جامعة النجاح الوطنية

كلية الدراسات العليا

موقف الحداثيين من الاجتهاد الأُصولي "محمد أركون نموذجًا"

إعداد

مصطفى نايف مصطفى بلبيسي

إشراف

أ. د. ناصر الدين الشاعر

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدّراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فسطين.

2021م

موقف الحداثيين من الاجتهاد الأُصولي

"محمد أركون نموذجًا"

إعداد

مصطفى نايف مصطفى بلبيسي

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2021/12/05م، وأجيزت.

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
1. أ. د. ناصر الدين الشاعر / مشرفاً ورئيساً	
2. د. جمال صالح / ممتحناً خارجياً	
3. د. صايل أمارة/ ممتحناً داخلياً	

الإهداء

إلى أمّي وأبي اللذين لولاهما بعد الله ما كنّا، وما وصلنا، نشأنا في كنفيهما، وتحت جناحيهما ترعرع الطموح والإصرار والتحدّي.

إلى عمتي، أمّي الثانية، التي صنعتني على عينها، خطّت لي السبل ومهدت الطريق، كانت نبراسًا يضيئ في ظلمات الطريق.

إلى أخوي: إيهاب وأحمد، الدمّ الواحد، والهدف الواحد. إلى أختي: منار، ريحانة البيت وخليل الروح.

إلى كلّ صديقٍ نزلت عنده ونزل عندي منزلة الأخ الرفيق.

إلى طليعة الشباب المثقّف، المتلفّتين يمنةً ويسرة يخشون أن يُأتى الإسلام من قِبلهم، إلى كلّ من يقف على ثغرٍ من ثغور هذا الدين.

شكر وتقدير

أشكر أ. د. ناصر الدين الشاعر على ما بذله من جهدٍ في إشرافه على رسالتي، نِعم الدكتور علمًا وخُلقًا ومعاملةً.

كما وأشكر إدارة جامعة النجاح على ما تبذله في سبيل النهوض بالعلم الشرعيّ وكافّة المجالات العلميّة، قوّم الله مسيرتها وسدّدها لكلّ خير.

ولا أنسى أن أشكر أخي وصديقي: يوسف سمرين على ما بذله معي أثناء كتابتي الرسالة، وكذا أشكر أخي وصديقي الباحث: د. أحمد خولي على توجيهاته ونصائحه.

الإقرار

أنا الموقع أدناه، مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

موقف الحداثيين من الاجتهاد الأُصولي "محمد أركون نموذجًا"

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة كاملة، أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أي درجة علمية أو بحث علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted elsewhere for any other degree or qualification.

اسم الطالب: **Student's :**

name

التوقيع: **Signature:**

التاريخ: **Date:**

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	ج
شكر وتقدير	د
الإقرار	هـ
فهرس المحتويات	و
الملخص	ح
مقدمة	1
الفصل الأول: التعريف بأركون وأهمّ أصوله وآرائه الفكريّة	6
المبحث الأول: التعريف بأركون ومعالم منهجه الفكريّ	7
المطلب الأول: التعريف بأركون	7
المطلب الثاني: معالم المنهج الأركوني الفكريّ	10
المطلب الثالث: التعريف بأهم كتب أركون	17
المبحث الثاني: المؤثرات المعرفية في فكر أركون	20
المطلب الأول: أركون والحداثة	20
المطلب الثاني: أركون والاستشراق	25
الفصل الثاني: مفهوم الاجتهاد عند الأصوليين	31
المبحث الأول: تعريف الاجتهاد وحجّيته	32
المطلب الأول: تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحًا	32
المطلب الثاني: حجية الاجتهاد وأدلته	33
المبحث الثاني: أنواع الاجتهاد وشروطه وضبط العملية الاستدلالية	36
المطلب الأول: أنواع الاجتهاد	36
المطلب الثاني: شروط الاجتهاد	38
المطلب الثالث: مجالات الاجتهاد	40
المطلب الرابع: الاجتهاد وضبط العملية الاستدلالية	41
الفصل الثالث: الاجتهاد في نظر أركون ونقد الاجتهاد الأركوني	43
المبحث الأول: الاجتهاد عند أركون	44
المطلب الأول: موقف أركون من الاجتهاد الأصولي	44

المطلب الثاني: مفهوم الإله عند أركون	46
المطلب الثالث: موقف أركون من مصادر التشريع	49
المطلب الرابع: البديل عن الاجتهاد عند أركون	58
المبحث الثاني: نقد الاجتهاد الأركوني	65
المطلب الأول: موقف أركون من علم أصول الفقه	65
المطلب الثاني: مقارنة بين منهج الأصوليين والفكر الأركوني	71
الخاتمة	79
توصيات ومقترحات	81
قائمة المصادر والمراجع	82
Abctract	**B**

موقف الحداثيين من الاجتهاد الأصولي "أركون نموذجًا"

اعداد

مصطفى نايف مصطفى بلبيسي

إشراف

أ. د. ناصر الدين الشاعر

الملخص

قدّمت هذه الرسالة إلى برنامج الفقه والتشريع –الدراسات العليا، استكمالًا لمتطلّبات برنامج الفقه والتشريع في جامعة النجاح الوطنيّة.

وقد جرى في الرسالة عرض أفكار الحداثيّ محمد أركون ومناقشتها، وبيان جذوره وعوامل التأثير في منهجه الفكريّ، وذلك من خلال استقراء وتحليل ما كتبه أركون، والوقوف على موقه من بعض القضايا والأطروحات، خصوصًا مسألة الاجتهاد عند الأصوليين.

حيث أظهرت الرسالة موقفه من الاجتهاد وموقفه من علم أصول الفقه خاصة والعلوم الشرعيّة عامة، مع تقييم منهج أركون في ضوء مناهج الأصوليين.

خلُصت الرسالة إلى أنّ كتابات أركون تظهر موقفًا عدائيًا من أصول الاجتهاد وعلم الأصول بشكلٍ خاص، وأنّها تدعو إلى إطلاق العنان لفهم النصوص ومعانيها بعيدًا عن التأصيل والتزام أية منهجية، مع احتفائها بالاستشراق والدعوة إلى الحداثة، وأنّها تحارب تعالي النصوص الشرعيّة وتدعو إلى التاريخية وتشكّك في صحة القرآن وعدم الموثوقية في السنّة، تدعو إلى نسبيّة الحقيقة وإلى وحدة الأديان.

عالجت الرسالة تلك القضايا معالجةً علمية نقدية، وأبانت عن أهمية المبحث الفكري والتعامل الجاد مع قضاياه، وأوصت بضرورة الاهتمام بالمباحث الفكرية وتكثيف الدراسات الشرعيّة في معالجتها، وتمييز الغثّ من السمين من تلك القضايا المطروحة على الساحة المعرفيّة.

مقدمة

لقد شهدت الساحة المعرفيّة في السنوات الأخيرة حضورًا واضحًا للسجال الفكريّ والفلسفيّ، بسبب حالة العولمة المعرفيّة التي يعيشها العصر نتيجة انتشار وتوسّع وسائل الإعلام ومواقع التواصل، فسَهُل تداول الأفكار وانتشارها وعرضها على العقول، ممّا جعل الكثير من الشباب يعيش في حالةٍ من التخبّط والتيه أمام ما يعرض من أفكار وفلسفات.

لقد أضحت دعوات البعض في اجتناب هذا المجال بحججٍ مختلفة من قبيل: أميتوا الباطل بعدم ذكره، لا تجدي نفعًا ولا تحلّ مشكلة بل تفاقمها وتزيدها، فإنّ العصر الآن مختلف، والباطل إن عمّ وطمّ لا بد من نقده والتعرّض له فمفسدة ذكره أقل بكثيرٍ من مصلحة نقده.

يعتبر التيار الحداثي العربيّ، أحد أهمّ التيارات تأثيرًا على الساحة الفكريّة المعاصرة، فهو يفوق في تأثيره الخطاب الإلحادي واللاديني والخطاب المتطرّف وغيرها من الخطابات، فهو تيّارٌ يستمدّ قوّته من خلال عدم تعرضه للطعن المباشر الصريح للإسلام خلاف تيار الإلحاد، ويقدّم تفسيرًا مريحًا منزوع الدسم للدين، تحت دعاوى التجديد والفكر والتنوير.

ولئن كان هدف الحداثيين من خطابهم حصولَ التجديد والنهضة، كان لا بدّ لهم من الرجوع إلى تراثهم مستلهمين سبل النهضة والتجديد، فإن النهضة الأوربية التي يتغيّاها هؤلاء لم تحصل إلا بالارتكاز على تراثها الغابر لكن "هذا ما لا يستسيغه كثيرون رفعوا لواء التجديد مبتدئين بدعوى الانسلاخ عن التراث الإسلاميّ، فردّدوا كلام خصوم هذا التراث أو من لم يفهموه على أقل تقدير، لحواجز عديدة وعوامل كثيرة، فصار هؤلاء المجددون بدعواهم يساهمون في إعاقة التجديد أكثر من تطبيق ما رفعوه من شعارات، وغدت تجديداتهم المزعومة غشاوة إضافية تمنع رؤية الحقائق كما هي عليه، فهي تجديدات مستوردة عن جذورهم وجذورها"[1].

(1) سمرين، يوسف، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، مركز الفكر الغربي، الرياض، 2020م، ص9.

ألقى هذا التيار بظلاله على الساحة العربيّة بقوة، وكان ناقدًا عنيفًا للتراث بعلومه ومسائله، وكان أصول الفقه والاجتهاد الأصولي المبنيّ على علم الأصول أحد تلك المجالات التي تعرض لها الخطاب الحداثيّ.

يعتبر مسلك الاجتهاد الأصولي مسلك الفقهاء في رد جزئيات المسائل الحادثة إلى مسائل مشابهة في الحكم وفق منهجية علمية منضبطة سار عليها علماء المسلمين على مر العصور، حيث إن مبحث الاجتهاد يعتبر من أهمّ المباحث التي ضُمّنت كتب الأصول، وهو المبحث الذي يعتمد على كل مبحثٍ قبله من مباحث الأصول، فالاجتهاد هو الثمرة النهائية من دراسة العلوم الشرعية بل وغيرها من العلوم.

إنّ الاجتهاد الذي أسس له الأصوليون ووضعوا له قواعد متينة محكمة تعرض لمحاولات هدم عصرية من قبل الحداثيين العصريين، إذ جعلوا الاجتهاد الأصولي "قيدًا" على العقل المسلم فقدّموا كتابات كثيرة في نقد هذا المسلك، وحاولوا أن يقدّموا بدلًا عنه مسلكًا يتّصف بالنسبيّة واللامعيارية.

وكان من هؤلاء الحداثيين الجزائري محمد أركون، حيث يعد من أهمّ الشخصيّات الحداثيّة التي تعرضت إلى مسلك الاجتهاد والعقل الأصولي المسلم نقدًا ونقضًا، وقد أفرد لهذه المعالجة كتابًا عنون له بـ"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ"، ومع شهرته وانتشار أفكاره خصوصًا في المغرب الإسلامي وبروز ظاهرة التأثر بها في بلاد المشرق، كانت هذه الدراسة للمقاربة بين المسلكين وتقييم نظرة أركون للاجتهاد في ضوء منهجية علماء الأصول، مع التعرّض للعديد من أفكار أركون وموقفه من بعض القضايا، وبيان زيفها بطريقة علميّة منهجيّة.

أهمية الدراسة وسبب اختيارها:

تنبع أهمية الدراسة وسبب اختيارها إلى العديد من الأمور منها:

1- عقد مقارنة علمية موضوعية بين مسلكين في التعامل مع الاجتهاد.

2- إظهار عظمة المنهج الأصولي في التعامل مع النصوص وانضباطه في ظل ما يتعرّض له علم الأصول من هجومٍ من قبل الحداثيين.

3- التعامل مع الفكر الحداثيّ تعاملًا علميًا بعيدًا عن عملية التقليل من شأنه أو التعامل الانفعاليّ معه.

4- شيوع فكر أركون ونظرته عن الاجتهاد في الأوساط الثقافيّة خصوصا الشبابية منها.

5- الوقوف على اعتراضات أركون على منظومة الاجتهاد عند علماء الأصول.

مشكلة الدراسة:

ستقوم هذه الدارسة بالاجابة عن مجموعة من الأسئلة أهمّها:

1- ما معالم منهج أركون؟

2- ما هي اعتراضات أركون على منظومة الاجتهاد عند علماء الأصول؟

3- ما هو موقف أركون من علم أصول الفقه ومصادر التشريع (القرآن والسنّة)؟

4- ما الفرق الجوهري بين الاجتهاد الأصولي وما يدعو إليه أركون؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق العديد من الأهداف منها:

1- بيان الفرق بين مسلك الأصوليين الاجتهادي ومسلك الحداثيين وأركون خصوصًا.

2- تقديم إجابة علمية موضوعيّة على الخطاب الحداثي المشتبك مع التراث الإسلامي.

3- محاولة إظهار الدوافع الفكريّة لمسلك أركون في التعامل مع الاجتهاد والتراث الإسلاميّ بشكل عام.

4- بيان المنهجيّة الأصولية في باب الاجتهاد ومقارنتها مع الموقف الأركوني.

منهجية الدراسة:

اعتمدت في رسالتي هذه على المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي حيث قمت باستقراء ما كتب في أهمّ كتب الأصول عن الاجتهاد، وتتبّع أقوال أركون في موقفه من الاجتهاد من خلال كتبه، واعتمدت أيضًا المنهج النقديّ الحواريّ في بيان مكامن الخلل في موقف أركون من العمليّة الاجتهادية الأصولية، مع الرجوع إلى المدونة الأصولية، وكان عملي من جهة التوثيق من خلال:

1. تمييز الآيات القرآنية بكتابتها بالرسم العثماني ومن ثم عزوت الآيات القرآنية إلى مكانها في القرآن وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

2. توثيق المراجع توثيقًا كاملًا لأول مرّة ثمّ اقتصرت عند تكرار المصدر على كتابة عائلة المؤلف واسم الكتاب والصفحة ووضعت المصادر بتوثيقها الكامل تحت عنوان المصادر والمراجع.

3. وضع أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث في الخاتمة.

4. ترجمة الأعلام غير المشهورين في الأوساط العلميّة.

الدراسات السابقة:

1. "الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكريّ"، الطاوس اغضابية، رسالة دكتوراة، جامعة منتوري قسنطينة، 2011م،

تناولت الدراسة التعريف بأركون ومشروعه الفلسفي وكيفية قراءة النص عند أركون ونظريته في تأويل النصّ بالاستناد على ما كتبه والتي في نتيجتها تؤكد على تاريخنيّة النصّ وانفتاحه اللامحدود لأيّ تأويل، ولم تتعرّض الدراسة لمسألة الاجتهاد إلّا بتعريج يسير.

2. محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن، عبلة عميرش، رسالة دكتوراة، جامعة الأمير عبد القادر، 2013م.

تناولت الرسالة موقف أركون من تأويل القرآن.. ذلك الموقف الحداثيّ الذي يفترق فيه أركون كليّا عن مناهج العلماء المتقدّمين في التفسير، ولم تتعرض الدراسة لمبحث الاجتهاد في فكره.

3. الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، محمد السرحاني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، المدينة المنورة، 2006م.

تناولت القراءة تأثرّ أركون بالاستشراق وأبانت عنه إبانة علميّة موضوعيّة غير أنّها لم تتعرّض لمبحث الاجتهاد عنده وموقفه من الاجتهاد الأصولي.

4. النزعة النقدية في فكر محمد أركون، عبد الغني بن علي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2005م.

تناولت الرسالة النزعة النقدية التي برزت في أعمال أركون في نقد الفكر والعقل الإسلامي ببيان معالمها ومناهجها، ولم تتعرّض الرسالة لموقف من مبحث الاجتهاد سواء عرضًا أو نقدًا.

الفصل الأول

التعريف بأركون وأهم أصوله وآرائه الفكريّة

المبحث الأول

التعريف بأركون وأهمّ آرائه الفكريّة

المطلب الأول: التعريف بأركون

1. النشأة والتعليم

محمد أركون مفكر جزائري "ولد عام 1928م في بلدة تاويرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر حيث درس في مدارسها الابتدائية، وأكمل دراسته الثانوية في مدينة وهران، ثم ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، وأتمها بعد ذلك في جامعة السوربون في باريس، وبدأ من بعدها على الفور التدريس في فرنسا"[(1)].

لقد كان التعليم الابتدائي لأركون حسب النظام الفرنسي آنذاك، حيث التحق بمدرسة تقوم عليها جمعية الآباء البيض[(2)]، "وهي جمعية تبشيرية أنشأها الكادينال الكاثوليكي (لافيجر) عام 1868 وكانت تستهدف القبائل البربرية بالتبشير عن طريق التعليم"[(3)]، وكان يدرّس فيها الأدب والتاريخ الفرنسي فحسب، ممّا ألقى بظلاله على أركون منذ الصغر.

وقد كان تعرّف أركون على الثقافة العربية ولغتها في سنٍّ متأخرة فـ"عندما ترك في سن التاسعة من عمره منطقة "القبائل"، واتجه مع أبيه إلى "وهران" للعمل معه اصطدم هناك وهو في سن الثالثة عشر، بنموذجين من الثقافة: الثقافة الفرنسية، بلغة الاستعمار، والثقافة العربية باللغة العربية التي لم يكن يعرفها من قبل حتى السن السابعة عشر"[(4)].

وقد كانت الثقافة الفرنسية عند أركون سابقة على العربية حيث إنّه لم "يدرس الأدب العربي إلا بعد الباكالوريا، أي عند إلتحاقه بجامعة "الجزائر" حيث تحصل سنة 1952م على شهادة ليسانس في

---

(1) أركون، محمد، **الأنسنة والإسلام**، ترجمة وتقديم: محمود عزب، دار الطايعة، بيروت، 2010م، ص8.

(2) اغضابنة، الطاوس، 2011م، **الخطاب الديني عند محمد أركون**، رسالة دكتوراة غير منشورة، منتوري قسنطية، الجزائر، ص3.

(3) السكران، إبراهيم، **مصحف البحر الميت**، نسخة إلكترونية، ص20.

(4) اغضابنة، **الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص3.

اللغة والأدب العربي كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال "طه حسين "سنة 1954"[1].

ثمّ بعد ذلك التحق أركون بجامعة السوربون في باريس ليحصل على شهادة الدكتوراة عام 1968 عن بحث حول: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي"[2].

ولقد كان لوجود أركون في فرنسا أثرٌ على فكره بكافّة مساربه حيث شهدت فرنسا في (فترة الستينات وبداية السبعينات) "مخاضًا كبيرًا في جميع الأبنية السياسية والاجتماعيّة والذهنية والشعورية في فرنسا والغرب عمومًا، وقد واكب أركون تلك التحولات وتأثر بها.. وكان منذ بدايته كباحث في رعاية المستشرقين وأساتذة غربيين مثل، برينشفط، وشارك بيلا، وكلود كاهيين، وقد أحاطوه باهتمام خاص ومكنوه من مواقع علمية وتعليمية في أكبر الجامعات[3].

ويظهر هذا الاحتفاء من المستشرقين في أركون قبل دخوله جامعة السوربون، حيث لفت انتباه المستشرق لويس ماسينون، الذي كان آنذاك مستشار الإدارة الفرنسية الاستعمارية للشؤون الاسلامية، ممّا جعله يتدخل شخصيًا في بعثة أركون إلى جامعة السوربون[4].

وماسينون هذا لم يكن مستشرقًا عاديًا بل كان كاثوليكيًا تبشيريًا "يؤمن بإمكان اختراق عالم الإسلام، لا من طريق الدراسة العلمية فحسب، بل بتكريس النفس لجميع أنشطة ذلك العالم، ولم يكن أقلها أهمية عالم المسيحية الشرقية داخل عالم الإسلام، وكان ماسينيون يشجع بحرارة إحدى جماعاتها الفرعية وهي جمعية البدلية الخيرية الكاثوليكية)[5].

ويعقّب محمد محفوظ[6] على هذا الاحتفاء بأركون خصوصًا بعد وصوله إلى فرنسا بأنّه "من الأهداف الأساسية التي سعى لها قادة الغرب باستمرار خلق نخبة فكرية تنتمي إلى جغرافيا العالم

---

(1)اغضابنة، **الخطاب الديني عند محمد أركون**، ص4.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص7.

(3) محفوظ، محمد، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص195.

(4) انظر: السكران، **مصحف البحر الميت**، ص22.

(5) سعيد، إدورد، **الاستشراق**، ترجمة: عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص411.

(6) كاتب وروائي وصحفي سعودي وُلد في الخامس من يونيو عام 1966 في مدينة سيهات بالمنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية، وتخرج من الحوزة العلمية بكربلاء في العراق، له العديد من المؤلفات في مجالات مختلفة. انظر ويكبيديا.

العربي الإسلامي وفكريًا وثقافيًا إلى الغرب حتى تكون حلقة الوصل وجسر الربط بين الطرفين"[1] وينقل عن السياسي القوميّ الفرسي موريس باريس قوله: "كيف نستطع ان نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها تتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعا لمعاييرهم الخاصة وتظل تخترقهم تقاليد العائلة ويشكلون هكذا رباطًا بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف تخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي في الشرق، هذه الأشياء جميعها في النهاية ذات مدار واحد هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغريبة للبقاء على اتصال بذكائنا رغم أنّ هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي"[2].

إنّ الإنسان ابن بيئته ولا يزال التعليم الذي تلقّاه أركون في صغره يشكّل جدولًا خفيًا يمدّ عقله في مراحل حياته كلّها، لذا تجد حرص الدول على الاهتمام بمناهج التعليم المدرسية.

لقد كان تعليم أركون في صغره تعليمًا فرنسيًا ممزوجًا بالمسيحية والاستشراق، وكان أعجميًا عن العربيّة وأهلها إلى سنّ السابعة عشر كونه كان بربريًا يقطن منطقةً نائية، فأركون وإن كان له اتّصال بالشعائر الإسلامية والقرآن في صغره إلّا أنّ ثقافة الغرب وخصوصًا فرنسا كانت تحفر في عقله أخاديد فكرية تصبّ فيها حمولتها المعرفية.

2. الكتابة باللغة الفرنسيّة والإنجليزيّة دون العربيّة

لقد كتب أركون كلّ كتبه في اللغة الفرنسية وأحيانًا كان يكتب بالإنجليزية، ولم يكتب كتابًا قطّ باللغة العربية، ويظهر أنّ السبب موقفٌ عدائيٌ من هذه اللغة أو كما يحاول أن يبرر هو أنّ العربية لم تواكب العصر في نحت مصطلحات لتعرّب فيها مصطلحات العلوم الإنسانية الجديدة، وقد يكون للعامل العرقيّ ذلك الموقف العدائي إذ أنّ الجزائر تعيش في حالة استقطاب اثني بين العرب والأمازيغ غّذاه المستعمر منذ القدم ولا زال، ممّا قد يشكّل عند البعض حساسية من لغة الآخر وثقافته.

---

(1) محفوظ، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، ص195.

(2) مجلة منير الحوار، دار الكوثر، بيروت، العدد 9 ربيع 1988م، ص127.

لذا تجد أن هاشم صالح[1]، كان المترجم والمعلّق (المحشّي) الحصريّ لكتب محمد أركون، ولم تكن علاقة هاشم بأركون كباقي علاقات المترجمين من الكتاب التي لا تتجاوز حدود ترجمة النص دون أيّ صلة بين المترجم والكاتب، بل كان هاشم تلميذًا لأركون وكان معتنقًا لأفكاره يوضّحها ويبيّن مقصده من كلامه المشكل، ويستشيره في تعريب بعض المصطلحات كما يذكر، ورغم هذا فإنّ أركون يدّعي أنّه كان القارئين العرب كانوا يفهمونه خطأ، بل صرّح أنّ الترجمة الخطأ لنصوصه كانت سببًا عند البعض لتكفيره، رادًا الأمر لتقصير المؤسسات في مواكبة المصطلحات الجديدة في التعريب والترجمة، ممّا يشكّل عائقًا حقيقيًا أمام نقل المعارف في الحقول الجدديدة إلى العربية [2]، وممّا يلاحظ على النص العربيّ المُترجم له نصّ أركون أنّه نصٌ يعتريه الكثير من الغموض في المصطلحات والتركيبات واستخدام ألفاظٍ تتعب القارىء وهو يحاول ربطها بسياقها ليستقيم له المعنى فضلًا عن تكرار أركون لأفكاره في كتبه بحيث لا ترى كتابًا يتناول مسائل معينة وكتابا آخر يتناول مسائل غيرها، بل تجد المسائل نفسها مكرورة دائرة على جلّ كتبه إلّا ما قلّ منها.

المطلب الثاني: معالم المنهج الأركوني الفكري

حرص أركون على بيان منهجه الفكري الذي يتّبعه في التعامل مع الفكر أو العقل الإسلامي، مشدّدًا على نسبة النقد للعقل الإسلاميّ لا العقل العربيّ الذي نعى على الجابري نقده، متّهمًا إيّاه بطلبه راحة نفسه وتجنّب المشاكل والمسؤليات مع إقراره بفائدة عمله لكنّه لا يشفي الغليل ولا يدخل في صلب المشاكل الحقيقية بحجّة مراعاة الشعب أو الجمهور[3] فما هي محرّكاته المعرفية، وما الذي يهدف إليه من منهجه الذي قضى له عمره، داعيًا من يأتي بعده إلى فتح ورشات فكرية علميّة من أجل تطبيق المناهج المختلفة من أجل الوصول إلى الغاية التي يرجوها؟

---

(1) مفكر وكاتب ومترجم سوري متخصص في قضايا التجديد الديني ونقد الأصولية ونقاش قضايا الحداثة وما بعدها. حاصل على الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة السوربون 1982. أنظر: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرابط: shorturl.at/bszCX

(2) انظر: مقابلة محمد أركون على قناة الجزيرة بعنوان: **مسارات على الجزيرة مع محمد أركون**، مرفوعة على قناة مؤسسة أركون بتاريخ: 2013/3/7م، رابط: shorturl.at/pwHTU.

(3) انظر: أركون، محمد: **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطلية بيروت، 1998، ص331.

