفروع أصولا تقاس عليها وفروع جديدة تحولت هي الأخرى الى أصول... مما جعل هذا النوع من الاستدلال يتحول الى عملية آلية يصعب، إن لم يكن يستحيل إخضاعها لعملية ((السبر والتقسيم ((بكل شروطها ومتطلباتها). <<الجابري،(1993) ، صفحة(18

>> لقد ترتبت على هذه الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل - وما تزال - الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها إلغاء الزمان والتطور فالحاضر، كل)) حاضر ((يقاس على الماضي وكان الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكدو من هنا لا تاريخية الفكر العربي). <<الجابري،(1993) ، صفحة(19

لذلك فإن الجابري يرى أن اعتماد آلية القياس هذه في الفكر العربي الحديث والمعاصر جعلته فكرا لا تاريخي يفقد الى الحد الأدنى من الموضوعية نظرا لأنها أدت الى إلغاء الزمان والتطور وعدم الفصل بين الذات والموضوع فأصبح الشاهد حاضرا في العقل والوجدان بشكل دائم فقراءة الجابري للتراث هي قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، هنا تكمن الخطوة الأولى التي بدأنا الكلام عليها وهي إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث عن طريق نقد آلية القياس الميكانيكي كما وردت في الفكر العربي الحديث والمعاصر). .أبي نادر، 2008 ، صفحة(244)

>> ومن بين تلك النتائج أيضا عدم فصل الموضوع عن الذات، إن إهمال السبر والتقسيم جعل القياس يتحول الى آلية ذهنية لا تحتمل الوقوف عند كل شاهد وغائب قصد تحليلهما واختبار مقوماتهما...الخ، لقد أصبح)) القياس ((بمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحليل، دون فحص أو نقد، وأصبح ((الشاهد ((شاهدا باستمرار، حاضرا في العقل والوجدان على الدوام، ومن هنا افتقاد الفكر العربي الى الموضوعية) <<عابد الجابري،(1993) ، صفحة(19)

يرى الجابري أن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أنها قراءات مستقلة ومتوازنة للفلسفة اليونانية، ومن ذلك فإن هذه الفلسفة حسب الجابري لا تاريخ لها وقد توصل الى هذا الموقف من خلال استعماله لمفهوم القطيعة الابستمولوجية في دراسة التراث لا يعني به إلغاء التراث في المتاحف وتهميشه لأن في ذلك خروجا عن العلم والتاريخ إذن فان مفهوم القطيعة الابستمولوجية في دراسته للتراث العربي لا يعني به إلغاء التراث في المتاحف وتهميشه لأن في ذلك خروجا عن العلم والتاريخ

إذن فإن مفهوم القطيعة الاستمولوجية عند الجابري لا يعني مفهوم القطيعة بالمعنى اللغوي الشائع إنما يريد أن يتخلى ويقطع مع الفهم التراثي للتراث أي أنه استخدمه استخداماً إجرائياً لا غير من أجل أن يستفيد مما يثيره من أسئلة وأن يغوص بما يفتحه من آفاق). أبي نادر، 2008، ص (246-245)

>> (صحيح أن)) القطيعة الاستمولوجية ((مفهوم باشلارد، استعمله باشلارد في تاريخ العلم حيث أعطاه معنى محدوداً بحدود هذا التاريخ، ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة العربية - الإسلامية التي بينت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازنة لفلسفة معينة وبذلك فلا تاريخ لها) << الجابري، 1991، صفحة (262) ويدعو الجابري إلى التحرر من الرواسب التراثية في فهم التراث من خلال أنه يميز بين اندماج الذات في التراث وبين اندماج التراث في الذات، فإن يحتوي التراث شيء وأن نحوي التراث شيئاً آخر ولا يكون ذلك إلا من خلال القياس الذي طبق في النحو والفقه والكلام بصورة آلية لا علمية ترتكز على الربط بين الأجزاء، فإن القياس الذي يقوم على الفصل بين الأجزاء والكل الذي تنتمي إليه، يؤدي إلى نقل هذه الأجزاء إلى كل آخر ينتج عنه تداخل بين الذات والموضوع يمكن أن يسبب تشويها للموضوع من شأنه أن يسبب تشويها للموضوع أو هو انخراط الذات فيه بشكل غير واع فعندما يكون الموضوع هو التراث فإن النتيجة ستكون اندماج الذات فيه إلى أن يصعب الفصل بينهما إذن فالقطيعة التي يدعو إليها الجابري ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث حتى تتحقق القراءة الموضوعية للتراث). أبي نادر، 2008، صفحة -246 (247)