1. الإسلاميات التطبيقيّة

إنّ منهجه الذي يسمّيه بالإسلاميات التطبيقية، يريد له أن يكون منهجًا متنافرًا ذا قطيعة معرفية مع الإسلاميات الكلاسيكية التي "تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من المؤمنين"[1]، تلك الإسلاميات التي تتعامل مع "إسلام الأغلبية المدعو "الأرذوثكسي السني" الذي هو في الحقيقة ليس إلّا تنظيرًا دوغمائيًا[2] جاء فيما بعد سلسلة من الأعمال المنجزة تاريخيًا.. إنّ الإسلام السنيّ مرتبط بشدة بالأيدويولجيات الرسميّة للسلطات التي كانت فرضت نفسها بدءًا من عام 661م أي بعد العهد الأموي"[3]، مهملةً التعبير الشفهيّ للإسلام، والإسلام المعاش المحكي بين الناس وفي الدروس والخطب غير المكتوبة في الكتب[4].

إنّ الفكر الإسلاميّ الذي يريد أن ينتقده أركون يستمر في الارتكاز على المسلمّات المعرفية للقرون الوسطى، متّهمًا أيّاه أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ويكرّس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، ويقرّ بتفوّق المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم من الناحية التيولوجية[5]، مع اعتقاده بتعالي القرآن عن الزمن نافيًا تاريخية القرآن[6].

إنّه بالإسلاميات التطبيقية، التي "تتسلّح بكل علوم الإنسان والمجتمع ويدخل في حسبانها مفهوم المتخيّل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولجية[7] الكبرى، وتحشد كل العلوم الإنسانية اليوم، منها علم التاريخ وعلم الإجتماع وعلم الأنثروبولوجيا[8]...وتاريخ الأديان وعلم النفس وعلم اللغة" [9]،

---

(1) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص52.

(2) الدوغمائية: مصطلح يطلق على حالة الجمود الفكريّ، حيث يتعصّب الشخص لآرائه ولا يقبل أي مناقشة لها أو نقدها بالأدلة ويأبى الإطلاع على ما يخالفها ويمسّك بها دون براهين واضحة عليها.

(3) المصدر نفسه، ص52-53.

(4) أنظر: المصدر نفسه، ص52.

(5) التيولوجية: الإيمانية/ الإلهية.

(6) أنظر: المصدر نفسه، ص55.

(7) السوسيولوجية: الاجتماعية.

(8) علم الأنثروبولوجيا: علمٌ يهتم بالانسان وما يتعلق به من بنىً اجتماعية وثقافية ولغوية وتأثير تلك البنى عليه من حيث هو إنسان.

(9) محمود عزب، **مقدمة كتاب الأنسنة والإسلام**، محمد أركون، ص9.

يريد أن يستبدل تلك النظرة الافتخارية المتعالية للتراث بنظرة مقارنة بحيث يكون على قدم المساوة مع غيره من التراثات، مع دعوته لدراسة الإسلام ضمن المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبوليجيا الدينية[1] وذلك من خلال إعادة قراءة القرآن، إن "الأمر لا يتعلّق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحي.. إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه.. إننا نأمل أن نسهم بتجديد الفكر الديني بشكلٍ عام" [2].

إنّ الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية كما يبين أركون "هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرّمات العتيقة والميثولوجيات[3] البالية ومحررًا من الأيدولودجيات الناشئة"[4].

إنّه يريد أن يمدّ جسور الحداثة نحو التراث بحيث يكون التراث تابعًا لها، متحررًا من كلّ المحرّمات والأساطير كما يقول، يطبّق كل المناهج الإنسانية في سبيل الوصول إلى مبتغاه، إنّ موقفهمن الإبقاء على أصالة التراث مع أخذ المفيد من مخرجات الحداثة الرفضُ والنكير، بل المطالبة بعدم الإنفكاك عن الأسس الفلسفية والثقافية للحداثة[5].

في كتبه المختلفة أكثر أركون من استخدام مصطلحات من قبيل الأرثذوكسية الدينية والسياج الدوغمائي واللامفكر فيه، إنّها مصطلحات يستخدمها في نعت التراث الإسلامي، حيث يرى أنّه بعد القرن الخامس للهجري "راح تأسيس المدرسة والإعلان الرسمي للمذاهب السنية يفرض بالتدريج ممارسة سكولاستيكية[6] للفكر الديني بعيدًا عن العلوم الدنيوية"[7] بعدما تمّ اقصاء الروح الفلسفيّة

---

(1) انثروبولجيا الدين: دراسة الدين في إطار صلته مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ومقارنة المعتقدات والممارسات الدينية عبر الحضارات، انظر ويكيبيديا.

(2) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 56.

(3) الميثولوجيات: الأساطير.

(4) المصدر نفسه، ص58.

(5) انظر: المصدر نفسه، 58.

(6) يقصد به التعليم على الطريقة المدرسية من حيث التلقين واتّباع مذاهب معيّنة بطرقها ومناهجها دون حيدٍ عنها.

(7) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998، ص8.

الحرّة واختفت كليًّا، ثمّ بعد ذلك "راحت المجتمعات العربية والإسلاميّة تدخل بالسياج الدوغمائي المغلق"، ذلك السياج الذي يحاول أركون إخراج الفكر الإسلاميّ منه، من خلال اسلامياته التطبيقيّة والتفكير في اللامفكر فيه مثل تاريخية القرآن ومخلوقيته ومسألة الوحي وتاريخ مجموعات الحديث النبويّ والإنتقال من الرمزيّة الدينيّة إلى سلطة الدولة والقانون، وحقوق الإنسان والمرأة والطفل، تلك التساؤلات وغيرها التي تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلاميّ الأرثوذكسيّ كما يقول[1].

إنّه بمنهجه هذا الذي يدعو إليه والذي يمثّل قطيعة مع كلّ العلوم الدينية بكافّة تخصصاتها، يريد أن يقلب الساحة الدينيّة بالصيغة الحالية، حيث يقول:" إنّ خياري الاستراتيجي الأول يتمثّل في قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حاليًا... إنّي أريد القيام بانقلاب معرفيّ يهدف إلى تسفيه كلّ الفاعلين من مؤمنين وغير مؤمنين الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة لمنعطف تاريخي محدد أو لبيئة اجتماعية..."[2].

لقد كان وهو يعيب على علماء التراث إعلاءهم من شأن العلوم الإسلاميّة ومنهجيّاتها، كان واقعًا فيما يعيب عليه ويحذر منه، فالإسلاميات التطبيقية تطبّق مناهج العلوم الإنسانية الغربيّة، فما هو الأساس العلميّ الذي جعله يستبعد منهجية العلوم التراثية ويستحضر غيرها؟! هذا عدا أنّ هذه العلوم الإنسانية علومٌ نسبية متأثرة بخلفية أصحابها الفكريّة، بل في داخل العلم نفسه تجد مدارس شتّى إلى حد التناقض. تقول يمنى خولي[3] في تمييزها بين العلوم الإنسانية والطبيعيّة: " مشكلة العلوم الإنسانية أو منطق تخلّفها النسبيّ عن العلوم الطبيعية فقط بعجزها عن بلوغ المرحلة التفسيرية المقتدرة أو بالأدق اضطراب محاولاتها التفسيرية وافتقارها لتقنين المنطقي "[4] بل حتّى العلوم الطبيعيّة محكومة بفلسفتها وهنالك حقل في الفلسفة يسمّى فلسفة العلوم، يبحث في المسلّمات الفلسفية التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، هذا عدا عن أن هنالك نماذج تفسيرية طبيعية

(1) أنظر: أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص19.

(2) أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص92.

(3) أستاذ فلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة. أسهمت في نشر الثقافة العلمية وأصول التفكير العلمي والعقلاني، لها العديد من الكتب في مجالات متنوعة خصوصًا في فلسفة العلوم. انظر ويكيبديا.

(4) خولي، يمنى، **مشكلة العلوم الإنسانية**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص47.

تخضع للتبديل والتغيير مع الزمن، بل جعل كارل بوبر أشهر فلاسفة العلم الطبيعيّ شرط "إمكانية التكذيب/ الدحض" الشرط الأول لاعتبار نظرية ما نظرية علميّة، هذا في العلوم الطبيعية التجريبية، فكيف بالعلوم الإنسانية التي تختلف بشكلٍ كبير من حيث معياريتها وثباتيتها ومنطقها عن العلوم الطبيعية؟!.

2. الأنسنة

لقد كانت بذور المشروع الأركوني وأساساته تظهر من خلال كتابه الذي قدّمه كأطروحة دكتوراة في جامعة السوربون بعنوان" نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتوحيدي" والذي ركّز فيه على فكر ذلك الجيل، حيث رأى أنّه يحمل بذور الحداثة والأنسنة، تلك الفترة التي كانت تشهد " عقلنة الظواهر الدينية... بل وصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حدّ إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، وذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر"[1] حيث يجعل التوحيدي من الشخصيات التي " انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان وكان ذلك في العصر الكلاسيكي أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة وموقفه هذا يرهص بالحداثة... إن العلاقة بين الإنسان والله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبّق على الموضوعات الأخرى"[2].

إنّ الأنسنة التي يعرّفها قاموس لالاند الفلسفيّ ب "مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشريّة، أم بتشويهه من خلال استعماله دونيًا دون الطبيعة البشرية"[3]. يرى أركون أنّها كانت موجودةً في القرن الرابع الهجري، حيث كانت "نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي... بمعنى أنّه وجد في ذلك العصر

(1) أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997، ص618.

(2) المصدر نفسه، 19.

(3) لالاند، اندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، 1996، 569/2.

السحيق في القدم تيارٌ فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله "[1] واصفًا هذا التيار الذي يتمحور حول الانسان وهمومه ومشاكله بأنّه تيارٌ "إنسي أو أو عقلاني أو علماني"[2].

لم يكتف أركون بذكر مسكويه والتوحيدي[3] ممّن يمثل تلك الفترة، بل كرر ذكر الجاحظ وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين، مكثّرًا من أسماء السابقين الذين بذروا بذور الأنسنة في الفكر الإسلامي، فعلى الرغم من أنّ موسيكه كان له فكرٌ يستطيع أركون أن يجري في نهره، سواء موقفه من الوحي الذي يرى إمكانية بلوغه من الطالب للمعرفة من خلال إشراقة إلهية وأنّه متعدّد وليس خاصًا بالنبي، بل يبلغه "الحكيم" من خلال المعرفة الفكريّة والفلسفيّة، بحيث جعل طبيعة الوحي منفتحة على أكثر من طريق[4]، فإنّ احتفاءه بالجاحظ المعتزليّ وضمّه إلى التيار الأنسنة لا يمكن تفهّمه، إذ أنّ الجاحظ كان مكفّرًا من يخالفه الاعتقاد داخل المنظومة الإسلاميّة وذلك بتكفيره الحنابلة ومن خالف المعتزلة، حيث جاء قوله في رسائله "وعبتم علينا إكفارنا إيّاكم.. واحتجاجنا عليكم بالقرآن والحديث وقلتم: تُكفروننا على إنكار شيءٍ يحتمله التأويل ويثبت بالأحاديث؟... وأنتم أسرع الناس إلى إكفارنا وإلى عداوتنا أنصب"[5] هذا الإحتفاء الذي امتدّ إلى مدرسة المعتزلة وخصوصًا قولها في خلق القرآن –والذي سنتحدّث عنه في مطلب خاص– تلك المدرسة التي جسّدت أعتى أنواع الاستبداد الديني والسياسي، حيث كانت تمتحن الناس في عقائدها وتمارس عليهم إرهاب محاكم التفتيش، هذا عدا عن فكرها ذو النزعة التكفيرية، إذ أنّهم يكفّرون مرتكب الكبيرة، بل وصل بهم المطاف أنّ كفّر بعضهم بعضًا، إنّ هذا الاحتفاء بالمعتزلة عند أركون والحداثيين العرب لا يمكن أن يُتفهّم إلّا في إطار تقاطعهم مع بعض مقولات المعتزلة مثل تقديمهم العقل على النقل عند التعارض –ليس تقديمًا بالمفهوم المعاصر إنّما تمثّل في ردّهم خبر الآحاد

---

(1) أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص605.

(2) المصدر نفسه، ص605.

(3) مسكويه: (320هـ–421هـ) فيلسوف ومؤرخ وشاعر فارسي بارز من أبناء مدينة الري في إيران الحالية. كان ناشطاً في الميدان السياسي زمن الدولة البويهية، حيث كان موظفاً رسمياً في تلك الدولة وعمل في بغداد وأصفهان ومدينة الري. التوحيدي: (310–414هـ) فيلسوف متصوف، مسلم وأديب بارع، من أعلام القرن الرابع الهجري. وسبب احتفاء أركون بهما أنّهما صاحبا كتب الهوامل والشوامل الذي يمدحه أركون كثيرًا.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص536.

(5) الجاحظ، عمرو بن بحر، **رسائل الجاحظ**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1991م، ص296.

في العقيدة، وتأويل النصوص باعتساف لتتماشى مع الفلسفة الأرسطيّة– والقول بخلق القرآن وموقفهم من السنة الآحاديّة، وإلّا فإنّ هؤلاء الحداثيين لو ظهروا في عصر المعتزلة لربّما كفّروهم ولمارسوا عليهم أبشع أنواع الاستبداد السياسيّ.

أمّا موقفه الحميم من ابن رشد، فإنّ ابن رشد لم يكن إلّا شارحًا لمصنّفات أرسطو وأراد أن يوفّق بين الشريعة والفلسفة الأرسطيّة، وكانت أفكاره تحوم حول تأويل ما تعارض ظاهره من النصّ مع الفلسفة، وردّه على من يرى حرمة النظر في الفلسفة وعلوم الأوليين[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإن ابن رشد كان فقّيها معظّمًا للشريعة وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) يتصدام كليّا مع ما يدعو له الفكر الحداثيّ وما يدعو له أركون من الأنسنة، فثنائية الإيمان/ الكفر التي تقوم عليها كثير من أبواب الفقه تجدها في كتب ابن رشد، تلك الثنائية التي طفق أركون ذمّها كونها أحد عوائق الأنسنة والتحديث إذ أن "التضاد الثنائي الذي يقسّم البشر هو أيدولوجي بحت. إنّه مفهوم أثناء المنعطفات التاريخية الصعبة التي تضطر كل فئة اجتماعية إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء على قيد الحياة. ولكن هذا التضاد قد جرى تقديسه وتعاليه "وأنطلجته" إلى درجة أنّه أصبح يقود كل عملية إنجاز القانون المدعو إسلاميًا وتسيير آلية الدولة منذ ذلك الوقت وحتى يومنها هذا... انطلاقًا من سورة التوبة بشكل خاص"[2]. فأركون يرى أن ثنائية الإيمان والكفر والمسلم وغير المسلم ثنائية أيدولوجية رسّخها القرآن من أجل لحظة تاريخية لا أنّها متعالية عن التاريخ، مرتكزًا على اعتقاده بتاريخية القرآن.

إنّ هدم هذه الثنائية التي قام عليها القرآن كلّه سيهدم تبعًا لها كل التراث الإسلاميّ ولن يكون هنالك معنىً للتفريق بين دينٍ وغيره، سيضحي الدين تجربة روحية لكل فرد بالطريقة التي يراها، إنّه يدعو إلى العلمنة الصارخة وتقديم المعايير الإنسانية والحداثية على أي معيار ديني، يريد

(1) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، 19/1.

(2) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإماء الثقافي، بيروت، ط2، 1996م، ص104.

للإنسان أن يكون المركز في الكون لا خالقه، مستبشرًا بأن قراءته النقدية ستشكّل لاهوتًا مقارنًا يستوعب الديانات التوحيدية الثلاث بعد دراسة الديانات الثلاث على قدم المساوة[1].

إنّه يدعو بكلّ وضوح إلى استقلال الذات البشرية واستغنائها بنفسها عن كلّ شيء، يقول موضحًا مقصده من الاستقلالية الذاتية: "نقصد بأن الذات البشرية هي التي أصبحت تبلوّر الأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصة، أصبح التشريع وسنّ القوانين مسألة بشرية بحتة وهذا ما لم تكن لتجرأ عليه إطلاقًا في العصور السابقة. وما كان الإنسان يجرؤ أبدًا أن يصبح هو معياريته الخاصة، ويستقل عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكمت به طيلة قرون وقرون"[2].

وهكذا، فإنّه يدعو إلى استقلال الإنسان عن كلّ معيارية غير معياريته هو نفسه، ليصبح الدين الذي يضع معايير تصرف البشر بلا أي فائدة، لكن أي معيارٍ إنسانيّ يريد أن يطبق؟! هل يوجود معيار أنسانيّ مطلق محلّ إجماع أم أن الناس تختلف في أفكارها وأذواقها، ماذا لو كانت كلمة الناس في ومعيارهم الذي ارتضوه معيار القرون الوسطى هل سيكون معيارهم هذا مقبولًا عنده؟!.

إنّ هذا السرد لأهمّ معالم أركون يكشف عن محاولته الجادة في الحفر عن أي بذرة للفكر الأنسني في التراث الإسلاميّ، مع توظيفه لبعض أفكار الشخوص والفرق الإسلامية وإن لم يتقاطع معها كليًا، إنّها محاولة حثيثة من أجل القول إنّ الحداثة في الفكر الإسلامي قبل الخامس الهجري كانت سابقةً للحداثة الغربيّة، إنّه الانسحاق أمام الفكر الغربيّ دون تمييز بين غثّه وسمينه، وتطلّب الشرعية منه في الفكر وفي كلّ شيء.

المطلب الثالث: التعريف بأهمّ كتب أركون

سأقوم بتعريف أهمّ الكتب التي كتبها محمّد أركون، والتي تعتبر كتبًا مركزيًا في مشروعه الفكريّ، تعريفًا عامًا يركّز على الأفكار الرئيسية العامة في كتبه، وإلّا فإنّ الاقتباسات في الرسالة من تلك الكتب كفيلة بإعطاء القارىء ما تنضح به تلك الكتب من أفكار عديدة ومتنوّعة.

---

(1) انظر: أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص105. وانظر أيضًا: أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص47.

(2) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص316.

وسيكون التعريف على النحو التالي:

1. أركون، محمد، نحو النقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م.

يعتبر هذا الكتاب من أواخر الكتب التي كتبها محمّد أركون، قدّم المترجم: هاشم صالح بمقدّمة طويلة في أوّل الكتاب بعنوان: محمد أركون ومشروعه الفلسفي الكبير، تفكيك الانغلاق التاريخي. احتوى الكتاب على خمسة فصول، تحدّث فيها أركون إشكالية العقل الإسلاميّ من الناحية التاريخيّة، حيث يرى أنّ هذا العقل عقل صاغته الأرثوذكسية الدينية، ويرصد بذورًا للحداثة والأنسنة كانت موجودة في التاريخ الإسلاميّ، دعا في الكتاب إلى نقد هذا العقل للوصول إلى حالة الحداثة التي يتغيّاها، وركّز في الكتاب على نقده الشافعيّ وكتابه الرسالة.

2. أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

هذا الكتاب أصله رسالة دكتوراة تقدّم بها أركون لجامعة السوربون لنيل شهادة الدكتوراة، ويعتبر باكورة كتاباته في مشروعه الفكريّ، حيث تعرّض أركون لجيل موسكيه والتوحيدي والفترة التاريخية ما قبل القرن الخامس هجري. تناول في كتابه حياة موسكيه وسيرته الذاتية وتحدّث عن المراجع الخاصة بسيرته، بالإضافة إلى عرض أفكار ذلك الجيل والتي يرى فيها أركون بداية الأنسنة والحداثة الإسلامية التي لم يكتب لها الاستمرار.

3. أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1991م.

في هذا الكتاب، تحدّث أركون عن موقفه من العملية الاجتهادية، والذي يرى فيها امتدادًا للأرثوذكسية الدينية. تعرّض في الكتاب لفقهاء وعلماء المسلمين، متّهمًا إياهم بتحريف بعض نصوص القرآن والتبعيّة السياسية للسلطة الحاكمة.

4. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإماء الثقافي، بيروت، ط2، 1996م.

تعرّض أركون في هذا الكتاب إلى العديد من الأفكار الأساسية في مشروعه الفكريّ، حيث تحدّث عن الأرثوذكسية الدينية والدوغمائية التي يرى أنّها تحيط بالتراث الإسلامي ومذاهبه الفقهيّة العقدية، وتحدّث أيضًا عن الاسلاميات التطبيقية التي يدعو لها وضرورة تطبيق العلوم الإنسانية على التراث، وتعرّض كذلك للتاريخية ومسألة المجاز والرموز في القرآن أو العجيب الخلّاب كما يعبّر هو.

5. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998م.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الأسئلة التي تتناول مواضيع متنوّعة قد أجاب عليها أركون. بدأ الكتاب بمقدّمة عن مهام المثقف العربيّ اليوم، ثمّ أجاب عن تلك الأسئلة، منها ما يتعلّق بنظرة الإسلام عن الغرب وما معنى كلمة مسلم وإسلام عنده، وتحدّث أيضًا عن العلمنة والتحديث، وموقفه من مصادر التشريع خصوصًا القرآن الذي رأى فيه نصًا تعرّض للتحريف والحذف والإضافة، وغير ذلك من المواضيع.

6. أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.

والكتاب من اسمه يتحدّث عن استحالة تأصيل منهجية وأصول معرفيّة يسير عليها العلم الشرعيّ، بل رأى في ذلك تحجيرًا للعقل والفكر وسجنًا سُجن في العقل الإسلاميّ. دعا في الكتاب إلى تطبيق النقد التاريخي ومناهج النقد بشكل عام على القرآن مع ثنائه على جهود المستشرقين في هذا المجال، وتحدّث كذلك عن الطريقة التي صاغ بها التراث الذات الإنسانية المسلمة وكيف ينظر التراث للآخر، وتحدث أيضًا عن ضرورة فهم الظاهرة الدينية في ضوء المناهج الغربية الحديثة وتطبيق المناهج الإنسانية بشكلٍ عام على التراث الإسلاميّ.

7. أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م

في هذا الكتاب، أبان أركون عن منهجه المتمثل بالإسلاميات التطبيقية والذي يعني بها تطبيق المناهج الإنسانية الغربية على التراث، وتحدث عن مفهوم العقل الإسلامي ناقدًا بنيته الدينية التي صاغته على مر العصور، تعرض كذلك لتأثير السلطات السياسية في الإسلام على التراث الدينيّ، وتناول مسائل عديدة كالتاريخية والعلمنة والعلاقة بين الدين والمجتمع وأمور أخرى.

المبحث الثاني

المؤثّرات المعرفيّة في فكر أركون

المطلب الأول: أركون والحداثة

1. الحداثة: التعريف والحضور في فكر أركون

إنّ مشروع أركون الفكريّ مشروعٌ حداثيّ بامتياز، وهو في نظر العديد من الباحثين أكثر الحداثيين العرب اندفاعًا نحوها، وكلّ كتاباته تنضح بالانبهار بها والحثّ على تطويع النصوص التأسيسية للتراث لأجل الوصول إلى لاهوت لبرالي يمكن أن يتصالح مع الحداثة كما حصل مع المسيحيّة في أوربا كما يدعو هاشم صالح[1].

وعلى الرغم من تصنيف أركون على أنّه من الحداثيين العرب بشكلٍ عام إلّا أنّي أصنّف فكره على أنّه فكرٌ ما بعد حداثيّ، فأركون لا يكاد يخرج في تنظيراته ونصوصه عن فلسفة ميشيل فوكو أحد فلاسفة ما بعد الحداثة، بالإضافة إلى اتّباعه الفلسفة التفكيكية الممثّلة بجاك دريدا، وهو فيلسوف ما بعد الحداثة الأشهر كما يقول عبد الوهّاب المسيريّ[2] إنّ فسلفة ما بعد الحداثة قائمة على التشكيك في كلّ شيء ومهاجمة كل السرديات الكبرى من أديان وفلسفات كالماركسية والهيجليّة، والمنهجية العلمية الطبيعة، إنّ كل هذا السرديات واليقينيات الكلية الكبرى فقدت مصداقيتها بعد الحرب العالميّة الثانيّة[3]، فما بعد الحداثة فلسفة تشكيكية تفكيكية سائلة لا تعرف التشكّل في نسقٍ فلسفي صلب ولا تعترف بالحقّ المطلق، إلّا أنّ ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة من مراحة المشروع التحديثي الذي جاءت فيه الحداثة، إنّها ليست قطيعة معها بقدر ما أنّها تطور ومرحلة جديدة من مراحل التحديث.

---

(1) انظر: أركون، محمد، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2009م، ص19.

(2) انظر: المسيري، عبد الوهاب والتريكي، فتحي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص69.

(3) انظر: باتلر، كريستوفر، **ما بعد الحداثة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2016م، ص13.

إنّ الحداثة ورغم الاختلاف في إعطائها تعريفًا مانعًا جامعًا على طريقة التعريفات بالحدّ، إلّا أنّها في جوهرها قائمة على القطيعة مع الماضي وإيلاء العقل أهميةً على أي مرجعيّة أخرى، إنّها كما يقول المفكّر الحداثي محمد سبيلا" تحررٌ من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار وبقسط أكبر من الحرية ومن المسؤولية"[1] بل الحداثة حقبةٌ لا نهائية فهي "بحثٌ لا نهائي للفكر والروح، أي بحث لا يكتمل أبدًا فالحداثة مشروع لم يكتمل رغم كل الإنجازات التي حققتها كما يقول الفيلسوف الألماني هابرماس"[2] وهي كما يقول أيضًا "يمثّلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون: ديكارت وسبينوزا، وشكسبير ولوك وهيوم وروسو.. وماركس ونيتشه وفرويد... الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقًا لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل"[3].

فالمميّز للحداثة التي يدعو لها أركون متواصلة وتتوسّع ولا يمكن وقفها، إنّه يدعو إلى "عدم تاريخية" الحداثة وجعلها لاهوتًا لا ينضب معينه، بينما يتّهم الخطاب القرآني بأنّه "متملص موارب سريع تلميحي وغالبًا أمري ومعياري، فهو يغطي على أسماء الأعلام ويحجبها عن طريق براعته في عملية التصعيد والتسامي: أي في اقتلاعهما من مشروطيتها المحلية التاريخية الآنية في الجزيرة العربية وإسباغ بُعد التعالي الإلهي عليها كي تتسامى وتتعالى على المشروطية الأرضية وننسى أنّه كانت لها علاقة بأحداث واقعية حقيقية حصلت في زمن النبي محمد"[4]. إنّه وكما – سأبسط القول في مسألة تاريخية القرآن عند أركون– يرى أنّ القرآن نصٌ تاريخي يعالج حقبة زمنية معينة إنّه من نتاج الواقع، ويتفاعل معه، ولا يصلح لأن يكون متعاليًا يعالج واقعًا مغايرًا عن واقعه الذي نزل فيه آنذاك, أمّا الحداثة فله معها قولٌ آخر.

2. موقف أركون من الله في عصر الحداثة

(1) سبيلا، محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء ط2، 2007م، ص32.

(2) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص43.

(3) أركون، محمد ومايلا، جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد**، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، 2008م، ص177.

(4) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص258.

لقد بلغ الحد بأركون أن يرى أنّ الله ليس ضروريًا في عصرٍ انتصرت فيه الحداثة، فبعدما "كان الدين مسيطرًا كان الخيار يكمن في أن تقبل أو ترفض الانضمام إلى التصور التالي للوجود على هذه الأرض: أي أن تعيش عبورك الأرضي في هذا العالم من خلال الإخلاص المطلق لمديونية المعنى الناتجة عن إبرام عهد أو ميثاق أبدي مع إله حيّ رحيم... أو تعقد العهد مع حكيم مؤسس كبوذا أو كونفوشيوس[1]، أمّا الآن وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضروريًا لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله إذا شئنا من دون أن يجبرنا أحد على ذلك بالطبع. فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمّل مسؤولية نفسه وقدره ومصيره بنفسه، أصبح مستقلًا بذاته عن القدرة الفوقية"[2] فهو صريح فيما يدعو له، ويرى أنّ الحداثة بمثابة ميثاق جديد ينقلب على عهد الأديان[3]. تلك الأديان التي يتّهمها بأنّها "تكتفي بأن تكرر إلى ما لا نهاية عقائدها الأرثوذكسية الخاصة بمفهوم الدين الحق أو الفرقة الناجية، وهو مفهوم موروث عن العصور الوسطى ويعتقد أتباع كلّ دين بموجبه أن دينهم هو وحده الصحيح وبقية الأديان كلّها ضلال في ضلال"[4].

إذن فادّعاء دين ما أنّه الحقّ ما هو إلّا مفهوم مأخوذ من القرون الوسطى وعقيدة أرثوذكسية، والتساؤل الذي يُطرح هنا هل قوله تعالى: (ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ) [5] وقوله أيضًا (ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ)[6] والآيات الكثيرة التي تؤكد على أنّ الإسلام هو الحقّ الناسخ لكل الأديان، هل كلّ هذه الآيات آيات قروسطية[7] أرثوذكسية؟! بل يزيد أركون بقوله عن الإسلام" ثمّ يزداد الطين بلّة فيما يخصّ الإسلام فهو يزيد إلى هذه العاهة المشتركة مع الدينين الآخريين، أقصد عاهة التعصب واحتكار الحقيقة الإلهية المطلقة، عاهة أخرى إذ يرفض مناهج ونتائج علوم

(1) كونفوشيوس: (ت479 ق.م) فيلسوف صيني فلسفته كانت قائمة على البعد الأخلاقيّ والدعوة إلى العودة إلى الماضي، حيث يرى بالماضي خير معاش، واستمرت فلسفة كونفوشيوس تتحكم في الحياة الصينية قرابة عشرين قرناً، أي من القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر بعد الميلاد. انظر ويكيبيديا.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص276.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص266.

(4) المصدر نفسه، ص252.

(5) (آل عمران: 85).

(6) (المائدة: 3).

(7) قروسطية: نسبة إلى القرون الوسطى.

الإنسان والمجتمع بحجة أنها ولدت في الغرب وليست لها أي صلاحية فيما يخصّ التراث الإسلامي"[1] فادّعاء الإسلام أنّه دين الحقّ عاهة عنده وعاهةٌ أخرى تضاف إليه رفضه المناهج الغربية أن تطبّق عليه.

إنّ محمد أركون الذي يدعوه هاشم صالح مارتن لوثر في فعله الحماسي والطاقة التفجيرية، رغم اختلاف السياق بينهما فالأوّل استخدم أدوات ليست كافية أمّا أركون فيضيف عليها لاهوت الحداثة وما بعدها[2]، إنّه لا يريد شيئًا من مشروعه غير بثّ الحداثة في الوطن العربي والإسلامي على أنقاض الدين، وتحويل المجتمعات العربيّة إلى مجتمات ذات نسخة غربية بامتياز، فهو يرى أنّ الحداثة هي الدين الجديد الذي يجب اعتناقه بغض النظر عن أي عمليّة نقدية تحصل على هذا الدين الذي يجدد نفسه باستمرار، فهو دينٌ يجعل المركز للإنسان والعقل فقط فإنّ" الفلسفة العقلانية التنويرية تخترق كلّ الأديان والمذاهب وتتعالى عليها، وبالتالي فعلى أرضها الرحبة يمكن أن يحصل الإلتقاء بين جميع المواطنين على اختلاف مذاهبهم وأديانهم... هنا تكمن عظمة الحداثة. فإذا كانت الأديان متعددة ومختلفة وتميّز بين البشر لا محالة فإنّ العقل واحد للجميع، هي تفرّق وهو يوحّد. وهو أعدل الأشياء قسمة بين البشر"[3]، "إنّ هدف أركون الأخير التوفيق بين بين الإسلام والحداثة"[4].

بعد هذا العرض لموقف أركون من الحداثة، يمكن أن يتنبّأ الباحث بطبيعة الممارسة التي سيتناول فيها أيّ عملية نقدية للتراث، وما هي الغاية من وراء مشروعه الفكري، فعلى الرغم أنّه يقدّم مشروعه على أنّه الطريق للنهضة اقتداءً بالغرب، إلّا أن أركون والحداثيين معه لا يستحضرون أيّ خصوصية لدين أو بيئة دون الأخرى بل يجعلون كلّ الأديان على قدم المساواة تصورًا ونقدًا، فقبول النصرانية واليهودية عمليّة التحديث لا يعني بالضرورة أن يقبلها الإسلام لزامًا، فالنصرانية حملت أدوات تفكيكها ونقدها في ثناياها، سواء بتحالفها مع الاستبداد السياسي أو بمحاربة نصوصها لأي تمظهرٍ علمي، فإن كانت الحداثة قد نجحت في الغرب مع النصرانية واليهودية

(1) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص252.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص145.

(3) مقدمة هاشم صالح، المصدر نفسه، ص14.

(4) مقدمة هاشم صالح، المصدر نفسه، ص11.

فليس بالضرورة أن تنجح مع الإسلام، فهو دينٌ يختلف عن الأديان الأخرى وإمكانية تلفيقه مع الحداثة غير ممكنه إلّا أن تحرّف معاني نصوصه وتلوى أعناقها انقيادًا، وحينها يفقد جوهره ورسالته التي جاء بها الإسلام.

فالحداثة التي يريد أركون أن يأخذ أسسها الفلسفية لا فقط منتجاتها المادية[1] تتصادم رأسًا مع الإسلام، فهو "أي الإسلام" يجعل المركز لله وأوامره والإنسان فيه منقادٌ لربه لا لرغبته وهواه الجامح، وهو يدعو صراحةً إلى أنّه الدين المهيمن والخاتم والصحيح، ويجعل من آمن به مؤمنًا ويجعل من جحد به كافرًا، ورتّب أحكامًا فقهية فعلية على هذه الثنائية التي تحاربها الحداثة، كتحريم زواج المسلمة من الكافر، والتفريق بين الزوجين إن ارتد واحدٌ منهما، وجعل الكفر مانعًا من الميراث وغيرها من الأحكام المبثوثة في كتب الفقه، وهي أحكامٌ لم يأت بها الفقهاء من عند أنفسهم بل من الكتاب والسنة، وليست هي آراء وعقائد أرثوذكسية قروسطية كما يردّد أركون دومًا، إنّ مشروع أركون الحداثي يتصادم مع الإسلام، إنّه ينضح بالكفر سواء علم أركون أو لم يعلم!.

إنّ الموقف من الحداثة، ليس هو القطيعة ولا التماهي التام معها، إنّما هنالك شقّ ماديّ بحت فيها، يتقاطع مع روح الإسلام ومقاصده، ولئن كان هذا الشق لم تصل له أوروبا إلّا بعد القطيعة مع دينها بسبب الاستبداد الذي كان يمارسه دينها –المحرّف– على العقول، فكان يحارب العلم والنظريات العلميّة التي تخالف ما في أناجيلهم، فإنّ هذا الشق (أعني التقدّم العلميّ والمنتجات المادية) لا يتصادم مع الإسلام بل نما وترعرع في الحاضنة الإسلاميّة وتحت الحكم الإسلامي، يشهد بذلك الغربيون قبل المسلمين، بل تجد أن من مصادر التشريع الثانوية المدوّنة في أصول الفقه ما يسمّى بالمصلحة المرسلة، وهي كل مصلحة لم تنص الشريعة على اعتبارها لذاتها لكنّها تتماهى مع الأدلة الكليّة للشريعة، بل إنّ الشريعة أضفت بعدًا تعبيدًا على كثير من الممارسات العلميّة التجريبة، فسبب ازدهار علم الفلك عند المسلمين ارتباطه في مواقيت العبادات عند المسلمين، أقول هذا على الرغم من الإقرار بأنّ المدونة التراثية حوت أقوالًا لعلماء كبار هوّنوا من العلوم الدنيوية التجريبية، لكن الجوّ العام كان خلاف هذا.

(1) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص58.

لذا تجد أنّ كثيرًا من علماء الشريعة كانوا علماء في مجالات علميّة كالطب والفلك وغير ذلك، وعندما حصل انتكاسة للمسلمين في مجال العلم الطبيعيّ كان موقف علماء المسلمين الحسرة والألم ممّا وصل إليه حال المسلمين، فقد نقل الذهبي في موسوعته عن الشافعي "لاَ أَعْلَمُ عِلْماً بَعْدَ الحَلاَلِ وَالحَرَامِ، أَنْبَلَ مِنَ الطِّبِّ، إِلاَّ أَنَّ أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ غَلَبُوْنَا عَلَيْهِ.قَالَ حَرْمَلَةُ: كَانَ الشَّافِعِيُّ يَتَلَهَّفُ عَلَى مَا ضَيَّعَ المُسْلِمُوْنَ مِنَ الطِّبِّ، وَيَقُوْلُ: ضَيَّعُوا ثُلُثَ العِلْمِ، وَوَكَلُوهُ إِلَى اليَهُوْدِ وَالنَّصَارَى"[1] فانظر تحسّر وتلهّف أحد كبار مؤسسي المذاهب الفقهية على ما ضاع من المسلمين من علوم الطب، فماذا سيكون موقفه لو شهد ضياع علم الفلك والفضاء والهندسة وكلّ العلوم الطبيعية من يد المسلمين في هذا العصر؟!، أبعد هذا يُتّهم الإسلام أنّه على عداء مع العلم ومنتجات الحداثة الماديّة، هل من العدل أن يوضع على قدم المساواة مع أديان حارب رجالها أي تمظهر للعلوم بشراسة شديدة؟! إن كان الطريق للوصول إلى تقدمٍ ما مناط بهدم دين معين بشكلٍ كامل، هل من الضروري أن ينطبق هذا على دين آخر مختلف تمامًا عنه؟! لا أرى تفسيرًا للإمر إلّا الانسحاق أمام الغرب وحضارته الفلسفية والماديّة.

المطلب الثاني: أركون والاستشراق

1. أركون، مستشرق أم ناقد للاستشراق؟

لقد أولى أركون موضوع الاستشراق في كتبه أهمية كبيرة، فالاستشراق بمناهجه "العلمية" لاقى ترحيبًا ونقدًا في الوقت نفسه من قبل أركون، وسأتعرض في هذا المطلب إلى ملامحم الموقف الأركوني من الاستشراق.

على الرغم أنّ الباحث يجد صعوبةً في تعريف مصطلح الاستشراق، وذلك لأنّه " ليس أشق على الباحث من التعريف بالأفكار العلمية المجرّدة، لأنّ العلم دومًا قابل للتطور، ولأن هذا التطور المستمر يكشف عن جوانب كانت دفينة من قبل أو كانت ناقصة ليست وافية بالغرض والمجال

(1) الذهبي، شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين باشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م، 57/10.

الذي يعالج فيه ذلك العلم"[1] إلّا أنّه يمكن أن نقارب معنى الاستشراق بأنّه " تلك الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه"[2]. أمّا الاستشراق بنظر إدوارد سعيد فإنّه" المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق والتعامل معه، معناه التحدّث عنه واعتماد آراء معينة عنه ووصفه وتدريسه للطلاب وتسوية الأعضاء فيه والسيطرة عليه، باختصار بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلّط عليه"[3].

فالاستشراق كما يظهر من تعريف إدوارد سعيد ليس عملًا علميًا موضوعيًا بريئًا بل هو محكوم بأطر وخلفيات فكريّة معينة تجاه الشرق. ودوافع الاستشراق كما يقول مصطفى السباعيّ لا تخرج عن دوافع دينية هدفها تشويه صورة الإسلام عند الغرب ومن يصله الخطاب الاستشراقي من المسلمين، هذا عدا عن دوافعه الاستعمارية والسياسية، ودافعٌ علميّ ندر أن يوجد[4].

لقد كان موقف أركون من الاستشراق في اتجاهيين اثنين، اتجاه النقد واتجاه المدح والثناء والاستفادة.

فقد كان يأخذ على المنهجية الاستشراقية انغلاقها على منهج الفيلولوجيا[5] الذي تأسس في القرن التاسع عشر دون أي انفتاح على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة[6] فالمنهجية الفيلولولجية " تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة، إنّها تمارس اختزالًا مزدوجًا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتُفقِر بذلك إلى حد كبير المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي –تاريخي... ومن جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح ولها ومعرفة

---

(1) الحاج، ساسي، **نقد الخطاب الاستشراق (الظاهرة الاستشراقية في الدراسات الإسلامية)**، دار المداد الاسلامي، ليبيا، 2002م، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص22.

(3) أدورد سعيد، **الاستشراق**، ص45–46.

(4) انظر: السباعي، مصطفى، **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم**، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط2، 1979م، ص15.

(5) علم يعتني بالنصوص القديمة واللغات التي كتبت فيها، ويحفر عن الجذور الثقافية والحضارية للنص ومدى تأثره بالبئية والنصوص السابقة. انظر: السكران، إبراهيم، **التأويل الحداثي للتراث**، دار الحضارة، الرياض، 2014م، ص19.

(6) انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص130.

مؤلفيه الفعليين ونفي كل ما عداها"[1] ويفسّر هاشم صالح هجوم أركون على المنهجية الفليلوجية كونها تركّز على أحادية المعنى للنصّ ولا تهتم إلّا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيًا وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت تلك الوقائع أي تهمل سيكولوجيا التاريخ[2] هذا عدا عن أن الاستشراق "لا ينفتح إلّا بخجل واستحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات والتاريخ المقارن والانتربولجيا وأركيولوجيا المعرفة [3]"[4]. وينتقد في المستشرقين الذين لاحظ "ميلهم إلى مجرد نقل ما يقوله المسلمون عن الإسلام، من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية، بشكل موضوعي، ولكنهم لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والابستمولوجية التي أصبحت ضرورية"، فهو يدعو المستشرقين إلى دخولهم في مراجعات وتجديدات للإسلام ويرى أنّها ضرورية"[5].

أمّا على الجانب الآخر فإنّ أركون من أكثر الشخصيات الحداثية تصريحًا بأهمية الدراسات الاستشراقية ف "تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر"[6].

إنّه يطالب بأن "نكون متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وانجازاته ولذا فإني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق"[7].

بل يصرّح بقوله: "لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد التقاط وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن"[8]، ويزيد صراحته ويذهب إلى أبعد من ذلك بقوله "لكننا نعلم علم اليقيين أنّ القرآن لم يُفهم بعد من قبل العرب والمسلمين... كان المستشرق الكندي ويلفريد كانتويل قد قام بهذا العمل في كتابه" فهم الإسلام دراسات مختارة"[9] فالعرب والمسلمون على مرّ العصور كانوا أعجمين عن

---

(1) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص259.

(2) المصدر نفسه، ص259.

(3) أركيولوجيا: حفريات.

(4) المصدر نفسه، ص143.

(5) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص110.

(6) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص70.

(7) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص32.

(8) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص201.

(9) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص250.

القرآن ولغته، وظلّ فهمه لغزًا لم يكتشف إلّا على يد مستشرق كنديّ! بل جعل من ساهم في تقدّم الدراسات القرآنية بشكل علمي وقدّم معرفتنا العلمية بالقرآن فقط من المستشرقين فيؤكّد "ربّما قد لاحظ القارىء أنّي لم أذكر إلّا أسماء مستشرقين"[1].

إنّ الخلاصة من موقف أركون من الاستشراق يوضّحه هاشم صالح "يعترف أركون بأن الفضل في تحقيق تقّدم الدراسات العلميّة أو التاريخية عن القرآن يعود إلى الاستشراق والمستشرقين، ولكنه ينتقد توقّفهم عند حدود المنهجية الفيلولوجية الوصفية، ويأسف كالعادة لأنّهم لا ينخرطون ابستمولوجيًا بما فيه الكفاية"[2] يريد منهم القيام –والكلام ما زال لهاشم– "بتفكيك الانغلاقات التراثية التراثية المزمنة ونقد العقل الديني"[3].

2. أبحاث المستشرق نولدكة وأركون

ولبيان طبيعة تلك الدراسات الاستشراقية ومن يقوم عليها سنأخذ على سبيل المثال المستشرق المشهور نولدكة[4]، الذي قال في شأنه أركون أنّه من المعلمين الكبار، وأنّه ممن سحبوا نصوصًا ذات أهمية كبرى من نسيان طويل متحسرًا أنّه بقيت متجاهلة ومنظورٌ إليها نظرة سلبية من الجمهور العربي–الإسلامي[5] وكان من الأسامي التي أثنى عليها معترفًا لها بالجميل على انجازاته[6] وقد ذكر كتابه المشهور: تاريخ القرآن كأحد الكتب المهمة في نقد طريقة جمع القرآن والتي تمّت في مناخ سياسي شديد الهيجان كما يقول[7].

---

(1) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص39–40.

(2)أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص70.

(4) نولدكة: مستشرق ألماني ولد عام 1836 في مدينة هاربورج وتوفي عام 1930م، له العديد من الكتب والأبحاث في اللغات العربية واللغات السامية والقرآن والنبي محمدّ صلى الله عليه وسلم. انظر: (الدقيقي: رضا، **كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني نولدكة ترجمة وقراءة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –دولة قطر، 2009م، ص19.

(5) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 54.

(6) انظر: أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص32.

(7) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص86.

يعتبر كتاب تاريخ القرآن لنولدكة من أهمّ الكتب الاستشراقية التي تعرّضت للقرآن وذلك لمكانة المؤلف في الوسط الاستشراقي حيث ينظر له على أنّه طبع حركة الاستشراق سبعين سنة بشخصه وهو رأس مدرسة الاستشراق الألمانية[1].

وبنظرة سريعة على فهرس الكتاب نجد أن نودلكة يقرر في كتابه أنّ الوحي الذي كان يأتي النبي ما هو إلّا تهيّج نفسي، مشككًا بنزول جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم وأنّ القرآن ليس وحيًا من الله على محمّد عليه السلام[2]. وقد تناول هذا المبحث وما يتعلّق به من مسائل في أغلب معظم صفحات الكتاب، وما المباحث الأخرى إلّا متعلّقة بهذا المبحث الأول. وقد تعرّض الدكتور رضا دقيقي بالنقد لأطروحات نولدكة برسالة دكتوراة في جامعة الأزهر بعنوان "الوحي إلى محمدﷺ بين الإنكار والتفسير النفسي".

إنّ هذا العرض يظهر إلى أي حدٍ كان التماهي الأركوني مع الاستشراق والإشادة والثناء على دراساتهم الإسلاميّة القرآنية منها خصوصًا، تلك الدراسات التي كانت في أغلبها تنظر للقرآن على أنّه من عند محمدﷺ وليس وحيًا قرآنيا كما يظهر في الدراسة الشهيرة للمستشرق نولدكة، هذا عدا عن الدراسات التي ترى أنّ القرآن قد تأثّر بالديانة النصرانية واليهودية، هذا المعنى الذي رددّه أركون فقد" كانت القصص القرآنية قد أعادت استملاكها... المقصود بإعادة الإستملاك هنا هو أنّه أخذتها عن التراثات الدينية السابقة وبخاصة التوراتية والانجيلية والعربية القديمة السابقة على الإسلام ولكنّها عدّلت فيها وأضافت إليها وحورت فيها وبلورتها من جديد"[3] وعلى الرغم من شدّة نقد أركون للعقل الإسلامي والدين السكولستيكي والعقائد الأرثوذكسية –كما يحب أن يقول– لا تجد له نقدًا على نتائج المستشرقين فيما يتعلّق بالقرآن ونبوّة محمد ﷺ بل اكتفى بالإشادة بتلك الدراسات دون أيّ تعقيب.

---

(1) انظر: الدقيقي، رضا، **كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني نولدكة ترجمة وقراءة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 2009م، 1/31–33.

(2) انظر: الدقيقي، رضا، **كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني نولدكة ترجمة وقراءة نقدية**، 1/81–82.

(3) أركون، **نحو النقد العقل الإسلامي**، ص78.

إنّ كتب ومقالاته الاستشراق كما يقول محمود شاكر" مكتوبة أصلًا للمثقف الأوروبي وحده لا غير، وأنها كتبت له لهدف معين وفي زمان معين، لا يراد به الوصول إلى الحقيقة المجرّدة بل الوصول الموفّق إلى حماية عقل هذا الأوربي المثقّف أن يتحرّك في جهة مخالفة للجهة التي يستقبلها زحف المسيحية الشمالية على دار الإسلام في الجنوب"[1]. فمحمود شاكر في كتابه الشهير "الطريق إلى ثقافتنا" والذي أسهب فيه بالحديث عن الاستشراق كان يرى أنّ دافع الاستشراق الحقيقي هو الخوف من انتشار الإسلام والبحث في أسباب قوته التي دانت لها الأعراق والأمم، أمّا محمد أركون فلا يرى في الدراسات الاستشراقية إلّا فتحًا علميًا يجب الاطلاع عليه والاستفادة منه ويتحسّر على تجاهل المسلمين لتلك الأبحاث.

ومع الإقرار بأنّ الاستشراق أفاد التراث الإسلاميّ في عثوره على الكثير من المخطوطات وتحقيقها وانشاء الفهارس إلّا أنّه لم يكن في يومٍ من الأيام إلّا عملًا تابعًا للاستعمار ومحكومًا بخلفية دينية /أيدوليجية.. إنّ أركون –ورغم نقده لحصر الاستشراق في منهجيات محددة– ما هو إلّا باحثٌ استشراقي متسلّح بالعديد من المناهج الإنسانية الجديدة، يتغيّى نقد الإسلام –أو العقل الإسلامي حسب قوله– ليقدّم صورةً جديدة عن الإسلام للمثقّف الغربي تحاول إظهار أنّه محتكر من الفقهاء بفهمهم القروسطي وإلّا فإنّه يمكن أن يسير في تيار الحداثة، يمكن نزع الدسم من الإسلام وإفراغه من جوهرة لصالح الحداثة هذا ما يريد أن يقوله.

(1) شاكر، محمود، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص61.

الفصل الثاني

مفهوم الاجتهاد عند الأصوليين

المبحث الأول

تعريف الاجتهاد وحجّيته

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

تعريف الاجتهاد لغةً:

الاجتهاد مصدر مشتقٌ من فعل جهد، وجهد ""الجيم والهاء والدال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه: جهدت نفسي وأجهدت، والجهد: الطاقة"[1] يقول ابن منظور: "الجَهْدُ والجُهْدُ: الطَّاقَةُ، تَقُولُ: اجْهَد جَهْدَك؛ وَقِيلَ: الجَهْد الْمَشَقَّةُ والجُهْد الطَّاقَةُ. اللَّيْثُ: الجَهْدُ مَا جَهَد الإِنسان مِنْ مَرَضٍ أَو أَمر شَاقٍّ، فَهُوَ مَجْهُودٌ؛ قَالَ: والجُهْد لُغَةً بِهَذَا الْمَعْنَى"[2] وللكلمة معانٍ أخرى كثيرة يمكن التحصّل عليها من خلال معاجم اللغة لا أرى فائدةً من ذكرها جميعها في مثل هذا الموضع، وإنّما اقتصرت على اختيار المعنى اللغوي الذي قام عليه المعنى الاصطلاحي الأصولي والذي يدور حول المشقّة والطاقة، بل قد تطرّق ابن منظور إلى تعريف الاجتهاد لغةً بقوله:" وَالِاجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ: بَذْلُ الْوُسْعِ وَالْمَجْهُودِ. وَفِي حَدِيثِ مُعَاذٍ: اجْتَهَدَ رَأْيَ الاجْتِهادِ؛ بَذْلَ الْوُسْعَ فِي طَلَبِ الأَمر، وَهُوَ افْتِعَالٌ مِنَ الْجُهْدِ، الطَّاقَةِ"[3].

تعريف الاجتهاد اصطلاحًا:

أمّا تعريف الاجتهاد اصطلاحًا، فقد تنوّعت تعريفات الأصوليين، وقد اخترت مجموعة من تلك التعاريف على النحو الآتي:

حيث عرّفه الغزالي ب: بَذْل الوسع في الطلب بحيث يحسّ مِنْ نَفْسه بالعجز عَنْ مزيد طلب[4].