>> إنَّ ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب ((القياس ((النحوي- الفقهي -الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني- المعرفي -الأيديولوجي) <<عابد الجابري، (1993)، صفحة (21)

إذن الفصل بين الذات والموضوع في الفكر العربي بدا صعب المنال، نظراً لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه مثقل بحاضره، فعندما يريد أن يقوم بعملية فكرية فهو يستعين بتراثه، يفكر بواسطته لأن فيه تكمن رؤاه وتطلعاته ما يحول عملية التفكير إلى تذكر، فتصبح بالتالي قراءة التراث فعل تذكر وليس اكتشافاً أو استفهاماً وهذا ينتج عنه أن التراث يحتوي القارئ العربي إلى حد أفقده وجه حريته الفكرية منذ صغر سنه، يتلقى تراثه في الكلمات والمفاهيم والحكايات وبطريقة التعاطي مع الأشياء وأسلوب التفكير وفي المعارف والحقائق الملقنة، من دون تساؤل ولا محاولة نقد). أبي نادر، 2008، صفحة (248) >> القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته، لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية). << عابد الجابري، (1993)، صفحة (22)

إنَّ فصل الذات عن الموضوع يجب أن يتبع بالمعالجة البنوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي التي تساهم بإعادة الانطلاق من الموضوع كمعطى مستقل له هويته وتاريخيته، فالمعالجة البنوية التي تركز على التعاطي مع فكر مؤلف النص بشكل عام فهذه الخطوة المنهجية أن تمحور فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها ذكر صاحب النص لذلك كان من الضروري الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي ما يقتضي وضع التفسيرات السابقة لموضوعات التراث جانباً، والاكتفاء بالتعامل المباشر مع النص كمدونة وبالتعاطي معه ككل يخضع ولثوابت معينة، إذن فإن في هذا المنهج وسيلة لاستنتاج معنى النص من النص نفسه، أي بواسطة العلاقات التي تربط بين كل أجزائه). أبي نادر، 2008، صفحة (250-249)

كما أن اختيار صحة المعالجة البنوية تقتضي التحليل التاريخي الذي يتعلق بربط فكر المؤلف بعد إعادة تنظيمه في إطاره التاريخي بما فيه من أبعاد ثقافية أيديولوجية وسياسية واجتماعية، إن التوقف عند الإمكان التاريخي يعني الاطلاع على ما يمكن أن يتضمنه النص وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه

سكت عنه هذه الخطوة من شأنها أن تكشف عن المزيد من المضامين التي بقيت ضبابية لفترة طويلة إن فكر صاحب النص بمجمله التاريخي مهم لسببين؛ الأول من أجل فهم تاريخية فكر موضوع البحث وفهم كيفية تكوينه، أما السبب الثاني فهو من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية التي سبقت التحليل التاريخي). أبي نادر، 2008، صفحة(250)

ويبقى التحليل التاريخي صوريا ومجردا في حال لم يستكمل بالطرح الأيديولوجي بحسب ما يرى الجابري، فهو يريد أن يعيد الحياة الى الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص، فالأفكار لا تهبط من السماء، فهي تعكس بوضوح الوضع الاجتماعي التاريخي حيث نشأت. إذ يجب العمل على كشف الوظيفة الإيديولوجية التي قام بها فكر معين في الإطار الاجتماعي والسياسي الذي ترك فيه فالكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه، إذن فان الطرح الأيديولوجي خطوة مهمة من شأنها أن تعزز القراءة الموضوعية التي اجتهد الجابري في أكثر من مناسبة من أجل تثبيت أسسها والبدء بممارستها في التعاطي مع التراث العربي). أبي نادر، 2008، صفحة(251)

>فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناء جديدا وفي أفق جديد. يتعلق الأمر إذن بالخطوة الثانية على الطريقة الموضوعية، الخطوة التي تعيد الانطلاق من فصل الموضوع عن الذات فصلا يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله)) وشخصيته ((وهويته وتاريخيته)) <<عابد الجابري،(1993)، صفحة(24)

- II- الخلاصة:

- نستنتج من خلال ما سبق أن الفيلسوف الجزائري المعاصر محمد أركون عالج إشكالية التراث من خلال إعادة قراءة التراث قراءة نقدية بهدف نزع الأسطورة ونزع الأدلجة عن التفكير الديني في الإسلام، نظرا لتعرض التراث الإسلامي لعملية النقل الشفهي بكل مشاكله، ثم مشاكل عمل النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي أشاعت مفردات تقنية اصطلاحية مشوشة عن طريق الاستعمال الكيفي والعشوائي.