وعرّفه الطوفي، بأنّه: بَذْل الجهد في تَعَرُّف الحُكْم الشرعي[5].

---

(1) أبو الحسين، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، 486/1.

(2) ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 133/3.

(3) المصدر نفسه، 135/3.

(4) الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى**، ت: حمزة بن حافظ، الجامعة الإسلامية –المدينة المنورة، 4/4.

(5) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، **البلبل في أصول الفقه**، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط2، 1410هـ، ص/173.

وجاء بنحوه تعريف الشوكاني: "بأنّه بَذْل الوسع في نَيْل حُكْم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط"[1].

أمّا الآمدي فعَرَّف الاجتهاد بأنّه: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء مِن الأحكام الشرعية على وَجْه يحسّ مِن النفْس العجزَ عن المزيد فيه"[2].

وعرّفه عَبْد الكريم زيدان: بأنّه بَذْل المجتهد وسْعَه في طلب العِلْم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط[3].

قلتُ: لعلّ تعريف الآمدي هو أكثر تعريفٍ مانعٍ جامع للإجتهاد، فالنظر الاجتهادي نتائجه ظنيّة عند تطبيقه لكنّه يسعى إلى العلم في معرفة الحكم الشرعيّ، وفيه يستفرغ المجتهد جهده في الوصول إلى الحكم الشرعي حتّى يجد من نفسه العجز عن تطلّب المزيد من النظر.

المطلب الثاني: حجّية الاجتهاد وأدلته

لقد استدلّ العلماء على حجّية الاجتهاد بأدلة كثيرة، سأستعرّض أهم تلك الأدلة:

- **من القرآن:**

الدليل الأول: قوله تعالى (ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ)[4].

وجه الدلالة: أنّ الله أمر رد الأمور للرسول وأولي الأمر لعلم حكمها ممن يعرف استنباط الحكم، والاجتهاد نوع من أنواع الاستنباط، يقول القرطبيّ: وَالِاسْتِنْبَاطُ مَأْخُوذٌ مِنَ اسْتَنْبَطْتُ الْمَاءَ إِذَا

(1) الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ مِن عِلْم الأصول**، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، 2002م، ص1052.

(2) الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402هـ، ص162.

(3) زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة قرطبة، 1987م، ص401.

(4) (النساء: 83)

اسْتَخْرَجْتُهُ... وَالِاسْتِنْبَاطُ فِي اللُّغَةِ الِاسْتِخْرَاجُ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى الِاجْتِهَادِ إِذَا عُدِمَ النص والإجماع"[1].

الدليل الثاني: قوله تَبارَك وتعالى (ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ)[الأنبياء:78-79][2].

وجه الدلالة: أنّ الله عز وجل ذكر أنّ تحصيل سليمان عليه الصواب كان من خلال تفهيمه إيّاه لا من خلال الوحي[3]، وفيه أنّ سليمان عليه السلام اجتهد فمن باب أولى أن يحصل الاجتهاد ممّن هو دونه.

- **أمّا من السنة:**

الدليل الأول: حديث معاذ رضي الله عنه، عندما أَرْسَله النبيﷺ إلى اليَمَن قاضياً وسأله ﴿بِمَ تَقْضِي﴾ قال: "بِكِتَابِ اللَّه"، قال ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِد﴾ قال: "بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّه"، قال ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِد﴾ قال ﴿أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو﴾ فضَرَب رسول الله ﷺ على صَدْره وقال "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّه"[4].

وجْه الدلالة: أنّ النبي ﷺ حَمِد اللهَ تعالى على توفيقه لِمُعاذ رضي الله عنه في طُرُق استخراج الأحكام ومِنْهَا الاجتهاد، فدَلّ ذلك على أنّ الاجتهاد جائز ومشروع.

---

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، 5/291–292.

(2) (الأنبياء: 97–98)

(3) الآمدي، **الإحكام**، ص166.

(4) أَخْرَجَه الترمذي برقم (1249) وأبو داود برقم (3119) وأحمد في مُسْنَده برقم (22007). "قال شعيب الأرنؤوط: وإسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهلِ العلم، منهم أبو بكر الرازي وأبو بكر بن العربي والخطيب البغدادي وابن قيم الجوزية. قال الخطيب في "الفقيه والمتفقه" 1/189–190: إن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا وصية لوارث"، وقوله في البحر: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته" وقوله: "إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعةُ قائمة، تحالفا وترادا البيع"، وقوله: "الدية على العاقلة"، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنُوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غَنُوا عن طلب الإسناد له". انظر: (**مسند الإمام أحمد**، 36/333).

الدليل الثاني: قولهﷺ: "إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْر"[1].

وجه الدلالة: أنّ النبيّﷺ رتّب أجرًا على اجتهاد الحاكم أو المجتهد فيما يعرض عليه من مسائل سواء أخطأ أو أصاب، وفي قوله هذا بيانٌ لمشروعية الاجتهاد وحثٌّ عليه " إنّ هذا الحديث لم يكتف بفتح باب الاجتهاد وتقريد جوازه، بل هو يفتحه ويغري به ويدفع إليه دفعًا" كما يقول الريسونيّ[2].

ولقد أجمع العلماء على أنّ الاجتهاد من فروض الكفايات، فالواجب على الأئمة أن يكون فيها من يقوم بالاجتهاد والافتاء، وتأثم بخلوها ممّن يقوم فيه، قال النووي" وَلَوْ خَلَتْ الْبَلْدَةُ مِنْ مُفْتٍ فَقِيلَ يَحْرُمُ الْمُقَامُ بِهَا وَالْأَصَحُّ لَا يَحْرُمُ إنْ أَمْكَنَ الذَّهَابُ إلَى مُفْتٍ وَإِذَا قَامَ بِالْفَتْوَى إنْسَانٌ فِي مَكَان سَقَطَ بِهِ فَرْضُ الْكِفَايَةِ "[3] وهذا لعظم الاجتهاد وأهميّته، فإنّ النوازل لا تنتهي في الأمة، وهذه النوازل لا تجد نصًا في حكمها في الشريعة، فلا بد من يقوم بالاجتهاد ليظهر حكم الله فيها.

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه" (108/9) برقم: (7352) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد ومسلم في "صحيحه" (131/5) برقم: (1716)، كتاب القضاء، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد.

(2) الريسوني، أحمد: **الاجتهاد والنص والواقع والمصلحة**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص12.

(3) النووي، محيي الدين، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، القاهرة، 27/1.

المبحث الثاني

أنواع الاجتهاد وشروطه ومجالاته وضبطه العملية الاستدلالية

المطلب الأول: أنواع الاجتهاد

قسم الأصوليون الاجتهاد إلى نوعين اثنين:

1- الاجتهاد المطلق "وهو الاجتهاد الكامل وهو الخاص بطائفة العلماء الذين اتجهوا إلى تعرف أحكام الفروع العملية من أدلتها التفصيلية، وقد قال بعض العلماء إن هذا النوع من الاجتهاد الخاص، قد ينقطع في زمن من الأزمان، وهو قول الجمهور أو على الأقل طائفة كبيرة من العلماء، وقال الحنابلة إن هذا النوع من الاجتهاد لا يخلو عصر منه فلابد من مجتهد يبلغ هذه الرتبة"[(1)].

وقد تسبب غلق باب هذا الاجتهاد إلى "وقف الفقه عن مجاراة الحياة، ووقف الفقهاء والعلماء وراء الركب، وأحس الناس بعجز العلماء وقصور الأحكام، وخاصة مع التعصب المذهبي والالتزام بمذهبٍ دون غيره، ورافق ذلك الضعف السياسي وتسلط الدول الأخرى على البلاد الإسلامية شيئًا فشيئًا، فتحلل الناس والحكام من الأحكام الشرعية جزئيًا، والتمسوا الحلول المستوردة من القوانين والأنظمة الأجنبية إلى أن غابت معظم الأحكام الشرعية عن معظم البلاد الإسلامية"[(2)].

وعلى الرغم من هذه الدعوة التي ترسّخت على مدى قرون إلّا أنّه خرج من العلماء من حارب ذلك الجمود الفقهي كالقرافي وابن تيمية والعز بن عبد السلام وابن القيم والشاطبي حيث "برهنت أعمال هؤلاء الأعلام على قدرة الفقه على التطور وتحقيق المصالح الاجتماعية كما برهنت على فساد القول الشائع بإغلاق باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي منذ منتصف القرن الرابع الهجري، إذ الواضح من النظر إلى أعمال هؤلاء الكبار أنهم لم يحبسوا أنفسهم في إطار النتائج التي انتهى

(1) أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، دارالفكر العربي، ص379.

(2) الزحيلي، محمد، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير، دمشق، ط2، 2006م، 273/2.

إليهم أسلافهم، كما أن أساليبهم في النظر والتفكير اختلفت عن سابقيهم"[1] وعلى الرغم من وجود هؤلاء العلماء إلّا أنّ التعصب المذهبي وإغلاق باب الاجتهاد المطلق قد كان له أثرٌ سلبي كبير على الحياة الإسلامية باختلاف مجالاتها السياسية والاجتماعية.

2- الاجتهاد الخاص بتطبيق الأحكام وهو الاجتهاد التطبيقيّ بحيث يجتهد في إيجاد المناط/ العلّة، مع التكييف الفقهي للمسألة مع مسألة سابقة كان للسابقين حكمٌ فيها. "والقسم الثاني: اتفق العلماء على أنه لا يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج وتطبيق العلل المستنبطة على الأفعال الجزئية، فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون، وبهذا التطبيق تتبين أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب الرتبة من الاجتهاد رأى فيها، وإن العمل الذي يقوم به أصحاب الرتبة الثانية هو الذي يسمى: تحقيق المناط"[2].

إنّ الاجتهاد يعتبر بمثابة الجسر الذي يمر عليه الفقيه ليربط المسائل النازلة في أي من العصور بالنصوص الشرعية التي تحمل الصلاحية الزمانية والمكانية لأحكامها، فيرد الفرع لأصله، لوجود علّة أو شبه في المسألة النازلة ومسألة سابقة فيها حكمٌ شرعيّ، إنّ الاجتهاد هو بوابة الشريعة لتتماشى مع متغيّرات المواقع، إنّه يؤكد صلاحية الدين الإلهي وإمكانية تطبيقه في أيّ عصر.

أمّا أنواع المجتهدين من حيث مراتبهم، فد قسّم ابن بدران الحنبليّ مراتب المجتهدين إلى خمسة مراتب[3]:

الأول: المجتهد المطلق، وهو المستقلّ عن كلّ مذهبٍ وله نظرٌ خاص في الأدلة دون تقيّد بأصول مذهب ما.

الثاني: أن لا يكون مقلّداً لإمامه لا في مذهبه ولا دليله، لكنّه سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى، فبعدما فحص طرق الاجتهاد في كلّ مذهب وجد أنّ هذا المذهب أسدّ الطرق وأسلمها فاتّبعه.

---

(1) من مقدمة كتاب: القرافي، شهاب الدين، **الفروق**، تحقيق: محمد سراج و علي جمعة، دار السلام، القاهرة، 2001م، ص5.

(2) الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، 273/2.

(3) انظر: ابن بدران، عبد القادر، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981م، ص374-277.

الثالث: أن يكون مجتهدًا مقيّدا في مذهب إمامه، يتبع أدلة مذهبه دون أن يبحث عن معارض، وقد اتّخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها.

الرابع: وهو دون الثالث رتبةً ولكنّه فقيه حافظ مذهب إمامه قادر على استحضار أدلّته ويصوّر المسائل ويحررها ويرجّح ما يراه صوابًا بين الأقوال.

الخامس: أن يكون حافظًا لمسائل المذهب في واضحات المسائل ومشكلاتها لكنّه مقصر في تقرير أدلّته ويعتمد في فتواه ونقله على نصوص إمامه وتفريعات أصحابه المجتهدين.

يلاحظ من هذا التقسيم أنّ كلّ المجتهدين دون المجتهد المطلق، مجتهدون داخل إطار المذهب الفقهيّ، وهذا يظهر أهميّة التمذهب الفقهيّ عند العلماء، فعلماء المذاهب شهدت لهم الأمة بالإمامة والرياسة في الفقه والعلم، وكانت أصول مذاهبهم لا تخرج عن مصادر التشريع الأساسية وفهمهم لها، فالمتمذهب عندما يتّبع أصول إمامه وأقواله لا يكون مخالفًا أو معاندًا لنصوص الوحيين كما يصوّر البعض، بل يكون قد اتّبع إمامًا أعلم منه في النصوص وكيفية الاستفادة منها، ولا يصح أن يقال أنّ أقوال المذاهب تعارض الكتاب والسنّة وكأن المذاهب تبني أقوالها على التوراة والإنجيل.

المطلب الثاني: شروط الاجتهاد

وضع العلماء شروطًا عديدة للاجتهاد، سأختار أهمّ تلك الشروط "العلميّة" المتّفق عليها بين العلماء[1]، وهي:

1. أن يكون عالمًا بالكتاب والسنّة خصوصًا آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، ولا يشترط فيه أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل لديه القدرة على استحضار الآية والحديث في الموضع الذي يريد الاجتهاد فيه.

2. أن يكون عالمًا بلغة العرب نحوًا وصرفًا وبلاغةً.. إلخ، علمًا لا يقتضي الإحاطة الكاملة بتلك العلوم بل يكون مطلعًا عليها مالكًا لمفاتحها عنده ملكة الاستفادة من مطوّلاتها.

---

(1) انظر: الشوكاني، **ارشاد الفحول**، 2/1027–1032. و(النملة، عبد الكريم بن علي، **اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 2004م، 4/2509–2519. وأبو زهرة، **أصول الفقه**، ص380–388.

3. أن يكون عالمًا بأصول الفقه، فعلم الأصول هو الوسيلة والقواعد التي يستخدمها المجتهد لاستخراج الحكم الشرعيّ من الأدلة الجزئية.

4. أن يكون عارفًا بإجماعات العلماء كي لا يخالفها، فالإجماع مصدرٌ من مصادر التشريع، ولا يصحّ مخالفته.

5. أن يكون عالمًا بالناسخ والمنسوخ، فلا يفتي بحكمٍ منسوخ ويترك الحكم الناسخ له.

6. معرفة مقاصد الشريعة ومآلات الحكم، لكي لا يفتي بما يخالف تلك المقاصد أو يفتي بحكمٍ يترتب عليه مفسدة أو مضرة.

وهنالك شروطٌ أخرى وشرحٌ بإسهاب للشروط المذكورة وغيرها يرجع لها في مظانّها من كتب الأصول.

وثَمّ شرطٌ أورده محمد أبو زهرة وهو شرطٌ سلوكي قلبي متمثلًا بصحة النيّة وسلامة الاعتقاد إذ جعله شرطًا من شروط الاجتهاد معلّلًا ذلك بقوله: "إنّ النية المخلصة تجعل القلب يستنير بنور الله تعالى، فينفذ إلى لبّ هذا الدين الحكيم، ويتجه إلى الحقيقة الدينية لا يبغي سواها... وأما فاسد الاعتقاد بأن يكون ذا بدعة أو ذا هوى، أو لايتجه إلى المنصوص بقلب سليم، فإنه قد يسيطر على تفكيره مايمنعه من الاستنباط الصحيح مهما تكن قوة تفكيره، لأن النية المعوجة تجعل الفكر معوجًا، ولذلك نجد الأئمة الأعلام الذين أورثوا من بعدهم ذلك الفقة العميق كانوا ممّن اشتهروا بالورع قبل أن يشتهروا بالفقه، وأخبارهم واضحة بالنور والمعرفة"[(1)].

قلتُ: وهذا قولٌ متجه وحسن، فخلفيّة الانسان تلقي بظلّها على نتاجه كيفما كان، ومثل هذا من كان نيّته أن يجتهد في مسألة ما نصرةً لمذهبه العقديّ أو جماعته، أو من ينظر في النصوص تحت ضغط ثقافة ما، لذا لا بدّ دومًا من معاهدة النيّة عند بحث أي مسألة مع الاشتغال على صلاح القلوب بالطاعات، والحرص على التجرّد من أي خلفيّة ضاغطة أثناء النظر في النصوص الشرعية.

(1) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص388.

المطلب الثالث: مجالات الاجتهاد

أما مواضيع الاجتهاد ومجالاته فإنّها محصورة في أمور معيّنة، إذ أنّ ما كان فيه نصٌ قطعي الدلالة قطعي الثبوت في نازلة معينة لا اجتهاد فيه وهذا المعنى الذي جاءت فيه القاعدة المشهورة "لا اجتهاد في مورد النص"[(1)]، هذه الأمور بيّنها العلماء على النحو الآتي[(2)]:

1. النص قطعي الدلالة ظنيّ الثبات وعمل المجتهد في هذا النصّ يكون من خلال التأكد من صحّة وسلامة متن النص من حيث الثبوت.

2. النص قطعي الثبوت لكنّه ظنيّ الدلالة، وفي هذه النصوص تختلف اجتهادات وأراء العلماء في فهم النصّ كونّ أن المعنى ليس قطعي الدلالة.

3. الاجتهاد فيما لا نصّ فيه ولا إجماع، وهذا أغلب ما يدخله الاجتهاد المعاصر، فالنوازل المعاصرة لا نصّ فيها من كتابٍ ولا سنّة ولا إجماع، فيكون عمل الفقهاء فيها من حيث التكييف الفقهي واستخدام القياس إن وجدت العلّة أو النظر في كليات الشريعة وقواعدها ومقاصدها ومراعاة المصالح والمفاسد وغيرها، أو التخريج على أصول الفقهاء.

4. النص ظنّي الدلالة ظنيّ الثبات ويكون موضع الاجتهاد فيه من تطلّب المعنى المراد والتأكد من صحة السند والمتن.

وهكذا، فإنّ الاجتهاد لا يكون في كلّ شيء من النصوص، ولو كان واقعًا في كل النصوص لما سلمت يقينيات الدين وأصوله، فإنّ الاجتهاد يقوم على غلبة الظنّ، لا اليقين، فأغلب أحكام الفقه أحكامٌ ظنيّة، أمّا النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت فلا اجتهاد فيها، وأغلب هذه النصوص ما يتعلّق بكليّات ويقينيات الدين.

---

(1) الزحيلي، محمد، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، دار الفكر، دمشق،2006م، 499/1.

(2) انظر: النملة، **إتحاف ذوي البصائر**، ص2507.

المطلب الرابع: الاجتهاد وضبط العمليّة الاستدلاليّة

جاء الإسلام دينًا خاتمًا لكل الأديان السماوية وحمل في نصوصه التعالي والإطلاقية عن الزمان والمكان، بحيث جعل الله شرعه صالحًا لكلّ زمان ومكان، ومن هذه المسلّمة تشكّل الاجتهاد الأصولي والذي يبحث عن حكم الشرع في أيّ نازلة تحصل، وفي إعطاء الشرعيّة للعمليّة الاجتهادية جعل النبي ﷺ أجرًا حتّى للمجتهد المخطىء، وخطؤه "يتعلق بالدين ومعانيه وبالشريعة وأحكامها، وما يتعلق بحقوق الله وبحقوق العباد... ومع ذلك فالمخطىء مأجور، نعم مأجور حتّى في خطئه، وتلك هي ضريبة الفكر والبحث والتقدم العلميّ، ألا فليتقدّم المجتهدون والباحثون وليقدموا مطمئنين مرتاحين، غير متهيبين ولا وجلين"[1].

ولأجل ضبط هذه العملية الاجتهادية، كانت كلّ العلوم المتّصلة بالشريعة تصب روافدها في مبحث الاجتهاد، لذا تجد أنه المبحث الأخير في مباحث أصول الفقه، بعدما يتم تناول أقسام الحكم الشرعي، والعام والخاص والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ... الخ ودلالة الألفاظ على المعاني والقياس، لأنّ الاجتهاد ثمرة معرفة كلّ هذه العلوم والمباحث، فالاجتهاد عمليّة منضبطة غير عشوائية ولا يصل لها من كانت بضاعته في العلم مزجاه، بل تحتاج وقتًا وجهدًا وانضباطًا "وَإِذا كَانَ علم أُصُول الْفِقْه هُوَ الْمنْهَج الضَّابِط لعملية الِاجْتِهَاد فِي فهم نُصُوص الْقُرْآن الْكَرِيم واستنباط الْأَحْكَام مِنْهُ فَإِن الاختلال فِي هَذَا الْعلم هُوَ السَّبَب فِي تخلي الْعلمَاء عَن الِاجْتِهَاد"[2]، فالاختلال في هذه العلم وهجرانه يعطّل الاجتهاد، فإنّ علم الأصول يفتح آفاقًا للمجتهد ويحرره من أسر التقليد والاتباع، ويعطيه أداة النظر والترجيح بين الآراء التي صدرت عن العلماء والمذاهب.

وأهم مبحثٍ له علقة بالاجتهاد مبحث الدلالات، وهو المبحث الذي يعطي المعنى الصحيح للنصّ الشرعي، لذا كان اهتمام العلماء به كبيرًا "ولو تتّبعنا المباحث اللفظية في كتب الأصول لرأينا أنّها قد تتجاوز ثلث ما تحتويه هذه الكتب من المباحث"[3] بل امتاز علماء الأصول بهذا المبحث وبزّوا فيه اللغويين "فقد درس علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ دراسة عميقة طالت ما وراء السطور من

(1) الريسوني، **الاجتهاد والنص والواقع والمصلحة**، ص13.

(2) من مقدمة كتاب: ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

(3) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، **دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين**، دار التدمرية، الرياض، 2013م، 5/1.

الدلالات الإشارية الخفية والعميقة التي لا يتوصل إليها إلا من كان بعيد النظر عميق الإدراك والتصور، ولهذا كانت دراستهم لهذا الموضوع أكثر عمقًا وفهمًا وإدراكًا مما تناوله اللغويون وأهل البيان"[1].

من هنا كان الاجتهاد مناقضًا لأيّ عملية استدلالية عبثية، إنه يحارب القراءة المفتوحة للنص التي لا تتقيّد بأي شرطٍ أو منهجية علمية، ويحارب الفلسفة التفكيكية التي أرسى دعائمها الفيلسوف جاك دريدا والتي جاءت مقوضةً أي مركز في الوجود وعلى رأس ذلك المعنى إذ أنّ هذفها "هو فتح النص، ولا يتم إلّا بزعزعة استقرار المعاني وثباتها وتحويلها مرحلة التجلّط والتثخّر –كما يعبرون عنه– إلى مرحلة السيولة والسيلان ومن مرحلة الثبات والتماسك إلى مرحلة التناثر والاضمحلال"[2]. فالاجتهاد يفترض وجود معنىً للنص الديني يبحث عنه، ويرى أنّه معنىً مطلقًا لا يختلف باختلاف الزمن أو اختلاف القارىء، ولا يرى الاجتهاد نظرية موت المؤلف وسيلان المعنى بحيث يتشكّل بأي قالبٍ من صنع القارىء، بل هنالك "قصدٌ" للمؤلّف وهنالك معنىً للكلام، والقارىء عليه أن يبحث عن ذلك المعنى وفق أساليب العرب في التعبير.

إنّ الاجتهاد توضع شروطٌ لممارسته، لذا فإنّه يحيط الشريعة بسياجٍ حصين يمنع دخول الآراء والأفكار الشاذّة عليها، إذ أنّ اختلاف العلماء لا يتجاوز مسلّمات ويقينيات معيّنة، وهو محكوم بإطارٍ علمي يُتفهّم فيه الاختلاف، لن تجد قولًا لعالمٍ مارس الاجتهاد يقول بإباحة أن تجامع العزباء رجلًا غريبًا لأجل أن تحبل إن وافق المجتمع على ذلك، متّهمًا الفقهاء باختراع مفهوم ابن الزنا وليس القرآن كما يقول محمد شحرور[3]، ولن تجد من يقول بعدم فرضية الحجاب وأنّه عادة نتاج البيئة العربية القديمة كما يقول عدنان إبراهيم[4]. هذه الأراء وغيرها الكثير التي تطرح على أنّها من الاجتهاد وأنّها إعادة تأويل للنصوص بما يتوافق مع العصر، إنّه ضغط الحداثة والثقافة الغربية الغالبة لكنّه يمرر من خلال بوابة " التجديد والاجتهاد والانفتاح واعمال الفكر".

---

(1) الباحسين، **دلالات الألفاظ**، 5/1.

(2) الدعجاني، عبد الله، **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، العدد 1، ربيع الأول 1431هـ، ص144.

(3) انظر: https://www.youtube.com/watch?v=3ZZvbmJ75mg

(4) انظر: الدقيقة 12/ https://www.youtube.com/watch?v=4N7wpMkSdmc

الفصل الثالث

الاجتهاد في نظر أركون ونقد الاجتهاد الأركوني

المبحث الأول

الاجتهاد عند أركون

المطلب الأوّل: موقف أركون من الاجتهاد الأصولي

لقد كان موقف أركون من الاجتهاد الأصولي الذي يرى في الاجتهاد" مسألة معتبرة داخل تراث الفكر الإسلاميّ بصفتها امتيازًا يحتكره الفقهاء، نقصد بذلك الأئمة المجتهدين مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية –القانونية"[1]، موقف المخالف الرافض له بصورته الكلاسيكية. فهو يرى أنّ العملية الاجتهادية ترافقها انحرافات أيدولوجية يقول: "ينبغي علينا أن نلتقط في كل ظرف، ولدى كلّ ممارس للاجتهاد، كل الانحرافات الأيدولوجية المرافق لهذه العملية الذهنية التي يبرزونها على أنّها تمثّل احتكاكًا مباشرًا للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجوده الأرضي"[2]. ذلك الفهم المتمثّل في الفقه والذي نتج عنه المعنى الإصطلاحي لكلمة الفقه أي القانون كما يقول. فهو يرى أنّ الاجتهاد هو الوسيلة لأجل إنشاء القانون الفقهي الذي يصبغ الشرعية على الأفعال البشرية، ويزيد تأكيدًا على هذا المعنى بقوله: "ينبغي التركيز على ذلك المزعم المفرط والغرور المتبجّح الذي يدعيه الفقهاء بأنّهم قادرون على التماسّ المباشر بكلام الله وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا وتوضيحها وبلورتها في القانون الديني ومن ثمّ تثبيت القانون الإلهي أو المؤلّه الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبديًا بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله"[3] فأركون يرى من خلال كلامه عدم إمكانية فهم المقصد من كلام الله وجعله قانونًا يخضع له الناس، ويرى أنّ هذا زعمٌ مفرط ومغرور.

---

(1) أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) المصدر نفسه، ص15–16.

لقد شنّ هجومًا قويًا على الفقهاء الذين يتّهمهم بتحريف القرآن واستبعاد قراءات صحيحة، فعند حديثه عن قوله تعالى (ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ)[1] يرى أنّ الأصل أن يكون الفعل "يورِث" وليس "يورَث" وذلك بدعوى "أنّها القراءة الطبيعية المناسبة.... للذوق العربيّ السليم والملكة اللغوية... أمّا القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبةٌ جدًا وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي"[2] متّهمًا الطبريّ "بمحاولته المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة الكلالة دون معنى، أي العجز عن تحديد معناه"[3] ما سبب ذلك بنظر أركون ؟ "يبدو أنّ مكانة الكلالة تحدث وضعًا جديدا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي القديم "لذا" فإنّ التفسير التقليدي... لا يتردد في تفسير الكلالة ضمن المعنى الذي تتطلّبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم واستراتيجيات القوة والضبط الخاصة بمراقبة سير الأرزاق في المجتمع"[4].

وعلى الرغم من أنّ الطبري قد بيّن معنى الآية لا كما يدّعي أركون حيث قال: "فقد أنبأت هذه الأخبار عن صحة ما قلنا في معنى "الكلالة"، وأنها ورثة الميت دون الميت ممن عدا والده وولده "[5]، وقال في موضعٍ آخر "وقد بينا معنى: "الكلالة" فيما مضى بالشواهد الدالة على صحته، وقد ذكرنا اختلاف المختلفين فيه، فأغنى ذلك عن إعادته، وبيّنا أن "الكلالة" عندنا: ما عدا الولد والوالد"[6]. رغم هذا إلّا أنّه مصرٌ في اتّهام الطبريّ في تفسيره وخضوعه للمزاج العام والسلطة الاجتماعية والسياسية. يقول: "فالفقهاء قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل "علم للتوريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية –الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكل مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها"[7]. ما الأداة التي استخدمها الفقهاء لهذا التلاعب –التلاعب بشكلٍ عام وليس خاصًا في آية الكلالة–؟ "الأداة تتمثّل بمبدأ الناسخ

---

(1) (سورة النساء: 12)

(2) أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص52.

(4) المصدر نفسه، ص53.

(5) الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، الرسالة، 2000م، 61/8.

(6) المصدر نفسه، 430/9.

(7) أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص67.

والمنسوخ... والذي يعني استبدال نص لاحق بنصٍ سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل"[1]. وهكذا، فإنّ أركون يرى أنّ هنالك نصوص متناقضة في القرآن دفعت الفقهاء لانتاج ما يسمّى بالناسخ والمنسوخ، رغم أنّ مبحث النسخ مبحثٌ أصولي قامت الأدلة الشرعية على وجوده وليس هو من كيس الفقهاء وعقولهم.

إنّه يتعامل مع الاجتهاد الأصولي على أنّه احتكارٌ يقوم به الفقهاء من أجل اصباغ الشرعية على أفعال البشر لأجل إيجاد قانون فقهي يزعم الفقهاء أنّه مقصود كلام الله ومقاصده، هذه العملية التي يرافقها انحرافات أيدولجية وإكراهات اجتماعية وسياسة بحيث تجعل الفقهاء "متلاعبين" بآيات الله ويلجؤون في تلاعبهم هذا إلى أدوات كالناسخ والمنسوخ وغيرها، ولئن كان مبحث الاجتهاد آخر المباحث وجودًا في كتب أصول الفقه لما يحتاج من يمارسه إلى ذخيرة علمية معرفية مثل معرفة المجتهد بمصادر التشريع ومنهجية فهم النصّ، فإنّ أركون لا يتجاوز كلامه في الاجتهاد أن يجعله خاضعًا لاكرهات معينة وانحرافات أيديولوجية لا غير، يظهر هنا خلفية أركون الفوكوية[2] التي لا ترى في المعرفة إلّا نتاجًا للسلطة بغض النظر عن نوعية تلك السلطة، فهو لا يرى حقيقةً مطلقة، إنّما كل شيء صُدّر على أنّه حقيقة ما هو إلّا صراع فرق متناحرة[3].

أمّا موقفه من مصادر التشريع التي يقوم عليها الاجتهاد الأصولي فإنّي سأتناولها في المبحث التالي كاشفًا عن موقفه من الله المشرّع لكل تلك المصادر، وموقفه من القرآن والسنة.

المطلب الثاني: مفهوم الإله عند أركون

قبل الحديث عن موقفه من القرآن (كلام الله المنزّل على محمّد ﷺ) لا بدّ من الحديث عن موقفه من قضية "وجود الله وطبيعته" فعلى الرغم من أنّه يعبّر في نصوصه بما يُفهم اعتقاده أنّ هنالك

(1) أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص68-69.

(2) فوكوية: نسبةً إلى ميشيل فوكو، وهو فيلسوف فرنسي يعتبر أحد أهم فلاسفة القرن العشرين، يعد أهم فلاسفة ما بعد الحداثة، عرف بفلسفته التي ترجع المعرفة والظواهر بشكل عام إلى السلطة.

(3) انظر: مقال (سمرين، يوسف، **القراءة العلمانية للتاريخ الاسلامي**، مركز دلائل، الرابط: shorturl.at/druC0)

ذات لها تحققّ موضوعيّ لله عزّ زجل، فإنّ كثيرًا من نصوصه تظهر تناقضًا جليًا في نظرته لله. فمثلًا يقول "لنسمّ هذا القرآن إذن بالخطاب النبويّ أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية "أي ضمير المتكلّم الذي ألّف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماويّ ثم الناقل (أي النبيّ) ثمّ (الناس)"[1]، لكن هنالك نصوصٌ كثيرة تجعل مقاربة أركون لوجود الله مقاربة سيسيولجية من انتاج أذهان البشر.

يقول أركون ما نصّه: "إنّ المنهجية الجينيالوجية (أي الأصولية، النشوئية) تدفع بنا إلى طرح السؤال التالي: كيف ولدت فكر الإيمان بالله لأول مرّة؟ ينبغي أن نعود هنا إلى كتاب العالم الفرنسي جان بوتيرو: ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظورًا إليه من وجهة نظر المؤرخ، وليس من وجهة نظر المؤمن التقليدي...يبيّن المؤلف عن طريق الأبحاث التاريخيّة والأركيولجية[2] المحسوسة كيف انتقلت البشريّة من مرحلة الشرك وتعددّ الآلهة إلى مرحة الإيمان بالله الواحد الأحد"[3] ويضيف قائلًا "ينبغي أن نطبّق المنهجية الجنيالوجية على النطاق اللغوي والفكري العربي لكي نعرف كيف تشكّلت فكرة الإله الواحد فيه لأول مرّة"[4]. إذن فهو يرى أنّ الله مجرّد فكرة ذهنية يخترعها المجتمع إنّها تطوّر من آلهة متعدّدة إلى إله واحد، وهذا ما قاله فيلسوف علم الاجتماع أوجست كونت[5] في نظرته عن تطور فكرة الإله وصولًا إلى استبعاده. وفي موضعٍ آخر يقول أركون: "على العكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي متعال وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغوط التاريخية وتأثيرها أقصد أنّه خاضع للتحوّل والتغيّر بتغيّر العصور والأزمنة"[6]، ويتحدّث بصراحة بالغة "ينبغي أن نعلم أنّ الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي وبالآلهة الناشطة والمهيمنة أو بالإله الواحد الحيّ ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة

(1) منقول بتصرّف (أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص30).

(2) أي الحفرية.

(3) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص280.

(4) المصدر نفسه، ص281.

(5) الشهري، عبد الله، **ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014م، ص36.

(6) أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص102.

جميعها بالمتخيّل... أقول إنّ ذلك كلّه هو أيضًا من صنع البشر، فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت"[1].

فوجود الإله عنده ملازم لوجود البشر، فلو أنّ البشر غير موجودين لما كان هنالك إله، فالله عنده ليس له ذاتٌ موضوعيّة متحقّقه، ومن هنا يمكن تفهّم ثناءه على كتب المستشرقين التي تفسّر الوحي على أنّه حالة نفسية مرضية أو شعور يكتنف النبي، فكيف سيوحي من ليس له وجودٌ موضوعي لبشر؟!. بل يجعل النبي وصحابته قد بلوروا مفهومًا جديدًا للإله كردّة فعلٍ على تصوّر اليهود والنصارى له، يقول" نلاحظ أن الجماعة الجديدة الطالعة قد بلورت مفهوم الله من جديد ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قبل أهل الكتاب"[2]. إنّ تصوّر الإله عنده خاضع للمماحكات وردّات الفعل وتسفيه الآخر، وليس مفهومًا أخبر الله به عن نفسه لرسوله الخاتم عليه السلام.

هذا التصوّر الذهني المثالي –نسبةً للفلسفة المثالية– عن الإله كان يراه ابن تيميّة لازمًا لتعطيل الأسماء والصفات "فلا يثبتون إلّا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنّما يرجع إلى وجود الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان"[3] "والمقصود هنا أنّ المطلق بشرط الإطلاق عن القيود الثبوتية والعدمية لا وجود له إلّا في الذهن"[4] هذا التصور عن الإله الذي كان يحذّر منه ابن تيميّة، فالله عند اطّراد مقالات الفلاسفة والمتكلّمين لن يكون له وجودٌ موضوعي، لذا تجد أن ابن تيمية كان مطّردًا في فلسفته التي كانت تنفي وجود شيء لا يقبل الحس، كانت نظريته تلك تؤسس لفلسفة إسلاميّة عالجت قضايا نراها تتحرّك في الفلسفة الغربية الحديثة ومن تبعهم من الحداثيين العرب، إنّه كان ينتصر للواقع والحس على حساب الفلسفة المثالية التي ستكون آخر نتائجها المنطقية الإلحاد وإنكار الخالق[5].

---

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص133.

(2) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص101.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الرسالة التدمرية**، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط4، 1408هـ، ص11.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، 1406هـ، 1/298-299.

(5) انظر: سمرين، يوسف: **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، مركز الفكر الغربي، السعودية، 2020م، ص235.

المطلب الثالث: موقف أركون من مصادر التشريع (القرآن والسنّة)

- **موقف أركون من القرآن**

1. موقف أركون من جمع القرآن وحفظه

أمّا موقف أركون من جمع القرآن فإنّه يصرّح أنّه " أثناء الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء أو تحوّر أشياء، أو تُضاف بعض الأشياء، لأنّ كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشريّة وهي ليست معصومة إلّا في نظر المؤمنين التقليديين الذي يصدّقون كل شيئ"[1] والقرآن كان تدوينه حسب قوله " ضمن ظروف تاريخية لم توضّح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب، ثمّ رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين"[2]، وكان ذلك في "مناخ سياسي شديد الهيجان"[3] ويضيف: "وهكذا تشكّلت النصوص الكبرى: التوراة والاناجيل والمصحف، قلت المصحف ولم أقل القرآن لأنّه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا... وقد كُرّست تلك النصوص طبقًا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية ثم رسخت على هيئة مدونات نصية رسمية مغلقة، قلت رسمية لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السيادات المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة، وقلتُ مغلقة لأنّه لم يعد مسموحًا لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف أي كلمة، أو يعدّل في المصحف أيّ قراءة معترف بأنّها صحيحة"[4].

موقفه هذا قاده إلى التشكيك بالقرآن وصحّته حيث يرى أنّ كلّ الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن قد تعرضت لتدميرٍ منتظم في سبيل الحفاظ على النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسميّة[5]. فقد حصل للقرآن عمليات "الانتقاء والاصطفاء والحذف والاختيار"[6].

---

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص232.

(2) أركون، **الفكر الأصولي و استحالة التأصيل**، ص41.

(3) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص86.

(4) المصدر نفسه، ص81.

(5) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص45.

(6) المصدر نفسه، ص75.

وهكذا فإنّ موقف أركون من القرآن يتلخّص في كونه نصًا مغلقًا فرض ككتابٍ مقدّس من قبل السلطة الرسمية في ظروف سياسية وسط عمليات حذفٍ واصفطاء. لذا يرى أنّه من "المهام العاجلة التي تتطلبها أي مراجع نقدية للنص القرآني، أي نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن، هذا يتطلّب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواءً كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنّب كل حذف تيولوجي لطرفٍ ضد آخر"[1].

إنّ فلسفة فوكو لا تكاد تغيب إذن عن تعامل أركون مع أيّ قضية دينية، فكلّ شيء معرفيّ يتحرّك في التاريخ لا يحرّكه إلّا دافع السلطة والسلطة فقط، فهو يسحب هذه الفلسفة في تعامله معه تدوين وجمع القرآن مشكّكًا في عدالة الصحابة والطريقة التي تمّ فيها الجمع، حيث يتّهم الصحابة بأنّهم رسّخوا نسخةً من القرآن على حساب نسخٍ أخرى، ويرى أنّ كل فرقة عقدية أوجدت نسخةَ خاصة بها سنية وشيعية وخارجية.

2. تاريخية القرآن

لقد كانت مسألة التاريخية وخصوصًا تاريخية القرآن أكثر الأفكار ترددًا وانتشارًا في كتابات أركون، ذلك المفهوم الذي نشأ وترعرع في أوروبا وكان جسر العبور نحو الحداثة، فإنّ التاريخية نزعت التعالي والقداسة عن أيّ نصٍ أو فكرة سواء كانت فلسفية أو دينية وترى التاريخية أن كل شيء نتاج الواقع ومتولّد عنه، وهذا يستلزم أنّ تغيّر الواقع يعني تغيّر الحقائق على مرور الأزمنة فليس هنالك حقٌ مطلق ولا شيء قابل للثبات[2].

إنّ القرآن بنظره نصٌ تاريخي، فالتاريخية" إنّما هي شيء يخصّ الشرط منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوّره أو نموّه عبر التاريخ ثمّ المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"[3]. بل يجعل التاريخية من اللامفكر فيه "إنّ التاريخية أصبحت اللامفكر

---

(1) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص290.

(2) القرني، محمد بن حجر: **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، البيان مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1434هـ، ص85-94.

(3) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص48.

فيه الأعظم بالنسبة للفكر الاسلامي... هذا اللامفكر فيه متولد عن الدعم السياسي للإسلام الأرثوذكسي في جميع نسخه السنية والشيعية والخارجية"[1]. فعند حديثه عن سورة التوبة وتعاملها مع فئات المجتمع المدني والمؤمنين، فإنّه يرى أنّ هذه النصوص تعالج تلك الفترة فقط ولا يصحّ أن تصبح متعالية عنها، هذا على الرغم أنّه يقرّ بأنّ " الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صبغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية"[2]، يعقّب هاشم صالح: "الأحداث التي تتحدّث عنها سورة التوبة...أحادث تاريخية أرضية حصلت بالفعل ولكن بعد أن خلع عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي ورفعها من المستوى الأرضي إلى المستوى الفوقي عن طريق ربطها بإرادة الله ومشيئته أصبحت مقدّسة وهكذا فقدت طابعها الأرضي... ولم نعد نبصر تاريخيتها"[3].

لقد أبدى أركون احتفاءً شديدًا بقول المعتزلة في خلق القرآن لما يشكّله القول في خلق القرآن من لوازم يمكن ركوبها للوصول إلى القول بالتاريخيّة وتطبيق مناهج النقد التاريخي على القرآن. فهو يرى أنّ الجماعات الثورية الإسلامية ترتكز "على ديمومة النموذج القرآني وفعاليته على الأقل من الناحية التعبوية والتجيشية، ويعزو مناضلو اليوم من المؤمنين هذه الديمومة للصفة الإلهية للنموذج هذه الصفة الكونية التي لا يمكن تجوزها"[4]. لكن "يمكننا اليوم أن نفتتح مناقشة بهذا الخصوص عن طريقة استعادة نظرية المعتزلة بخصوص خلق القرآن"[5]. بل يجعل رواية القول بعدم خلق القرآن (رواية الحنابلة) مأساة أصابت المسلمين وهو يرى أنّ أطروحة المعتزلة قد طمست وأنّه ينبغي الحفر عليها ونذكّر الناس بها من أجل أن يفتح ثغرةً في الجدار المسدود للتاريخ[6]، حيث يقول: "لقد بتر المسلمون أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعًا باتًا نظرية المعتزلة عن القرآن المخلوق"[7].

---

(1) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص48.

(2) المصدر نفسه، ص50.

(3) المصدر نفسه، ص50.

(4) أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص106.

(5) المصدر نفسه، ص106.

(6) انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص278.

(7) المصدر نفسه، ص279.

ويصرّح أن مواجهة الأصولين الذين يقولون بعدم مخلوقية القرآن يجب أن تكون من الوسط التراثي الإسلامي وليس من الوسط الغربيّ لكي يأخذ شرعيةً على هذا النقد "لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفيّة الغربية يمكنك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي ذاته هذا الشقّ الذي بُتر وحذف منذ أكثر من عشرة قرون بحدّ السيف"[1].

يقول هاشم صالح عن آثار القول بعدم خلق القرآن: "فإنّه لم يعد ممكنًا أن نرى القرآن في ماديته اللغوية البحتة كأيّ نصٍ مُشكّل من حروف وكلمات وتراكيب لغوية وتقديم وتأخير وألفاظ حرفية وألفاظ مجازية.... إلخ. لا، بل أصبح القرآن نصًا لا كالنصوص على الرغم من أنّه مكتوب بلغة بشريّة، بهذا المعنى فإنّ نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية أو مسلّمة لاهوتية مفروضة فرضًا على الوعي، وليست نظرية في النقد الأدبي"[2].

إنّ تطبيق المنهج التفكيكي –سأتعرّض له في فصل لاحق– وادعاء التاريخية في نصوص الشريعة، سيلقي بظلاله على مناحي الحياة، بما فيها الجانب السياسي والقضائي، "إننا على سبيل المثال عندما نتعرض لمسألة الإرث في القرآن ونحاول أن نطبّق عليها المنهج التفكيكي، فإنّ الأمر سيجرنا إلى الادعاء بأنّ هنالك خلفية تاريخية واجتماعيّة جعلت الإسلام يقدّم هذا الحكم الذي يجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل من الإرث، وهي أنّ المجتمع الجاهليّ كان مجتمعًا قبليًا وكان توريث المرأة ينتج تهديدًا لسيادة قبيلتها في صورة زواجها خارج القبيلة، لأنّ هذا الزوج الأجنبي سيصبح له مركز قوة داخل قبيلة زوجته لو كانت المرأة ترث مثل الرجل"[3].

إذن فمسألة الميراث مسألة تاريخية بحتة تتعلّق بزمنٍ معين، إن التاريخية "الحداثية" تتعامل مع النصوص على هذا المنوال تمامًا، بل أصبح صوت الحداثيين ضاغطًا على الحكومات لتعديل القوانين والدساتير المتعلّقة في الميراث، خصوصًا في بلاد المغرب الإسلامي، فأغلب منظري الفكري الحداثي لهم سطوة معرفية في جامعات المغرب الإسلاميّ ولهم تلاميذ كثر في تلك البلاد

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص279.

(2) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص62.

(3) شعيب، قاسم، **تحرير العقل الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص36.

يتبنّوون آراءهم وينسجون أفكارهم على منوالها، سواء كان وجودهم في الجانب الأكاديمي أو السياسي والقانونيّ.

3. التاريخيّة بين الحقّ والباطل

إنّ التاريخية، مصطلح مجمل يحتاج إلى تفكيك، فإنّ كان القصد منها ما يقصده الحداثيون من حصرٍ للقرآن والسنّة في تاريخها الأول الذي تجسّدت فيه فهو قولٌ باطل، لكنّ النسخ في الواقع في القرآن يظهر أنّ هنالك نصوصًا كانت تاريخيّة، هذا عدا عن أسباب النزول لبعض الآيات الخاصة بواقعة معيّنة لا يمكن تعميمها، أمّا السنّة فإنّ كثيرًا من أفعال النبيّ ﷺ تندرج تحت العادات، وبعض أقواله عليه السلام، كانت أقوالًا متعلّقة بصفته البشرية أو بصفته إمامًا للجيش أو قاضيًا.. إلخ، ومثل ذلك ما حصل في تأبير النخل، وغزوة بدر عندما سأله الحباب بن المنذر أهو منزلٌ أنزلك الله أم الحرب والمكيدة؟ فأخبره أنّه الحرب والمكيدة، ومثله اقتراحه على زعيمي الأنصار أن يعطيا ثلث ثمار المدينة لليهود لكي يخفف عنهم، "فَقَالَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْرًا نُحِبُّهُ فَنَصْنَعُهُ، أَمْ شَيْئًا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ، لَا بُدَّ لَنَا مِنْ الْعَمَلِ بِهِ، أَمْ شَيْئًا تَصْنَعُهُ لَنَا؟ قَالَ: بَلْ شَيْءٌ أَصْنَعُهُ لَكُمْ، وَاَللَّهِ مَا أَصْنَعُ ذَلِكَ إلَّا لِأَنَّنِي رَأَيْتُ الْعَرَبَ قَدْ رَمَتْكُمْ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ، وَكَالَبُوكُمْ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَكْسِرَ عَنْكُمْ مِنْ شَوْكَتِهِمْ إلَى أَمْرٍ مَا، فَقَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ كُنَّا نَحْنُ وَهَؤُلَاءِ الْقَوْمُ عَلَى الشِّرْكِ بِاللَّهِ وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، لَا نَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا نَعْرِفُهُ، وَهُمْ لَا يَطْمَعُونَ أَنْ يَأْكُلُوا مِنْهَا تَمْرَةً إلَّا قِرًى أَوْ بَيْعًا، أَفَحِينَ أَكْرَمَنَا اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ وَهَدَانَا لَهُ وَأَعَزَّنَا بِكَ وَبِهِ، نُعْطِيهِمْ أَمْوَالَنَا!"[1] فيظهر من هذه القصة وقصة الحباب بن منذر أنّ الصحابة –رضي الله عنهم– كانوا مستحضرين في أذهانهم أنّ بعض أقوال وأفعال النبي ليست تشريعية ملزمة، وهذه المسألة –أعني التفريق بين السنة التشريعية وغير التشريعية– تمّ تناولها في كتب الأصول خصوصًا من قبل القرافي في كتابه

(1) ابن هاشم، عبد الملك، **سيرة ابن هاشم**، ت: مصطفى السقا والأبياري والشلبي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1955م، 223/2.

االفروق، وهي مسألة دقيقة متروكٌ أمرها وتحقيق مناط التشريع في الحديث النبويّ إلى العلماء المحقّقين وليس لكلّ أحدٍ يقول فيها برأيه[1].

هذا فضلًا على أنّ بعض الفتاوى الفقهيّة كانت متكيّفة مع ظرفٍ تاريخي يختلف من عصرٍ إلى آخر، فالفتوى تختلف حسب الواقع ومتغيّراته، فالحكم الشرعيّ يدخل في تشكيله العديد من المدخلات كفهم الواقع وتصوّره والنظر المقاصدي والمصلحة والمفسدة والتأثر أحيانًا ببعض الخلفيات الثقافية والفكرية للفقيه.

لقد وجد بعض الحداثيين ضالّتهم في هذا الشأن في بعض ما يذكره العلماء من قواعد تتعلّق بالاجتهاد والافتاء، من ذلك احتفاؤهم بقاعدة "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان" وهي قاعدة كان هدف العلماء من قولها بيان صلاحية الشريعة وعدم حصرها في زمان ومكان معيّن خلاف ما قد يُظنّ منها، فالحكم الشرعيّ من حيث الأصل ثابت لكن تنزيله للواقع يحتاج إلى تحقق مناطات وأوصاف معيّنة. " فمثلًا رخصت الشريعة للمسافر بجملة من الرخص كقصر الصلاة والفطر في رمضان، والسفر على الراجح ليس له معنى ثابت مستقر ينضبط به كزمان أو مسافة وإنما مرد تحديده إلى العرف، فما يكون سفرا في زمن قد لا يكون سفرا في زمن آخر التغير الأعراف وتجدد الأحوال، فإذا تدبرت في هذا المثال وجدت الحكم الشرعي –وهو الترخيص للمسافر بالقصر والفطر– هو هو لم يتغير، فكل من كان متصفا بوصف السفر جاز له الترخص بهذه الرخص، إذ الشارع علق الرخصة بهذا الوصف وهو السفر، فإذا تحقق وجوده عرفا فمناط الحكم قائم في الواقع فتتنزل الرخصة"[2].

إذن، فالمقولات العقديّة القديمة ما زالت تتحرّك وتشكّل رافدًا للعديد من الأفكار، وما زال ينظر إليه العديد من الحديثين على أنّها السبيل لاختراق الوعي والعقل الإسلاميّ، بغض النظر عن الدوافع التاريخية لتلك الأفكار ونفي أصحابها الأوائل لإلزاماتها، فعلى الرغم من أنّ المعتزلة تقول بخلق

(1) هنالك تناول مختصر لهذه المسألة يصورها بشكلٍ جيد ينظر: الجبير، هاني، **فقه الطب النبوي**، مركز نماء للدراسات والأبحاث، بيروت، 2016م، ص 29 وما بعدها.

(2) العجيري، عبد الله، والعجلان، فهد، **زخرف القول (معالجة لأبرز المقولات المؤسسة للانحراف الفكري المعاصر)**، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط4، 2019م، ص139.

القرآن، لكنّها لا تنفي التعالي والتقديس عنه، ولا ترى تاريخيته المحصورة بزمان ومكان معيّن، إنّما دافعهم كان تنزيه الله عن قيام الحوادث، لكي يستقيم لهم القانون الأرسطي "كلّ حادث مخلوق"، لكنّ أئمة السلف قد تنبّهوا لخطورة هذا القول ولوازمه الكفريّة، بل صرّحوا بكفر من يقول بخلق القرآن[1] والمسألة ذات ذيل طويل يرجع إليها في مظانّها في كتب الاعتقاد.