- بالإضافة إلى اتخاذ السنة وكتب الصحاح لأساليب النقل والرواية وتوقع حادثة الوحي في نظام واحد، وخضوعها إلى قراءة أحادية الجانب وجعلها موضوعا تمجيدا تعمل كل جماعة دينية على استغلاله إلى أقصى حد، لكي تدعم موقفها المحتكر للحقيقة.

- وناهيك عن انقسام التراث إلى خط سني وخط شيعي، والاستبعاد النظري لكل التراثات الإسلامية من قبل أصول الفقه. - كما بين أركون فكرة تيولوجيا التراث ولاهوته مع انقطاعهما وارتباط مفهوم التراث في الإسلام بمفهوم البدعة والتقليد. ثم إن نمو وتطور المعلومات أيضا والأخبار الخاصة بالقرآن والسيرة والحديث النبوي قد نما في مناخ ثقافي كانت فيه الأهداف الدنيوية بمختلف مجالاتها وظروفها في أهمية الأهداف الدينية نفسها.

- فكان من ذلك أسطورة الفترة التأسيسية التي تتمركز فيها الحقيقة المطلقة الخاصة بمعايير السلوك والاعتقاد البشري خلال القرن الثالث أو الرابع الهجري، أي التاسع أو العاشر الميلادي، وإن هذا يعني هناك مناطق كثيرة في الفكر الإسلامي قد رُميت في دائرة اللامفكر فيه مثل مسألة عثمان رضي الله عنه وقضايا جمع القرآن، والتسليم بصحة أحاديث البخاري والموافقة على الأصول التي بناها الشافعي نتيجة مساهمة الجانب السياسي، بما فيه قدرات الإدارة في تنمية المدعو بالسني سواء أكان الأمر يخص تشكيل المصحف أيام عثمان رضي الله عنه أم تشكيل الذاكرة الجماعية ومرجعياتها الدينية والقانونية والتاريخية.

- فكل أنواع السلطة التي ظهرت في الإسلام منذ عام 11 هـ/632م؛ أي بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لجأت إلى الخلط بين الذروة الدينية والدنيوية؛ لذلك أصبح من الصعب اليوم التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية للتراث، وإن هذه العملية تفرض نفسها اليوم بقوة على السلطات الراهنة في المجتمعات الإسلامية .

-الإحالات والمراجع:

- نائلة أبي نادر (2008)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الطبعة الأولى، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، قضايا في نقد العقل الديني " كيف نفهم الإسلام اليوم بيروت، لبنان: دار الطليعة.
- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (1987)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (1997)، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان: دار الساقي.
- محمد أركون، ترجمة صباح ألبهم (1996)، نافذة على الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان: دار عطية.
- محمد أركون ترجمة هاشم صالح (1996)، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان: دار الساقي.
- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (1990)، الإسلام الأخلاق والسياسة، الطبعة الأولى، بيروت: اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي،
- محمد مسيكة، عبد الحليم شتوح (2022)، المنهج وآليات نقد التراث عند محمد أركون، مجلة الراصد لدراسات العلوم الاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، جامعة عمار تليجيا لأغواط، (02)
- عامر عبد زيد (2010)، انسنة التراث عند محمد أركون، العدد السادس عشر، كلية الآداب جامعة الكوفة، (16)
- الطاوساغضابنة، إسماعيل مهنانة، فتحي المسكيني (2014)، محمد أركون " مفهوم العقل الإسلامي وتقنيته"، الطبعة الأولى، الجزائر: جامعة قسنطينة، الفلسفة العربية المعاصرة، موسوعة الأبحاث الفلسفية.
- ابن منظور، تح:علي الكبير وآخرون، لسان العرب، القاهرة- مصر: دار المعارف، القاهرة.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت 395 هـ (، تح: عبد السلام هارون (1979)، مقاييس اللغة، دار الفكر.
- محمد أركون، ترجمة صالح العوا (1985)، الفكر العربي، الطبعة الثالثة، بيروت-باريس: منشورات العوידات .
- أحمد مختار عمر (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى عالم الكتب، المكتبة الشاملة الرابط <https://shamela.ws/book/29511/31109#p5>
- عابد الجابري (1993)، نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- محمد عابد الجابري (1991)، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

كيفية الاستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA :

بدره نعامي ، مشري قريبي ، (2025) إشكالية التراث عند محمد أركون ، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 17(01)/2025، الجزائر : جامعة قاصدي مرباح ورقلة (ص.ص 17 - 28).