من هنا يظهر أنّ قول الأوائل في هذه المسألة يختلف عن قول الحداثيين الذي تعاملوا مع هذه المقالات على أنّها مطيّة لا غير. "فالفرق قائم بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين من أعمل مناهج النقد الغربي في نصوص الكتاب من علمانيين وماركسيين كنص غير إلهي مستفيدين من القول بخلق القرآن عند أولئك من جهة أخرى، لكونهم التزموا هذه اللوازم الفاسدة وصرّحوا بذلك في كلامهم، بل تبني القول بخلق القرآن ابتداءً على النحو الذي ساروا عليه في نقد نصوص الوحي، كان المدخل لهم في إبطال أحكام الشريعة وادعاء عدم صلاحيتها"[2].

بعد هذا العرض لموقف أركون من القرآن، فإنّ مركزية القرآن واعتباره مصدرًا من مصادر التشريع التي توجد عند الأصوليين لا توجد عنده، فالأصوليون والفقهاء يتعاملون مع القرآن على أنّه نصٌ مقدّس متعالٍ وأنّ نصوصه متجاوزة الوقائعَ التاريخية التي ارتبطت بها، أمّا أركون فإنّه لا يرى فيه غير نصٍ مشروط بظروف تاريخية معيّنة.

هذا مع الملاحظة أن الأفكار العقدية القديمة لا تندثر بل تجد من يوظفها ولو بعد قرون من الزمن، هذا الأمر يستدعي التأكيد على أهميّة الدرس العقديّ، وتناوله دراسةً وتمحيصًا، دون لغة التبخيس التي تقلل من أهمية هذا المبحث ولا ترى فيه إلّا مبحثًا عفى عليه الزمن ولا يزيد إلّا في تفريق الأمة، إذ أن كثيرًا من الآراء والأفكار العصرية لا يمكن معالجتها إلّا بالرجوع إلى ذلك التراث العقديّ، وهو تراثٌ زاخر بمقولات قادرة على معالجة تلك القضايا الفكرية.

- **موقف أركون من السنّة**

(1) انظر، ابن بطّة، **الإبانة الكبرى لابن بطّة**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الراية، الرياض، 32/6.

(2) الحنيني، ناصر، **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، العدد الاول، ربيع الاول، 1431هـ، صادرة عن مركز تأصيل لدراسات والأبحاث، ص53.

لقد رآى أركون أن شخصيّة النبي محمّد ﷺ قد تعرّضت لعمليات تحوير وتضخيم أسطوري من خلال كتب السيرة حيث يقول: "اللحظة النبويّة.... تجسدت في شخصٍ بشري يدعى محمّد تحوّل هو الآخر أيضًا وبشكل تدريجي إلى شخصية رمزية مثالية فوق تاريخية عن طريقة عمليات التحوير والتضخيم الاسطوري الذي قامت به السيرة النبويّة لابن اسحق وابن هاشم"[1] أيّ كل ما ينسب للنبي ﷺ من أحداث السير ما هو إلّا عملية تضخيم اسطوريّة، هدفها الإعلاء من مكانة النبي ﷺ وجعله بأفعاله وأقواله شخصية فوق تاريخيّة، أي جعله مصدرًا من مصادر التشريع، وبهذا يؤسس أركون لتاريخية كلّ شيء في كتاباته.

أمّا موقفه من السنة فلا يخرج عن جعل أحاديثها بيد السلطة الحاكمة تثبت ما تشاء من أحاديث وتمحو ما تشاء وتخترع ما تشاء ف "مجموعات الحديث الكبرى المعتبرة صحةً لم تكتب إلّا في القرن الثالث هجري، وإذن فقد كتبت بعد موت النبيّ بزمن طويل، ولهذا السبب نفهم كيف أن جمع هذه المجموعات وكتابتها قد ولّد خلافات ومناقشات لم تتجاوزها حتى الآن الطوائف الإسلامية الثلاثة (السنية، الشيعية، الخارجية)"[2]. ويرى أنّ سبب الإختلاف الصريح بين مجموعات الحديث "يعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه. ومن المعروف أنّ هذا الحديث كان يشرط مشروعية السلطة ويتحكّم بها"[3]. فالحديث النبويّ –كما يقول– هضم وتمثّل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية[4] إنّها حكايات أسطورية كما يقول[5].

وعلى الرغم من أنّ الأحاديث قد مرّت بعمليات نقدٍ شديدة سندًا ومتنًا وأقيم لأجل التمييز بين الصحيح والضعيف منها علم الحديث، غير أنّه يرى أنّ هذا الوضع المتعلّق بالأحاديث قد "رُسّخ وخُلعت عليه أسدال التقديس من قبل عشرة قرون من الاجترار المدرسي السكولاستيكي والنزعة

(1) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص78.

(2) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص101.

(3) المصدر نفسه، ص102.

(4) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص20.

(5) انظر: أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص97.

التقوية المتفانية لكل طائفة[1]. إنّه يتّهم ابن حجر العسقلاني بصناعة صور مثالية عن الصحابة خلاف الحقيقة ليخلع عليهم العدالة داعيًا إلى عدم الاكتفاء بهذا المفهوم[2].

إنّه لا يرى أيّ أهميّة ولا اعتبار لتلك المجهودات العظيمة التي قام بها علماء المسلمين والتي اعتبرت مفخرة لهم وفتحًا علميا لم يسبقهم إليه أحد. يقول الباحث في التاريخ أسد رستم[3] بعد اطّلاعه على طريقة كتابة رسالة للقاضي عياض في مصطلح الحديث "والواقع أنّه ليس بإمكان أكابر رجال التاريخ اليوم أن كتبوا أحسن منها في بعض نواحيها وذلك على الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنّ ما جاء فيها من مظاهر الدقة والتفكير والاستنتاج تحت عنوان تحري الرواية والمجيء باللفظ يضاهي ما ورد في الموضوع نفسه من كتب الفرنجة في أوروبا وأمريكيا"[4] بل يرى أنّ علم المناهج البحثية في أوروبا يكسوه ثوبٌ عربي، فيقول: "الواقع أنّ الميثودولوجية[5] الغربية التي تظهر اليوم لأوّل مرة بثوبٍ عربي، ليست غريبة عن علم مصطلح الحديث بل تمت إليه بصلة قوية. فالتاريخ دراية أولا ثم رواية، كما أنّ الحديث دراية ورواية، وبعض القواعد التي وضعها الأئمة منذ قرون عديدة للتوصل إلى الحقيقة في الحديث تتّفق في جوهرها وبعض الأنظمة التي أقرّها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم المثودولجية، ولو أنّ مؤرخي أوروبا في العصور الخديثة اطلعوا على مصنفات الأئمة المجددثين، لما تأخروا في تأسيس علم المثودولوجية حتّى أواخر القرن الماضي"[6].

لقد قام علم الحديث على منهجيّة دقيقة جدًا لأجل فرز الصحيح من الضعيف ممّا ينسب إلى النبي ﷺ، سواء كان ذلك على مستوى السند أو المتن، وأقاموا علمًا خاصًا يتعلّق برجال الأحاديث

---

(1) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص103.

(2) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص17.

(3) مؤرخٌ لبناني (1897م–19654م)، يُعد من رواد عِلم التوثيق في المشرق العربي، ومن واضعي المنهجية العلمية في كتابة التاريخ باللغة العربية، وحسب المصادر فهو أول من حصل على لقب «دكتور في التاريخ» في الوطن العربي من جامعة شيكاغو. انظر ويكبيديا.

(4) رستم، أسد، **مصطلح التاريخ**، دار القلم، بيروت، ص7.

(5) الميثودولوجيا: العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة، ويقصد هنا مناهج البحث التاريخيّة.

(6) المصدر نفسه، ص7–8.

هو علم الجرح والتعديل وما يلحقه من كتب التراجم. فالحديث لا بدّ أن يمر بمراحل عديدة ابتداءً من التأكد من اتّصاله وضبط رجاله وعدالتهم وانتهاءً بخلوه من العلّة الخفية القادحة. فدعوى أنّ هذه الأحاديث وضعت لأجل طائفة أو تماشيًا مع رغبة السلطة تصادم حقيقة علم الحديث ويهدر جهود الآلاف من العلماء بجرّة قلم.

أمّا موقفه من السنة كمصدر ثانٍ من مصادر التشريع، فإنّه يرى أنّ السنة (الحديث) قد أضيف لاحقًا كمصدر من مصادر التشريعي مع الإمام الشافعي الذي " فرض الحديث النبوي، وللمرة الأولى، بصفته المصدر الأساسي الثاني للتشريع بعد القرآن"[1]. يقول هاشم صالح "هذا يعني أن الحديث النبوي لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن، ولكنه رفع إلى مرتبته في زمن الشافعي، وهذا يجهله المسلمون عمومًا، فيعتقدون أنّه كان يحظى بهذه المكانة منذ البداية"[2].

إنّ أركون الذي لا يرى في القرآن نفسه خاصية التعالي والإطلاقية بل رآه مقيّدا بإطاره التاريخي، لم يكن ليخالف نظريته هذه في السنّة والحديث النبوي الذي يرى أنّه صنع وكتب على أعين السلطة وكان مختلفًا باختلاف الفرق الدينية، دون ترجيحٍ منه بصوابيّة مدونة حديثية على أخرى، إنّ مجرد وجود أطراف عدّة تدعي الحق والصواب كان كفيلًا عند أركون ليشكّك بكلّ الأطراف ويشكك في الوصول إلى الحق نفسه. فالسنّة عنده مشكّكٌ فيها هذا فضلًا على أنّها لا تحمل أي تعالٍ عن التاريخ الذي قيلت فيه، فلا يمكن جعلها مصدرًا من مصادر التشريع التي يعتمد عليها المجتهد بل تمّ إعطاؤها تلك المكانة مع الشافعي في كتابه الرسالة، متجاهلًا الآيات القرآنية الآمرة بإطاعة الرسول، والروايات التاريخية التي تظهر اعتمادية السنة عند الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ في إعطاء الحكم الشرعي للمسائل المستجدّة في زمانهم.

المطلب الرابع: البديل عن الاجتهاد عند اركون

(1) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص102.

(2) أركون، **الفكر الاصولي واستحالة التأصيل**، ص68-69.

إنّ عملية الاجتهاد في الدرس الأصولي، عمليّةٌ منظّمة منهجيّة، ومحاطةٌ بسورٍ من الشروط العلمية والشخصيّة التي لا بدّ أن تتوفر في المجتهد، ممّا يجعل أبواب العبث موصدةً أمام أيّ قولٍ شاذّ يطمع أن يأخذ الشرعية الدينية. فهنالك مصادر للتشريع متّفق عليها بين الأئمة وهنالك منهجية في طريقة فهم النصّ على الوجه الذي أراده الله، هذه طبيعة الاجتهاد عند الأصوليين فما البديل عن هذا الاجتهاد عند محمّد أركون؟.

1. القراءة المفتوحة للنصّ

يعتبر أركون مفكّرًا تابعًا لفلسفة ما بعد الحداثة وهي الفلسفة القائمة على غياب المركز والثابت في كلّ شيء. ولقد كان منهجه في قراءة النصّ وفهمه تابعًا للفسفة التفكيكية والتي يعتبر جاك داريدا أحد أهم منظّريها فهو "فيلسوف من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه"[(1)]، وهي الفلسفة التي ترى أن "وظيفة الفيلسوف التفكيكيّ هو تفكيك وتقويض أي مركزٍ ثابت سواءً أكان مركزًا فلسفيًا وجوديًا أم مركزًا منطقيًا مثل المعنى"[(2)]. لقد كانت الفلسفة التفكيكفة تؤسس لفتح النصّ أو القراءة المفتوحة للنصوص، بحيث لا يكون هنالك أيّ معنىً ثابت للنص "فالهدف المنطقي لفلسفة التفكيك هو فتح النص، ولا يتم هذا إلّا بزعزعة استقرار المعاني وثباتها وتحويلها من مرحلة التجلط والتخثر –كما يعبرون عنه– إلى مرحلة السيولة والسيلان"[(3)].

لقد دعا إلى القراءة المفتوحة للنصّ ورأى أنّ هذه القراءة محرّرة في آن معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية. إنّ القراءة التي يحلم بها " هي قراءة حرّة إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتجاهات. إنّها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصوّرات"[(4)]، هذه الفوضى في القراءة التي يعترف بفوضويتها، رادًا الأمر إلى "فوضى القرآن" إذ يقول عنه أنّه

---

(1) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص250.

(2) الدعجاني، عبد الله، **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، العدد الاول، ربيع الاول، 1431هـ، صادرة عن مركز تأصيل لدراسات والأبحاث، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص144.

(4) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص76.

"كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه ولكنّها الفوضى التي تحبّذ الحريّة المتشرّدة في كل الاتجاهات "[1].

إذن فالقرآن كتابٌ فوضي بنظره، هذه الفوضى تستدعي أن يقرأ بفوضويّة أيضًا ويحقّ لكلّ أحدٍ أن يقرأه حتّى لو كان غير مسلم، يحقّ للجميع أن يقول رأيه في معنى آياته، دون شروط أو منهجيّة، فالمنهجيّة عنده مرفوضة إنّما التشرّد والتسكّع في القراءة هو المطلوب، وإن كان من منهجية يطبّقها، فإنّ تلك "المنهجيات التي أطبّقها على التراث العربي والإسلاميّ هي المنهجيات نفسها التي يطبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحيّ أو الأوروبي"[2]. فهو يحارب منهجيّة " الأرثوذكسية الدينيّة" ويقابلها بالتسكّع ويطالب بالمناهج الغربيّة.

إنّ الفلسفة التفكيكية التي تدعو إلى "لا نهاية الدلالة" من خلال فصل الدال عن المدلول ممّا "أدى إلى التسلسل اللانهائي لدلائل كلمات النص وانفجار المعنى وانتشار تشتّته" [3]. فالنصّ في المنظور التفكيكي "مفتوحٌ لا نهائي ولا يمكن القول باكتمال فهم النصّ فعملية الفهم والتفسير للنصّ عملية مؤقتة لها تاريخها الخاص... إنّ النص ليس مغلقًا وهو لا يقاوم الإغلاق فحسب بل إنّه لا وجود له تمامًا كما هو شأن المؤلف الذي أعدمه التفكيكيون"[4]. والقصد من إعدام المؤلف استبعاد قصده ومراده من تأليف النصّ كليًا، فالقارىء لا يبحث عن قصد المؤلف بل يسرح بمزاجه دون أي موضوعية. "فالتفكيكيون يميلون إلى اتخاذ مواقف مزاجية لا علاقة لها بالموضوعية، إنها لعبة الأهواء"[5]. إنّ هذه الفلسفة كانت تتحرّك في نصوص أركون فهو يرى أنّ المعنى القرآني "يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشريّ"[6]، وكلّ تفسيرٍ جاء عن علماء

(1) المصدر نفسه، ص76.

(2) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهد**، ص251.

(3) **مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة**، العدد الاول، ربيع الاول، 1431هـ، صادرة عن مركز تأصيل لدراسات والأبحاث، ص147.

(4) شعيب، قاسم، **تحرير العقل الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص41.

(5) المصدر نفسه، ص40.

(6) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص83.

المسلمين فليس إلّا معنىً "استخرجه مديرو شؤون التقديس"[1]، وهكذا، فإنّه لا يوجدً معنىً مطلق ثابت للنصّ، بل دلالات لا نهائية تتغيّر وتتبدّل وفق كلّ قراءة للنصّ.

2. القرآن والمجاز والأسطورة

لقد كان موقفه هذا في طبيعة قراءة النصّ القرآني مُتفهمًا ممّن يرى أنّ معظم أو كلّ نصوص القرآن نصوص مجازية مفتوحة على كلّ شيء، فالقرآن عنده "كما الأناجيل ليس إلّا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا، وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس –اعتقاد الملايين– بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغّال وفعّال ومبادىء محّددة تطبّق على كلّ الحالات والظروف"[2]، إذن، فهو يرى أنّ القرآن عبارة عن مجازات عالية. والمجاز خلاف الحقيقة ويصار إليه عند العلماء إذا تعذّر حمل الكلام على الحقيقة، لكنّه عند أركون هو الأصل. واعتبار القرآن كلامًا على الحقيقة يجعل منه قانونًا واضحًا، قانونًا شغالًا وفعّالًا ومبادىء محدّدة تطبق في كلّ الظروف، وهذا يخالف القراءة المفتوحة الحرّة التي يدعو لها، أمّا اعتبار القرآن مجازًا فإنّ ذلك "يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز"[3] أيّ يغذي التفكيك والقفز من معنى إلى آخر بلغةٍ أخرى.

لقد تعدّى قوله بالمجاز إلى قوله أنّ القرآن فيه صورٌ وتصورات "تشكّل مخيالًا كونيًا: الأنهار التي تجري والمساكن الطيبة الموجود في جناتٍ تستحيل موضوعاتها في الزمكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه اليوم"[4]. يعقّب هاشم صالح شارحًا قوله: "يقصد أركون بذلك أن وعينا الحديث الراهن الراهن يعجز عن تصديق وجود مثل هذه الجنات بشكل مادي محسوس، هذا في حين أن وعي الناس في زمن النبي كان منغمسا بالخيال ولا يجد أية صعوبة في تصور ذلك واعتباره حقيقة واقعة. لقد كان الوعي آنذاك غير قادر على التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية، غني عن القول إن هذا الوعي القروسطي لا يزال مستمرًا حتى

---

(1) المصدر نفسه، ص83.

(2) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.

(3) المصدر نفسه، ص299.

(4) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص99.

يومنا هذا لدى قطاعات تقليدية واسعة"[1]. هذا المعنى الذي يتحدّث عنه له جذوره عند الفلاسفة الإسلاميين، فهذا ابن سينا كان يرى أن فرقة العامة خاطبهم القرآن بما يفهمون وما يناسب عقولهم وخيالاتهم فيصوّر لهم الميعاد بصورة تسكن بها نفوسهم وتضرب لهم السعادة والشقاوة بأمثال يفهمونها ويتصورها والحق خلافها، بلا مانع أن تكون هذه الصور التي تتناسب مع عقولهم لا تصور الواقع ولا تحكيه[2]، إنّه الصراع بين الباطنية والفلاسفة من جهة ومن أهل السنّة من جهة أخرى يعاود الظهور بصورةٍ أخرى في كلّ عصر.

قوله هذا سيظهر جليًا من خلال موقفه من القصص القرآني. فهو يرى أنّ " مقاربة القصص القرآني تتطلب القيام بخطوتين مزدوجتين، الأولى: هي تحديد الحقيقة التاريخية لهذا القصص حتى يمكن الوصول لتحديد عمليات الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى التاريخ الواقعي، والثانية: القيام بتحليل بنيوي للقرآن لنتبيّن كيف ينُجِز ويُبلوِر القرآن بنفس طريقة الفكر الأسطوري شكلًا ومعنًى جديدًا، لذا تكون القصة القرآنية – من منظور أركون– هي أفضل تجلٍّ لسمة القرآن كنصّ ميثي[3] يُعدِّل ويُحوِّر ويخلط من أجل إنجاز معانٍ جديدة، ويكون تناولها بالتحليل كشفًا عن هذه الطبيعة الميثية وآليات اشتغالها"[4] فالقرآن عنده نصٌ ميثيّ "أسطوريّ" وليس قصده هنا أنّ القرآن يكذب كون أنّ الاسطورة تعني الكذب إنّما يقصد أنّه نصٌ مجازي غير حقيقيّ، وبهذا تضحي قصص القرآن عنده مجازًا رمزيًا، "فالقرآن –وفقًا لأركون– (نصّ ميثي) بمعنى أنه يلجأ لتقنيات السرد الأسطوري في التعالي بالأحداث وفي التأثير على السامع وفي جعله جزءًا من بنية تَمَثُّلِيّة يكون القائل أو الفاعل المُطلَق (الله) جزءًا منها"[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص99.

(2) انظر: مقدمة "ابن سينا، **رسالة أضحوية في أمر الميعاد**، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي –مصر، 1949م، ص19–20.

(3) ميثي: أسطوري.

(4) حجّي، طارق، **القراءات الحداثية للقرآن، محمد أركون والرهان الإبستمولوجي للقراءة**، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرابط: shorturl.at/orzR3).

(5) المصدر نفسه.

بل يذهب أبعد من ذلك، إلى أن يجعل كلام الله في مسألة معينة كلامًا باطلًا متعلّقًا بمخيال المؤمنين لا غير وذلك عندما يأتي الزمان بما يكذّبه، ويضرب على ذلك فعل الخلق، حيث يقول: "إنّ الإنسان إذ يعدّل من علاقته مع الطبيعة، ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثمّ الشخصية، فإنّه يغيّر بذلك نموذج تحسسه (أو رؤيته) للواقع والمعنى، بدءًا من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من "خلق" كائنات حيّة في أنبوب الاختبار، فإنّه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلّاب الذي ولّدت فيه الآيات القرآنية المتعلّقة بقضية الخلق نوعًا من الحماسة"[1]، فإمكانية الخلق عنده ممكنة!!، وعندما يخلق الإنسان كائناتٍ حيّة فإنّه سيهجر التصوّر الذي تتحدّث عنه الآيات القرآنيّة، إنّه ينازع الله في أخصّ صفاته، صفة الخلق، حيث يراه ممكنًا، وليس من المحال العقليّ المتعلّق بالإنسان، ويرى القرآن كلامًا سيهجر عند تلك اللحظة، "إنّ الأمر يتعلّق بطرح مفهوم كلام الله طرحًا إشكاليًا ضمن التوجّهات التي فتحها العلم المعاصر"[2] كما يقول.

ولا عجب من قوله في أمر الخلق وهو الذي يقول بالنصّ "إنّ تصور القرآن للعلم كان بدائيًا يخلط بلا تمييز بين العقل والخيال والمخيال والذاكرة من دون أن نكون قادرين على فرز الجزء العقلاني عن اللاعقلاني أو الواعي عن اللاواعي"[3]، أي أنّ الله سبحانه تصويراته في القرآن بدائية ويخلط ولا يميّز –حاشاه– هكذا كان أركون يتعامل مع القرآن، فالنتائج التي تبنى على مثل هذه الأفكار والتصورات يمكن التنبؤ بطبيعتها فيما يخصّ أي مسألة أخرى يعالجها.

هذا الموقف من القرآن باعتباره مجازًا ونصًا "ميثولجيًا" ردّده هاشم صالح في حواشي كتب محمد أركون حيث يصف القرآن بأنّه: "نصٌ عظيم مفتوح على تعددية المعنى والدلالات، إنّه نصٌ مجازي، منبجسٍ، حرّ"[4]. لذلك فهو "نصٌ مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكلٍ نهائي وأرثوذكسي"[5] وهذا له صدىً واضح عند الحداثيين العرب،

(1) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص120.

(2)أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص121.

(3) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، 96.

(4) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص11.

(5) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص145.

العرب، حيث يصف عبد الحميد الشرفي القرآن بأنّه "قابل نظريًا لعدد غير محدود من التأويلات، لأنّه نصّ رمزيّ ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح"[1].

وهكذا، فإنّ الاتجاه الحداثيّ العربي يريد في قراءته للنص أن تكون قراءة حرّة مفتوحة دون أيّ ضوابط أو قيودٍ منهجيّة، قراءة تسكّع وتشرّد، بحيث يصبح المعنى شيئًا هلاميًا لا يمكن أن يمسكه المرء، لا ثبات، لا إطلاقيّة، لا حقّ يمكن أن يكون ملزمًا للنّاس.

إنّ هذه القراءة لا تريد إلّا شيئًا واحدًا، يتمثل في نسف كلّ حقيقة يقدّمها الدين كمسلّمة، ونسف كل الجهود العلميّة في سبيل الوصول إلى معنًى أراده الله، والتعامل مع القرآن على أنّه رواية خيالية رمزيّة يتفانى الخيال في التحليق معها لا غير.

ولئن كان النصّ مفتوحًا بهذه الصورة عند الحداثيين، فإنّه يعاني بصورة أخرى عند بعض الدعاة للإسلام، فإنّهم ما تركوا علمًا ولا نظرية ولا قولًا حديثًا إلّا أخذوا يطفقون بحثًا عمّا يؤيده في نصوص القرآن بدعوى صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان، فعقدت العديد من المقاربات للنصّ القرآني كالمقاربة العلمويّة التي أنتجت خطاب الإعجاز العلميّ، أو المقاربة الرياضية التي أنتجت خطاب الإعجاز العدديّ، إلى أن وصل الأمر إلي التنمية البشريّة والبحث عمّا يؤيد نظرياتها التي في معظمها نظريات خرافة وأوهام.

إنّ صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان تعني أنّ القرآن في أحكامه –التي لها معنىً يُتحصّل عليه من خلال منهجية معروفة تجعل المعرفة بلغة العرب شرطًا أساسيًا لتحصّل معناها– صالحةٌ لكلّ عصرٍ تتنزّل عليه، لا أن يتم تغيير تلك المعاني وتبديلها بمعانٍ جديدة لتوافق علمٍ عصري ما، هذا لا يعني أنّه لا يمكن أن توجد إشارات أو اتّفاقات قرآنية مع قولٍ علميٍ في حقل معرفي ما، أو أن يشمل معنى الآية معانٍ جديدة تندرج تحت المعنى العام لها، أو لطائف عدديّة، لكن الأصل في نصوص القرآن أنّها نصوص هداية تتعلّق بالجانب الديني العقائدي والتعبدي ولم تأتِ أصالة لتدل على معانٍ خارجة عن هذه المساحة، هذا فضلًا على ما يصاحب هذه العملية التلفيقية (تلفيق

(1) الشرفي، عبد المجيد وآخرون، **في قراءة النص الديني**، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990، ص12.

النصّ مع علمٍ أو نظريّة ما) من تكلفٍ وليّ لأعناق النصوص ليًا، ممّا يجعل النص محلّ عبثٍ وكلأً مستباحًا لكلّ أحدٍ فيقول في القرآن ما شاء.

المبحث الثاني

نقد الاجتهاد الأركوني

المطلب الأول: موقف أركون من علم أصول الفقه

يعتبر علم أصول الفقه واحدًا من أهمّ العلوم الشرعيّة، باعتباره العلم الذي من خلاله يتحصّل على مراد الله من كلامه، فالله لم ينزل كتابه ولم يبعث رسوله بكلامٍ لا معنىً له ولا يمكن فهمه، فأنزل كتابه بلغة العرب الذي بعث فيهم رسوله عليه السلام (ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ) [(1)]، يقول الطبريّ: "والله جل ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خُوطب أو أرسلت إليه، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعالٍ. ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}. وقال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: (□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □) [(2)]. فغير جائز أن يكونَ به مهتديًا، منْ كانَ بما يُهْدَى إليه جاهلًا"[(3)].

لقد كان عمل أصول الفقه في تقرير مصادر الاستدلال من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس والمصادر الثانوية الأخرى كالمصالح المرسلة والعرف والاستحسان وغيرها، لكنّ عمله الأهمّ كان في بيان طرق استنباط المعنى من نصوص الوحيين، لقد كان علم الأصول يؤسس ويؤصّل لمنهجيّة واضحة في طريقة التعامل مع النصّ الشرعي، فما هو موقف أركون من علم أصول الفقه ومن مؤسسه الشافعي؟!.

1. أصول الفقه والتأصيل والموقف الأركوني

لئن كان علم أصول الفقه يقوم على التأصيل والتأسيس، فإنّ أركون يحارب التأصيل، ويرى "استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل أو ما اتّخذ أصلًا في منظومات معرفية سابقة

---

(1) (سورة إبراهيم:4).

(2) (سورة النحل: 64).

(3) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، 11/1.

مورثة ومقلّدة"[1]، فإنّه يحذّر العقل المنبثق الجديد (العقل الذي يريده أركون) "من التورط مرّة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصّلة للحقيقة، لماذا؟ لأنّها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو (العقل المنبثق) بالذات للخروج منها " وماذا يجب على ذلك العقل ازاء التأصيل؟ "فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لمي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة"[2] ففكرة التأصيل مرفوضة عنده، بل يجب فتح الباب أمام منظورات عديدة لا يحكمها أصل ثابت.

إنّ علم أصول الفقه بنظره "قنّن التقنيات الشكلانية لدمج التاريخ الدنيوي في المدوّنة النصيّة الكبرى للاعتقاد، حيث لا ينبغي أن يوجد إلّا المعارف والسلوكيات الفردية والجماعية التي خلعت عليها المشروعيّة الإسلاميّة... ونقصد بخلع المشروعية عليها إيجاد الباعث أو العلّة القياسية التي تربط بينها وبين تحديدات المعاش البشري الذي يُقدّم لكي يُتصوّر ويدرك كأنّه إلهي وهذه هي الأحكام الشرعيّة"[3]. فهو يرى أنّ مشكلة أصول الفقه في إضفائه الشرعية على الأفعال البشريّة من حيث التحليل أو التحريم.

إنّ الأحكام الشرعيّة في نظره معضلة جاء بها أصول الفقه وهي تشكّل مرجعيّة إجبارية للنّاس، رغم أنّها مأخوذة من نصٍ تاريخي محكوم بظروف معيّنة[4] ويقول متّهمًا علم الأصول في التأسيس للسياج الدوغمائي: "وعليه فإنّ مصطلح الأصولي يشير إلى تلك الممارسة الفكريّة المثبّتة والمقنّنة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغماتي وتقوي من انغلاقه على ذاته"[5]. وهكذا إذن، فعلم الأصول بنظره لا يعدو أن يكون سياجًا دوغمائيًا، وهو العلم الذي تتأسس عليه كلّ المعارف الدينية، والذي حظي بعناية العلماء على مدار أكثر من اثني عشر قرنًا، يضحي عنده سياجًا دوغمائيًا يقعد العقل عن العمل ويجعل الفقيه أو المجتهد تابعًا لمنهجية لا دليل ولا برهان عليها!.

---

(1) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص131.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص132.

(5) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص9.

2. موقف أركون من الشافعي

إنّ موقفه من أصول الفقه يظهر جليًا في تعرّضه للشافعيّ ولرسالته التي تعتبر أولّ تأسيس وتأصيل حقيقيّ لعلم أصول الفقه، ذلك الموقف الذي تكرّر كثيرًا في مختلف كتبه، فهو يرى أنّ الشافعيّ

"ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة سوف تمارس عملها كاستراتيجية لإلغاء التاريخية"[1]. ويتّهمه أنّه في تأسيسه لهذا العلم كان يريد أن يخلع المشروعية على السلطات السياسية أنذاك[2]، إنّه يرى في رسالة الشافعيّ تأسيسًا للتعالي عن التاريخ وهذا ما لا يراه في النصوص التي يريد لها أن تكون تاريخيّة فقط، ويتّهم الشافعيّ بأنّ المعرفة التي ولّدها جاءت استجابةً للسلطة السياسية لا غير، إنّها فكرة فوكو التي تتحرّك في كتاباته.

لقد رأى أركون أنّ السنّة النبوية لم تصبح مصدرًا للتشريع إلّا مع تأسيس الشافعيّ لمصدريّتها في رسالته فهو قد "فرض الحديث النبوي وللمرّة الأولى، بصفته المصدر الأساسي الثاني للتشريع بعد القرآن، بل لقد فرضه ليس فقط كمصدر أساسي للتشريع والقانون وإنّما أيضًا للإسلام ككل"[3].

إنّه يتّهم رسالة الشافعيّ بأنّها قامت بنقل" الاعتقاد التسليمي إلى مرحلة التوهم بأنّه قائمٌ على العقل كليًا. إنّها تحوّل الفرضيات غير المبرهن عليها والأفكار الذهنية غير الملزمة إلى نوعٍ من الحقائق الموضوعية التي تبدو وكأنّها مبرهنة ومتحقق منها"[4]. إنّه يرى في تلك الصياغات والمقترحات المبرهن عليها أنّها تاريخية تنتمي إلى الفضاء العقليّ للقرون الوسطى وأن العقل الديني في الرسالة يحاول أن يشكّل يقينًا متماسكًا إكراهيًا بالنسبة للفكر مستندًا إلى الحدث التدشيني في عصر النبوة الذي قسّم الناس إلى مؤمنين وكافرين[5].

---

(1) أركون، **نحو نقد الإسلامي**، ص100.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص102-103.

(4) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص93.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص94-95.

إنّ أكثر ما يأخذه على رسالة الشافعيّ –عدا عن وضعها للقواعد والأصول التي من خلالها تمّ عقلنة النظر للنصوص الشرعية وفق منهجية منضبطة غير عبثيّة– تأسيسها لتعالي النصّ الديني وعدم حصره في الحقبة الزمنية التي نزل فيها، حيث يقول: "إنّ عمل الشافعي هو عبارة عن خلعٍ للتعالي والصبغة الأنطولوجية[1] والتقديس على النصوص المدعوة "إلهية" من قبل المسلمات المسبقة والمجريات التقنية والمواقف الفكرية الخاصة بالعقل اللاهوتي –السياسي والفقهي الذي رسّخته أديان التوحيد الثلاثة في القرون الوسطى"[2]. ويقول بخصوص الاستدلال والاستباط الفقهيّ الذي أسس له الشافعيّ: "لم يكتف بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنّما راح يجعله متعاليًا ومقدّسًا ومعصومًا عن طريق استخدام تقنية الاستدلال: أي استنباط الأحكام التشريعية والقانونية من المدونات النصية الرسمية المغلقة للقرآن والحديث"[3]. ويؤكّد على مأخذه هذا على رسالة الشافعيّ بقوله صراحةً "إنّ مؤلّف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجيّة معيّنة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية"[4]، فأركون لا يرى أيّ حجّية أو إلزاميّة للأحكام الفقهية التي تنطلق من نصوص الوحيين الذي يرى فيهما التاريخيّة، لذا لا يبقى لموضوع الاجتهاد الذي يقوم في جزءٍ كبير منه على إرجاع النوازل الحادثة إلى مثلياتها من الحوادث السابقة والتي نزل فيها حكمٌ فقهيّ، لا يبقى له أي معنىً حينها.

لقد كان هجوم أركون على الشافعيّ شرسًا للغاية فاتّهمه ب "التعجرف والخيلاء"[5] على من قال بوجود كلمات أجنبيّة في القرآن عدا عن هجومه عليه والذي أوردته في المقتبسات النصيّة له في الفقرات السابقة، هذا الهجوم الذي كان سمة الخطاب الحداثيّ، حيث تعاقب الحداثيون العرب في كتاباتهم على الهجوم عليه واتّهامه بشتّى أنواع الاتهامات، سواء من أدونيس[6] الذي اتّهمه بأنّه

---

(1) الانطولوجية: الوجوديّة.

(2) المصدر نفسه، ص100.

(3) المصدر نفسه، ص101.

(4) أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص74.

(5) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص97.

(6) أدونيس: شاعرٌ سوري حداثي، يعتبر أحد الشخصيات التي كان له دور بارز في بلورة منهج جديد في الشعر العربي يقوم على توظيف اللغة على نحو فيه قدر كبير من الإبداع والتجريب وتسمو على الاستخدامات التقليدية دون أن يخرج أبداً عن اللغة العربية الفصحى ومقاييسها النحوية. انظر ويكيبيديا.

حارب التجديد والإبداع أو محمد شحرور الذي رأى أنّه بذر بذور ذهنية التحريم في العقل الإسلاميّ، أو جورج طرابيشيّ[1] الذي اتّهمه بالتناقض وتحريف وقائع السيرة وتضليل القارىء وتغييب بعض المعلومات عنه، أو نصر أبو زيد[2] الذي يصفه بأقذع الأوصاف متّهمًا أياه بأنّه أموي سلطوي مناهض للعقل والاجتهاد باحث عن عمل، والقائمة تطول بأسماء الحداثيين وما قالوه في الهجوم على الشافعي[3].

أمّا الحداثي زكريا أوزون[4] فق ألّف كتابًا في الشافعيّ أسماه "جناية الشافعيّ" تعرّض فيه له وجعل وجعل ذياع صيته مع رموز الفقه الإسلامي "لأنّهم برأيي –عرفوا كيف يلعبون لعبة التوزان مع السلطة الحاكمة آنذاك والتي ساهمت كثيرًا في تبني آرائهم وأفكارهم ونقلها وكتابتها"[5] ويصف أسلوب الشافعي بأنّه "متداخل مضطرب ممل"[6] ويذكر سبب وقوفه مع شخص الشافعي في كتابه كتابه ناقدًا له، كونه من أسس علم أصول الفقه، هذا العلم الذي يرى فيه جناية على الشريعة[7].

هذه العبارات التي تدور كلّها حول اتّهام الشافعي في مصداقيته وأنّه شخصٌ منتفع تابع للسلطة الحاكمة، يحملها أصحابها على ما يرونه من حال بعض منتفعي السلطة اليوم وربّما يكون ذلك الانتفاع حاصلٌ لهم، فإنّ "الذي تشمئز منه نفوس ذوي الإنصاف هو أن كل واحد من هؤلاء الكتاب المتنبّئين يكتب بأسلوب العمل الذي يمارسه، وثقافة ذلك العمل، ولغته. فمن كان منهم يمارس عملا سياسيًا يكتب في تفسير نصوص العلماء وكلامهم الأسلوب الذي يكتب به في تفسير كلام أرباب السياسة من حيث المقاصد والأغراض والأهداف الخفيّة، وبذلك يُظهر هؤلاء

---

(1) جورج طرابيشي: مفكر وناقد ومترجم سوري، من الشخصيات الحداثية العربيّة، تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته حيث ترجم لفرويد وهيغل وسارتر وبرهييه وغارودي وسيمون دي بوفوار وآخرين. انظر ويكيبيديا.

(2) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. ويعتبر أحد أهم الأسماء الحداثية في الوطن العربي. انظر ويكبيديا.

(3) أنظر: قوشتي، أحمد، **موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، 2016م، ص27 وما بعدها.

(4) زكريا أوزون: مهندسٌ سوري مواليد دمشق، شخصية حداثية، ألّف العديد من الكتب التي أثارت جدلًا واسعًا، مثل كتاب جناية سيبيوه وكتاب جناية الشافعي.

(5) أوزون، زكريا، **جناية الشافعي**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2005م، ص13.

(6) المصدر نفسه، ص30.

(7) المصدر نفسه، ص28.

العلماء مخادعين متصارعين فيما بينهم، متقاتلين، يخفون في أنفسهم ما لا يبدون، لهم أهواء تسوقهم، ومرامٍ مستبطنة في أنفسهم يتوسلون بما يكتبون وما يقولون إلى إدراكها، وبذلك كل ما كتبوه من علم وما بثوه من فكر ومعرفة غير مقصود لذاته، ولا مرادٍ به زرع معانيه في النفوس وبناء العقول به؛ لأنه حق وصواب، يجب حفظه، والدفاع عنه، ونشره، لأنه نور، وهداية وإنما هو وسيلة إلى أمور أخرى دنيوية نفسيّة"[1]، هذا على الرغم أنّ اتهام الشافعيّ أنّه تابع للسلطة الأمويّة جهل وكذب على التاريخ، فإنّ الخلافة الأموية انهارت في عام 132هـ، والشافعي ولد عام 150هـ، هذا يظهر إلى أي مدى كان التحقيق والمصداقية التي كان يتناول بها الحداثيون المواضيع الدينية.

بل إنّ الشافعيّ قد سيق إلى بلاط الخليفة مقيدًا موشكًا على الإعدام لولا دفاع شهادة الشيباني له، كما أنّه لم يقم في بغداد عاصمة الخلافة وقتًا طويلًا إنّما ختم حياته بمكوثه في مصر.

إنّ فعل الشافعي في الاصول كفعل سيبويه ومن قبله أبو الأسود الدؤلي في النحو، وفعل كلّ مؤسسي العلوم، فإنّ الشافعي لم يأتِ بالقواعد التي ضمّنها الرسالة من عنده، بل قامت على أدلة مبثوثة في الكتاب والسنة، ومن خلال استقراء كلام العرب، فالنحويّ علم أنّ الفاعل مرفوع من خلال استقرائه لكلام العرب، فقعّد له بقاعدة "الفاعل مرفوع" وهكذا كان فعل الشافعي، وعلم الأصول كان علمًا حاضرًا في أذهان الصحابة والمجتهدين من بعدهم، فكانوا يطبّقونه في تعاملهم مع النصوص وإن لم يضعوه في الكتب.

هذا الهجوم يظهر إلى أي مدى كان الشافعيّ في تأسيسه لعلم الأصول يقف عقبةً كؤود أمام محاولات تحريف النصّ والذهاب به كيفما اتّفق للمرء، بحيث يقول من شاء ما شاء في تأويل النصّ. لقد أسس منهجيّة منضبطة بواسطة قواعد مبرهنٌ عليها من القرآن ذاته، فهو لم يأتِ بشيء من كيسه إنّما وضع تلك القواعد التي كانت حاضرة في ذهن الصحابة ومن تبعهم في فهم النص

(1) السريري، مولود، **القانون في تفسير النصوص**، دار الكتب العلمية، ط1، 2006م، ص54.

ومصدريته وضعها في كتاب أسماه الرسالة، لذا وكما قال أحمد شاكر: "كفى بالشافعيّ مدحًا أنّه الشافعيّ، وكفى الرسالة تقريظًا أنّها تأليف الشافعي"[1].

المطلب الثاني: مقارنة بين منهج الأصوليين والفكر الأركوني

1. علم الأصول، انضباط المنهج ووجود معنىً يُطلب

بعدما تمّ عرض موقف محمد أركون من الاجتهاد ومن مصادر التشريع بشكلٍ عام، والحفر عن مولّدات فكره الفلسفيّة، وبيان تأثره بالفكر الحداثي وما بعد الحداثي على وجه الخصوص، كتأثره بفوكو وجاك داريد، لا بدّ من التعقيب والنقد على أهمّ أفكاره مقارنة لها بمنهج الأصوليين.

لقد شكّل مفهوم (المعنى –اللفظ) عند أركون والحداثيين مفهومًا إشكاليًا. فالمعنى عندهم هلاميٌ متغيّر متبدّل، والمؤلف قد مات، والقراءة المفتوحة الحرّة هي الطريق في التعامل مع النصوص، أمّا عند الأصوليين فإنّ الأمر مختلف كليًا، بل هنالك معنى للنصّ والعلماء متعبدون بتطلّبه من أجل معرفة الحكم الشرعيّ.

لقد أنزل الله القرآن بلغة العرب وعلى أساليبها في الخطاب وعلى المعنى الذي تواضعت عليه ألفاظهم، وما حمل لفظٌ معنىً اصطلاحيًا شرعيًا إلّا وكان في ذلك معنىً جزئيٌ يتوافق مع معناه اللغوي. فإنّ الله قد أنزل القرآن مخاطبًا فيه العرب ومتحديًا إياهم أن يأتوا بمثله، فحاشاه سبحانه أن يتحدّاهم بأمرٍ لا يعلمونه ولا يعقلونه ولا يجري على سنَنِهم في الخطاب، فيكون تحديه إيّاهم عبثًا أو عيبًا يعيبونه عليه في أن يطالبهم بالإتيان بمثل شيئ لا يفهمونه ولا يعرفونه. هذا يعني أنّ فهم القرآن لا يتأتّى لمن جهل لسان العرب وأساليبهم في الخطاب، إنّما مقدار فهمه له بمقدار ما عنده من معرفة بلسان العرب، والجاهل بلسانها جاهلٌ بمراد الله من كلامه، فالأعجميّ مثلًا لو جاء يقرأ القرآن لرأى فيه رموزًا وطلاسم لا تفهم، كالعربيّ الذي يقرأ لغةً غير لغته فلا يكاد يفهم منها شيئًا.

(1) من مقدّمة أحمد شاكر في تحقيقه الرسالة، أنظر: الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 2005م، ص3.

"قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ: بَيْنَمَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:" أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلى تَخَوُّفٍ"[1] فَسَكَتَ النَّاسُ، فَقَالَ شَيْخٌ مِنْ بَنِي هُذَيْلٍ: هِيَ لُغَتُنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، التَّخَوُّفُ التَّنَقُّصُ. فَخَرَجَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا فُلَانُ، مَا فَعَلَ دَيْنُكَ؟ قَالَ: تَخَوَّفْتُهُ، أَيْ تَنَقَّصْتُهُ، فَرَجَعَ فَأَخْبَرَ عُمَرَ فَقَالَ عُمَرُ: أَتَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ فِي أَشْعَارِهِمْ؟ قَالَ نَعَمْ، قَالَ شَاعِرُنَا

أَبُو كَبِيرٍ الْهُذَلِيُّ يَصِفُ نَاقَةً تَنَقَّصَ السَّيْرُ سَنَامَهَا بَعْدَ تَمْكِهِ وَاكْتِنَازِهِ:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا... كَمَا تَخَوَّفَ عود النبعة السفن

فَقَالَ عُمَرُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، عَلَيْكُمْ بِدِيوَانِكُمْ شِعْرِ الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّ فِيهِ تَفْسِيرَ كِتَابِكُمْ وَمَعَانِيَ كَلَامِكُمْ"[2] فمرجعية اللغة بشعرها ونثرها وما تحويه من معاني وأساليب في الخطاب كانت حاضرة في أذهان الصحابة لفهم القرآن.

يقول الشافعيّ: "وإنّما بدأت بما وصفتُ من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنّه لا يعلم من إيضاح جُمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها... فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها"[3].

وكلمّا كان القرب من لسانها الأولّ الذي نزل فيه القرآن كان الصواب أقرب، والعكس صحيح، فإنّ "أصحّهم إصابةً أقربهم معرفةً لأكثر استعمالات النبيّ ﷺ وأصحابه، وأكثرهم خطأً أبعدهم عنها"[4] فإنّ قريب العهد بالشيء ليس كمن كان بعيدًا عنه، فالقرب يجعل الوقوف على الحقيقة أظهر، فإنّه يشهد كيفية استعمال النصوص وكيف عايشها المتلقي الأول.

وعلى الرغم من أنّ القرآن لا يفهمه إلّا من فهم لغة العرب وأساليبها في الخطاب إلّا أنّ الشارع قد نقل بعض الألفاظ من استعمالها الذي وضعته له إلى استعمالٍ شرعيّ جديد مع وجود الصلة بين المعنيين، فالشارع لا يجرد الألفاظ عن معناها الوضعي كليًا إنّما يبقي جزءًا منها مع زيادة في المعنى. وعدم معرفة هذا الفارق بين الدلالات يؤدى إلى سوء الفهم عن الله ورسوله، فقد "ضلّت

(1) (سورة النحل: 47)

(2) القرطبي، **تفسير القرطبي**، 10/110-111.

(3) الشافعي، **الرسالة**، ص133-135.

(4) الطريفي، عبد العزيز بن مرزوق، **الخرسانية في شرح عقيدة الرازيين**، دار المنهاج، الرياض، 1437هـ، ص23.

الطوائف بسبب الجهل بالاستعمال الشرعيّ، حتّى وجدت الباطنية كالنصيرية لها مسلكًا مظلمًا لضلالها، فحملت الصلاة على الصلة القلبيّة بين الخالق والمخلوق، والزكاة على زكاة النفس، وغير ذلك"[1] لذا فإنّ من المقرّارات في علم الأصول أنّ الحقيقة الشرعيّة تقدّم على الحقيقة اللغوية عند التعارض[2].

لقد كان هذا كلّه في سبيل التأسيس لأهمية لغة العرب في تطلّب مراد الله، أمّا في طريقة استنباط المعنى من الدلالة، فإنّ الأصوليين قد قسّموا الدلالات باعتبار ظهور معناها أو خفائه إلى أقسامٍ عديدة: حيث قسّمها الحنفيّة إلى دلالة العبارة، والنص، والإشارة، والاقتضاء، وزاد الجمهور مفهوم المخالفة[3].

وتعتبر دلالات العبارة أكثر الدلالات كشفًا عن وضوح المعنى فهي "المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهرًا فيها أم كان نصًا، وسواء كان محكمًا أم كان غير محكم، فكلّ ما يفهم من ذات اللفظ الذي وضع له مهما تكن قوة وضوح اللفظ عليه يعد من قبيل دلالة العبارة"[4] فالمعنى من دلالة العبارة يهجم على النفس لا تجد انفكاكًا عنه، وهذا المعنى إن سلم من عارض النسخ أو التخصيص أو التقييد يكون معنىً محكمًا، لا يمكن المناقشة فيه، وتحت هذا تندرج أصول الإسلام وأركانه التي أجمع المسلمون عليها.

2. مقولة النص مقدّس والمفهم مدنّس، عرضٌ ونقد

لعل أكثر ما يردّده الحداثيون العرب بخصوص النص ومعناه، أنّ النص مقدّس لكنّ فهمه مدنّس، فالنص نصٌ إلهي لكنّه وبمجرد أن يتفاعل في أذهان البشري يصبح نسبيًا مدنسًا. يقول هاشم صالح: "إنّ كلام الفقهاء بشريّ فإنّه ليس ملزمًا لنا عكس القرآن الذي هو وحي منزّل"[5] قلتُ: وكيف يكون لفظه ملزمًا دون معرفة معناه؟ فإنّه" بدون المعنى لا يمكن أن تكون هنالك لغة،

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) انظر: المنياوي، محمد بن محمد، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، المكتبة الشاملة، مصر، 2011م، ص75.

(3) انظر: أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص139.

(4) المصدر نفسه، ص139.

(5) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص11.

وعرّف بعضهم اللغة بأنّها معنىً موضوع في صوت"[1] وهل يأتي الفقهاء بمعنىً من كيسهم أم هو معنىً متولّد من اللفظ؟!

ويقول نصر حامد أبو زيد: "إنّ النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنّها محكومة بجدليات الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحرّكة في المفهوم"[2]، ويقول زكريا أوزون: "إن اعتبار الذكر الحكيم موحى ومقدّسًا لا يعني أبدًا أن فهم آياته مقدّس منزّه. فالفهم مجهود إنساني خاضع لعدة عوامل مؤثرة محيطة مرتبطة بالزمان والمكان والأرضية المعرفية والبيئية والمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية وحتى النفسية الشخصية المختلفة، وإن المعضلة الأساسية اليوم تكمن في الخلط بين الموحى المنزّل المقدس والفهم الإنساني المقيّد المحدّد الذي يمثله ما يسمى بالفقه الإسلاميّ"[3] بل لقد رتّب النهضة على الفصل بين الأمرين بقوله: "والفصل بينهما يشكّل الجوهر الرئيسي اللازم لنهضة الأمة الإسلاميّة إذا أرادت البقاء والاستمرار بين أمم العالم المعاصرة"[4]، هذه النقولات تظهر عمق هذه المسألة ومركزيتها في الخطاب الحداثي بحيث يرى شخصٌ مثل أوزون أنّ سبب التخلف الحاصل عدم الفصل بين المقدّس (النص) والمدنّس (الفهم)، ويجعل النهوض مقرونًا بالتفريق بينهما.

ومع التسليم بالتفريق بين النصّ المقدّس ومجموع فهوم الناس بوجهٍ عام، إلّا أنّ هذا التعامل مع النصّ يجعله مجرد رموز وطلاسم لا معنىً ثابت محدّد لها، لا يوجد معنىً أراد الله إيصاله للبشر من خلال اللغة، وهذا الموقف الذي يتبناه الحداثيون يظهر أنّهم يساوون بين المحكم في اللغة والمتشابه. فإنّ القرآن فيه المحكم الذي لا شكّ فيه وفيه المتشابه بنصّ القرآن (ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ
ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ

(1) عمر، أحمد مختار، **علم الدلالة**، عالم الكتب، ط3، 1992م، ص5.

(2) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص119.

(3) أوزون، زكريا، **جناية الشافعي**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2005، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص 15.

د)[1] يقول عبد الله العجيريّ[2] "فلا يصحّ أن يصوّر الوحي بأنه قطعة نصية من المتشابهات لا يقبل الانضباط التفسيري بل لا بد من فرز أحوال الوحي بالتأكيد على أنّ منه ما هو بيّن بذاته ومنه ما يحتاج إلى اجتهاد وتأمل"[3]. إنّ التعامل الصحيح مع المتشابه لا بتضخيمه وجعله الأصل بل بردّه للمحكم الذي لا نقاش فيه.

لذا فإنّ اعتبار الاجماع مصدرًا من مصادر التشريع في علم الأصول، إنّما لأجل ضبط المعاني الأساسية التي يقوم عليها الدين، ولو صح الاختلاف في كلّ نصٍ لما سلمت أركان الدين "وبالإجماع حُفظ الكثير في أمور الدين، وتحول ما هو ظنّي في ثبوته أو دلالته إلى قطعيّ وحُفظ ما اتّفق عليه من الثوابت التي لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان"[4]، سواء كان هذا الاجماع على فهم نصٍ بعينه أو كان من خلال استقراء مجموع النصوص الجزئية للتوصّل لمعنىً كليّ، والإجماع "مظهرٌ لحكم الله لا منشىء له"[5].

إنّ هذا الموقف الحداثي من قضية المعنى والزاميته، وتفريقهم بين المقدّس والمدنّس، يفتح عليهم إشكاليات عديدة، فإنّه لا معنى لأي دعوة تحاول أن تبرّأ الإسلام من بعض التفسيرات والتأوليات "الفاسدة" أو التي لا تتماشى مع الدين. فإنّه يحاكم تلك التأويلات والتفسيرات على فهمه هو للدين، فلو لم يفهم المعنى من النص لما استطاع أن يميّز بين معنىً وآخر فيثبت أحدهما وينفي الآخر، هذا عدا عن أنّ كل الأفكار والجماعات سواء الغالية أو المميّعة لا معنى للإنكار عليها في تأويلاتها فما دام أنّ الفهم نسبيّ ويحقّ للجميع أن يتفاعل مع النصّ كما شاء، هذا يعني أنّ الحقّ نسبيّ ولا يوجد حقٌ مطلق يحاكم عليه غيره.

إنّ محكمات الشريعة التي لا يمكن المناقشة فيها تشكّل مساحةً مهمة من مساحة الشريعة، مساحة الأصول التي تشكّل أركان الدين. أمّا باقي التصوص سواء كانت ظنّية أو قطعية الثبوت فإنّها قد

---

(1) (آل عمران: 7)

(2) باحثٌ ومُفكِّر سعودي، يعمل مديراً لمركز تكوين للدراسات والأبحاث، مهتمّ بمنهج الفقه الإسلامي وبالمذاهب العقدية والفكرية، له العديد من المؤلفات والأبحاث والمقالات المنشورة وله عدد من الكتب المطبوعة. انظر ويكبيديا.

(3) العجيري، عبد الله، ***ينبوع الغواية الفكرية***، **مجلة البيان**، الرياض، 1434هـ، ص205.

(4) الباحسين، يعقوب، **الإجماع**، مكتبة الرشد، الرياض، 2008م، ص5.

(5) المصدر نفسه، ص5.

تكون ظنّية الدلالة وممّا يصحّ فيها الاختلاف بين العلماء، لكنّ هذا الاختلاف له حدودٌ من المعنى لا يتجاوزها.

3. أصول الفقه، الأهمية وإمكانية الاستفادة العصريّة

إنّ أصول الفقه، ليس علمًا خاصًا بالنص القرآني إنّما هو الطريق لفهم نصوص النبوّة كذلك، "إذ الصواب أنّ فهم الوحيين يقوم على علم أصول الفقه المدوّن تنظيرًا في كتب أصول الفقه والمبثوث تطبيقًا في كتب التفسير والفقه وشرح الحديث"[1]. حتّى أننا لا نكاد نحتاج إلى اختراع علم يسمى بأصول التفسير أو أصول شرح الحديث لانّ كلّ هذه العلوم "لا تخرج أيضًا عن أصول الفقه في حالتيها التنظيرية والتطبيقيّة"[2]، بل إنّ الاجتهاد وعلم الأصول متلاصقان لا ينفكان، يقول الطاهر بن عاشور عن سبب هجران أصول الفقه: "إنّ غلق باب الاجتهاد وتحجير النظر حطّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه فأودع في زوايا الإهمال وأصبح كلمات تقال وبذلك قل تدريسه"[3].

لقد تعدّت أهميّة علم الأصول في منهجيّته التي أسس لها، إلى إمكانية الاستفادة منه في التأسيس لمنهجية علميّة طبيعية للنظر في الكون واستكشاف نواميسه، تقول يمنى خولي " إن أصول الفقه ميثودولوجيا إسلامية، إنه جهاز منهجي ناضج، موروث من ماضينا، تخلّق بفعل الوحي المنزّل، الكتاب المسطور، من أجل قراءته واستكشاف سبل تفعيله بالوصول إلى الأحكام الشرعية. وفي بحثنا عن التجديد والتحديث والانطلاق نحو المستقبل المرتَهن بالتقدم العلمي، يمكن أن نجد فيه أصولًا أصيلة غير مجلوبة لمنهجية قراءة الكتاب المنظور أيضًا.. كتاب الكون والطبيعة والعالم والإنسان، والوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية والإنسانية، أي منهجية القراءتين أو قراءة الكتابين كليهما، لتحمل أصول الفقه بثقة واقتدار أصلًا أصيلًا للمنهجية العلمية الإسلامية، القادرة على الاتجاه نحو المستقبل"[4].

---

(1) العوني، حاتم بن عارف، **شرح الحديث النبوي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2021م، ص151.

(2) المصدر نفسه، ص151.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب**، دار السلام، القاهرة، 2006م، ص177.

(4) الخولي، يمنى، **نحو منهجية علمية إسلامية**، د.يمنى الخولي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017م، ص131-132.

4. أركون ووحدة الأديان

إنّ أصول الفقه كان يبني منهجيّة منضبطة للإجتهاد، أمّا الحداثيون وأركون فكانوا يؤسسون للعبث والتسكّع والتشرّد في فهم النص كما قال أركون، إنّه علمٌ يبني قوانين تشريعية وقضائية يتحاكم لها الناس، ويضبط أفعال المسلم من خلال ثنائية الحلال والحرام، أمّا الدين الذي يريده أركون فهو "الإسلام الروحانيّ... الأكثر جاذبية وتحببًا وجمالًا، الذي يجمع في ذات الوقت بين الحس الأخلاقي العالي المستوى والحساسية الإنسانية الرائعة وتلك الرغبة الجوهرية التي يدعوها المتصوفة بالعشق"[1]، إنّه يسعى إلى تشكيل "لاهوت مقارن ضمن الإطار التوحيدي....تدرس فيه اليهوديّة والمسيحية والإسلام على قدم المساواة"[2]، ويقول في كلامٍ آخر له: "إنّ الأمر لا يخصّ فقط الدعوة للسماح بتعايش الخطابات الثلاثة التي يصف بها كل تراثٍ نفسه....وإنّما ينبغي علينا أولًا أن نوضح بجلاء الشروط التاريخية والنفسية والانتروبولجية لانبثاق كلّ تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفيّة، ثمّ ينبغي أن نفعل الشيء ذاته بالنسبة للتراثات التوحيدية الثلاثة، عندئذ يصبح ممكنًا تأسيس الروابط بين الكتابات المقدّسة والوحي والتراث في مجتمعات الكتاب"[3].

بل يقول بنصٍ أكثر صراحةً متعدّيًا وحدة الأديان الثلاثة إلى الاديان والثقافات الأخرى، "وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنّه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكلّ الأصوات التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنّه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس "أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية"[4].

---

(1) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص261.

(2) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص105.

(3) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص47.

(4) أركون، **الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد**، ص84.

إذن، إنّ الوحي الذي يؤسس له يشمل كلّ دين سواء كان توحيدي أو غيره، فيدخل فيه عبّاد الشياطين والبقر والحجر وكلّ تجربة بشرية بغض النظر عن موقفها من الله واليوم الآخر ومحمد ﷺ، إنّه دينٌ جديد يتجاوز ما يسمّى التقديس أو الحرام كما يقول.

هذه النقولات وغيره من الإشارات في كتاباته تدعو إلى وحدة الأديان والجمع بين الأديان المنماقضة. إنّه يربط ظاهرة العنف بادعاء وجود "دين الحق" يقول في مقابلة معه: "وأنا أربط بين ظاهرة العنف وظاهرة ما تسميه دين الحق، اليهودية تقول أنا دين الحق، المسيحية تقول أنا دين الحق.... كلّها تستعمل عبارة واحدة وهذه العبارة الواحدة التي تقال ويتبنّاها الجمهور في الأطر الاجتماعية والسياسية المختلفة تعرف لماذا نحن في عنف"[1]. فإن لم يكن هنالك دينٌ للحقّ بنظره، ويرى أنّ ادعاء كلّ دين أنّه الحق يولّد ظاهرة العنف، فأيّ دين يريد؟! ولماذا أنزل الله رسوله محمدًا ﷺ، وأين آيات القرآن التي تنضح في بيان صحّة الإسلام وضلال باقي الأديان؟!.

إنّه في نصوصه التي تدعو إلى وحدة الأديان يتمثّل قول ابن العربيّ:

لقد صار قلبي قابلًا كلّ صورةٍ..... فمرعى لغزلان وديرًا لراهب

وبيتًا لأوثان وكعبة طائف..... وألواح توراة ومصحف قرآن[2].

(1) انظر: مقابلة محمد أركون على قناة الجزيرة، بعنوان: **مسارات على الجزيرة مع محمد أركون**، مرفوعة على قناة مؤسسة أركون بتاريخ: 2013/3/7م: رابط: shorturl.at/pwHTU.

(2) ابن العربي، محيي الدين، **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**، المطبعة الأنسية، بيروت، 1312هـ، ص39.

الخاتمة

1. كانت هذه الرسالة في بيان منهج محمد أركون أحد أهم الحداثيين العرب في القرن العشرين، إذ أبانت عن منهجه الفكريّ ومولّداته الفلسفيّة، وعلى أي أرضية فلسفيّة كانت تتحرك أفكاره المبثوثة في كتبه.

2. لقد كانت أفكاره تدور في فلك فلسفة ما بعد الحداثة، وهي الفلسفة التي كان غايتها تحطيم العقل الكونيّ بسردياته وفلسفاته الكليّة، لقد كانت أفكاره تشكيكية تفكيكية لا ترى حقيقة مطلقة "إنّ العقل الفلسفيّ الحديث يؤمن بنسبية الحقيقة أو بتعدّدها"[(1)].

3. إنّه مستشرقٌ وإن انتقد بعض مناهجه، لقد كان للمستشرقين ودراساتهم احتفالٌ وحظوةً لديه، لقد كان يرى الدين الإسلامي وتراثه بنظّارة الاستشراق ومناهج العلوم الإنسانيّة، في المقابل كان يحطّ وينقض ويسفّه من مناهج العلوم الإسلامية ومنتجاته، لقد سفّه علم الأصول والفقه وعلم الحديث وشنّ هجومًا عنيفًا على الشافعيّ باعتباره من سجن العقل الإسلاميّ.

4. لقد دعا إلى لاهوت حداثيّ، ورأى في النص الشرعيّ نصًا تاريخًيًا لا يتعالى، بينما في المقابل كانت مناهج العلوم الإنسانية الغربية عنده متعاليةً يجب الاحتكام إليها لإحداث قراءة جديدة للتراث، دعا إلى التسكّع في قراءة النصوص، وإلى وحدة الأديان!

5. لقد كان أركون يعيش في صدمةٍ حضارية وكان بدراساتها عن الإسلام يستعطف الغرب ويسترضيه من خلال محاولته المستميتة لإثبات أن التجربة الإسلاميّة في بداياتها الأولى بعد موت الرسول ﷺ كانت تحمل بذور الحداثة والأنسنة، لقد حاول جاهدًا فعل ذلك لكنّ ردّة الفعل الغربي كان باتّهماهه "أنّه يعمل على تقويض العلمانيّة، وأنّه ضد حرية التعبير والتفكير، وأنّه متواطأ لإدخال التعليم الديني إلى المدارس، وصنّفت أقواله داخل التيّار الأصولي"[(2)]!!.

6. إنّ الفكر لا يصادم إلّا بالفكر، وإنّ النقد العلميّ رافعة العلم والمعرفة، وإنّ البحث الفكريّ يعتبر أهمّ بحثٍ في هذا العصر، بسبب انفتاح العالم على بعضه وكثرة الأفكار والفلسفات التي

---

(1) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص241.

(2) كحيل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، دار الإيمان، الرباط، 2011م، ص45.

تنتشر في فضاءات المعرفة، ولقد كانت كتابات محمّد أركون إحدى الكتابات المؤثّرة على الساحة الفكريّة، كانت هذه الرسالة المتواضعة في الاقتراب من أفكار تلك النصوص والحفر عن جذورها وتقليبها، ثمّ تسليط قلم النقد عليها ببيان زيفها وبطلانها.

7. إنّ علم أصول الفقه سياجٌ يحيط حمى الشريعة وهو علمٌ يحقّ للأمّة أن تفاخر فيه الأمم، إنّ علماء الأصول وكما قيل على ألسنةٍ عديدة هم فلاسفة المسلمين.

8. مسلك الاجتهاد الأصوليّ مسلكٌ عقلي منهجيّ يرد المسائل والوقائع الحادثة إلى كليّات عامة مستخدمًا طريقة القياس أو تخريج الفروع على الأصول أو النظر في المقاصد والمآلات ومصادر التشريع الثانويّة الأخرى كالمصلحة المرسلة والاستحسان وغيرها.

9. ما زالت أفكار المذاهب العقديّة الأولى تتحرّك وتفرض نفسها بقوّة على الساحة الفكريّة، لقد استخدمت العديد من الأفكار الأولى في التأسيس لتيّار عصريّ كالتيّار الحداثي.

10. لقد حرصت في رسالتي أن بعيدًا عن الحشو، ناقشت الفكرة بأقلّ عدد من الأسطر، ولم أنقل من نصوص أركون عند تناوي مسألة ما إلّا القليل من نصوصه المتعلّقة بالموضوع وإلّا فإنّ نصوصه في الفكرة الواحدة كثيرة جدًا، فإنّ وجدت كتبه تعيد وتجتر نفس الأفكار، ولقد وجدتُ صعوبة في فهم بعض نصوصه كونها تتطلّب معرفة مسبقة بمنهجٍ أو حقلٍ علمي ما، أو معرفة مصطلحٍ غامض يردّده في كتبه، ممّا اضطررني إلى الرجوع كثيرًا إلى مصادر توضّح تلك النصوص أو المصطلحات.

11. أحسب أنيّ تناولت أفكاره على نحوٍ قريب من الموضوعيّة، أمّا الموضوعية المطلقة فدونها خرط القتاد في أيّ بحثٍ علميّ، فإنّ الباحث يتأثّر بخلفيته الثقافية لا محالة، ويرى ظلّها على قلمه عندما يكتب، لقد كان قلمي ناقدًا بروح الدفاع عن دينه وعقيدته.

12. إنّي رأيت في أركون معول هدمٍ يتعاور هذا الدين، ووجدت به جسرًا يورّد الغرب المستعمر على ظهره أفكاره وفلسفاته، لقد كان منبتًّا عن دينه وثقافته ووطنه، لقد كان فرنسيًا بحقّ وإن نعت نفسه بأنّه جزائري وطنيّ.

توصيات ومقترحات

وبعد، فإنّي بعد الانتهاء من كتابة الرسالة أوصي ببعض التوصيات:

1. أهمية الاهتمام بالجانب الفكريّ ومعالجة القضايا الفكريّة معالجةً جادة بعيدًا عن التقليل من خطورتها، فإنّ العصر الآن عصر أفكار تتصارع وتتناطح، فلا بدّ لطلبة العلم أن يهتمّوا بهذا المجال، بأبحاثٍ علميّة جادّة.

2. أهميّة الدرس العقدي، والانكباب عليه دراسةً وتمحيصًا، بدل خطاب التسفيه الموجّه لدراسة الخلاف بين الفرق العقديّة، فإنّ كثيرًا من الأفكار الحديثة لها جذورها في تلك الفرق العقدية، وناتجه عن لوازمها.

3. لا بد من إنشاء مراكز أبحاث تهتم بالجانب الفكريّ والفلسفي، فإنّ الضرورة ملحّة لمثل هذه المراكز البحثيّة، فإنّ كثيرًا من الشباب تركت دينها لشبهة فكريّة أو فلسفيّة تطرح عليها.

4. الاهتمام بتراث أئمة الإسلام السابقين من كافّة المذاهب والطوائف والاستفادة منه في عصرنا، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيميّة، فإنّي وجدت كثيرًا من القضايا الفكريّة قد عالجها الشيخ قبل عقود من الزمن.

5. الاطلاع ممّا يطرحه الحداثيون لتجويد أدوات النقد والنظر عند طلبة العلم، مع ما تشكّله شبهاتهم من قوةٍ دافعة نحو القراءة والإطلاع والتوسّع، للردّ على ما يطرحونه.

6. الاهتمام بالدرس الفلسفيّ والتاريخيّ، لمعرفة جذور الأفكار وكيفية تشكّلها وتسرّب مضامينها، ليسهل معالجتها ونقدها.

هذا، وإنّي أرجو الله عز وجل أن يجعل ما كتبته خالصًا لوجه، وأن يكفّر به سيئاتي التي تنوء بحملها الجبال وأن يستر به زللي وخطأي، وأن ينفع به كلّ قارىء وباحثٍ عن الحقّ، وأعوذ بالله ربيّ من النكوص على العَقِب ومن الحور بعد الكور، سائلًا إيّاه الثبات على دين الإسلام حتّى ألقاه، إنّه رحيمٌ لطيفٌ بعباده، سبحانه تقدّس اسمه وتعالى جدّه لا إله غيره، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. أركون، محمد ومايلا، جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد**، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008م.

2. أركون، محمد، **الأنسنة والإسلام**، ترجمة وتقديم: محمود عزب، دار الطايعة، بيروت، ط1، 2010م.

3. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإماء الثقافي، بيروت، ط2، 1996م.

4. أركون، محمد، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998 م.

5. أركون، محمد، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.

6. أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة –بيروت، ط2، 2005م.

7. أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م.

8. أركون، محمد، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطلية، بيروت، 1998.

9. أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

10. أركون، محمد، **نحو النقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م.

11. أركون، محمد، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م.

12. اغضابنة، الطاوس، 2011م، **الخطاب الديني عند محمد أركون**، رسالة دكتوراة غير منشورة، منتوري قسنطية، الجزائر.

13. الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي –بيروت، ط2، 1402هـ.

14. باتلر، كريستوفر، **ما بعد الحداثة**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2016م.

15. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، **دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين**، دار التدمرية، الرياض، ط1، 2013م.

16. الباحسين، يعقوب، **الإجماع**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2008م.

17. البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح**، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

18. ابن بدران، عبد القادر، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، تحقيق: عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981م.

19. بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

20. ابن بطّة، **الإبانة الكبرى لابن بطّة**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الراية، الرياض.

21. الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، ت: العطار، دار الفكر، بيروت، ط1، 2005م.

22. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الرسالة التدمرية**، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط4، 1408هـ.

23. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الصفدية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، 1406هـ.

24. الجاحظ، عمرو بن بحر، **رسائل الجاحظ**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.

25. الجبير، هاني، **فقه الطب النبوي**، مركز نماء للدراسات والأبحاث، بيروت، ط1، 2016م.

26. الحاج، ساسي، **نقد الخطاب الاستشراق (الظاهرة الاستشراقية في الدراسات الإسلامية)**، دار المداد الاسلامي، ليبيا، ط1، 2002م.

27. أبو الحسين، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر.

28. ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، **مُسْنَد الإمام أَحْمَد**، ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشود وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

29. الخولي، يمنى، **نحو منهجية علمية إسلامية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م.

30. أبو داود، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، ت: عزت الدعاس، دار الحديث، حمص، ط1، 1388هـ.

31. الدقيقي، رضا، **كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني نولدكة ترجمة وقراءة نقدية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط1، 2009م.

32. الذهبي، شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين باشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م.

33. رستم، أسد، **مصطلح التاريخ**، دار القلم، بيروت.

34. الريسوني، أحمد، **الاجتهاد والنص والواقع والمصلحة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.

35. الزحيلي، محمد، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م.

36. الزحيلي، محمد، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير، دمشق، ط2، 2006م.

37. أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، دار الفكر العربيّ.

38. أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م.

39. زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة قرطبة، 1987م.

40. السباعي، مصطفى، **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم**، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط2، 1979م.

41. سبيلا، محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء ط2، 2007م.

42. سعيد، إدورد، **الاستشراق**، ترجمة: عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م.

43. السكران، إبراهيم، **مصحف البحر الميت**، نسخة إلكترونية.

44. سمرين، يوسف، **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، مركز الفكر الغربي، السعودية، ط1، 2020م.

45. شاكر، محمود، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مكتبة الخانجي، القاهرة،

46. شحرور، محمد، **الاسلام الأصل والصورة**، طوى للثقافة والنشر، لندن، ط1، 2014م،

47. الشهري، عبد الله، **ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014م.

48. الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ مِن عِلْم الأصول**، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2002م.

49. الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، الرسالة، ط1، 2000م.

50. الطريفي، عبد العزيز بن مرزوق، **الخرسانية في شرح عقيدة الرازيين**، دار المنهاج، الرياض، ط1، 1437هـ.

51. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، **البلبل في أصول الفقه**، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط2، 1410هـ.

52. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

53. ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب**، دار السلام، القاهرة، ط1، 2006م.

54. العجيري، عبد الله، والعجلان، فهد: **زخرف القول (معالجة لأبرز المقولات المؤسسة للانحراف الفكري المعاصر)**، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط4، 2019م.

55. العجيري، عبد الله، ***ينبوع الغواية الفكرية***، **مجلة البيان** –الرياض، ط1، 1434هـ.

56. ابن العربي، محيي الدين، **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**، المطبعة الأنسية، بيروت، 1312هـ.

57. العوني، حاتم بن عارف، **شرح الحديث النبوي**، مركز نماء للبخوث والدراسات، بيروت، ط1، 2021م.

58. الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى**، ت: حمزة بن حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

59. القرافي، شهاب الدين، **الفروق**، تحقيق: محمد سراج وعلي جمعة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2001م.

60. القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2.

61. القرني، محمد بن حجر، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**، البيان مركز البحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1434هـ.

62. كحيل: مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، دار الإيمان، الرباط، ط1، 2011م.

63. لالاند، اندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، ط1، 1996م.

64. محفوظ، محمد، **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.

65. المسيري، عبد الوهاب والتريكي: فتحي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، 2003م.

66. ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

67. المنياوي، محمد بن محمد، **الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول**، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432هـ.

68. النملة، عبد الكريم بن علي، **اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 2004م.

69. النووي، محيي الدين، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، القاهرة.

70. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ –بيروت.

71. ابن هاشم، عبد الملك، **سيرة ابن هاشم**، ت: مصطفى السقا والأبياري والشلبي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1955م.

المجلات العلمية

1. مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد 1، ربيع الأول 1431هـ.

2. مجلة منير الحوار، دار الكوثر، بيروت، العدد 9 ربيع 1988م.

المواقع والروابط الإلكترونيّة

1. https://www.youtube.com/watch?v=3ZZvbmJ75mg.

2. https://www.youtube.com/watch?v=4N7wpMkSdmc.

3. حجّي، طارق، **القراءات الحداثية للقرآن، محمد أركون والرهان الإبستمولوجي للقراءة**، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرابط: shorturl.at/orzR3

4. مقابلة محمد أركون على قناة الجزيرة بعنوان: **مسارات على الجزيرة مع محمد أركون**، مرفوعة على قناة مؤسسة أركون بتاريخ: 2013/3/7م، رابط: shorturl.at/pwHTU.

5. مقال (سمرين، يوسف، القراءة العلمانية للتاريخ الاسلامي، مركز دلائل، shorturl.at/druC0).

6. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرابط: shorturl.at/bszCX.

7. ويكيبيديا.

An-Najah National University

Faculty of Graduated Studies

Modernists' Stance toward Ijtihad in Usul Al Fiqh: The example of Arkoun

By

Mustafa Nayef Mustafa Bilbesi

Supervised by

Prof. Naser Alden Al Shaer

This Thesis is Submitted ibn Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Jurispradence and Legislation (Fiqh and Tashree), Faculty of Graduate, An-Najah National University, Nablus, Palestine.

2021

Modernists' Stance toward Ijtihad in Usul Al Fiqh: The example of Arkoun

By
Mustafa Nayef Mustafa Bilbesi
Supervised by
Naser Alden Al Shaer

Abstract

This thesis is dedicated in partial fulfillment of the Fiqih and Legislation Masters' degree at An-Najah National University.

The thesis presents and discusses the modernist scholar Mohammed Arkoun, as well as the influential factors in his ideology. This is done by dissecting and analyzing what Arkoun wrote, and commenting on some of his core arguments, especially the Ijtihad by fundamentalists issue in his literature. Whereby, this thesis showed Arkouns' position of: Ijtihad, Jurisprudence, and general Shari'a sciences, while also evaluating his methods in light of Fundamentalists methods.

The thesis concluded that Arkouns' writings show aggressive position from Ijtihad science and specifically etymology. Also, his writings clearly support understanding texts and their meanings without referring to etymology or take any specific methodology. Moreover, it takes a positive position from Orientalism and Modernism, and it also implies anti-shari'a texts and supports looking into historical texts. In addition, it doubts the Holy Quran and show lack of confidence in Sunna, taking an orientation towards the truth-relativity and Religions' unification.

Throughout the paper, the cases and issues shown were analyzed and processed scientifically and critically. The importance of the ideological methods and serious attention are present when discussing the issues in a critical mindset. The writer (Thesis) recommends giving attention to the ideological methodology and concentrating on Shari’a studies in dealing with it, where it gives the opportunity to qualify the existing issues present in the knowledge stream.