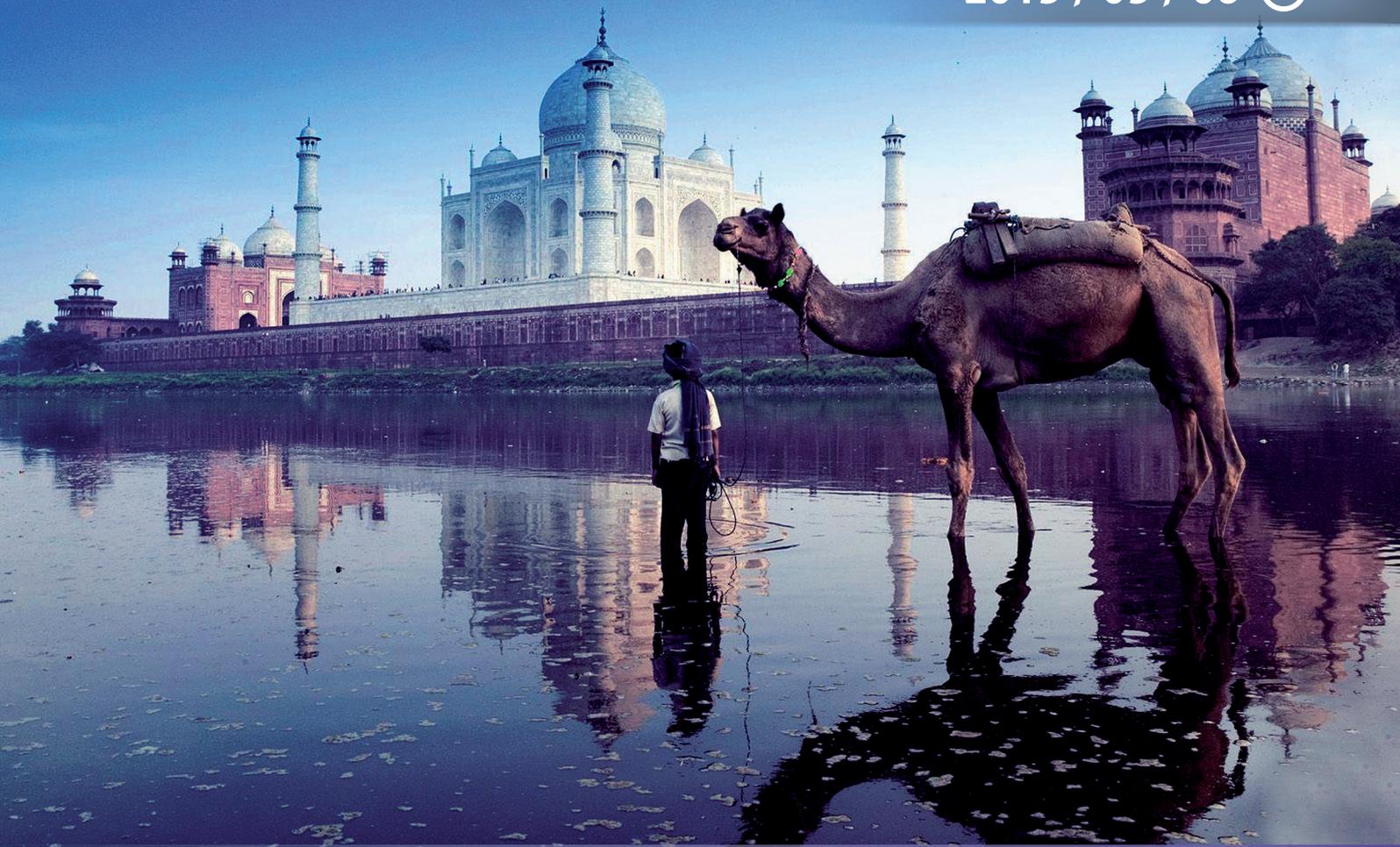


الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

ملف بحثي (ج2)

2015 / 05 / 06 ①



• د. الحاج دواق

• د. مولاي عبد الصمد صابر
• د. ياسين مشتة

• د. عصام بوشربة
• د. عماد عبد الرزاق

هلف بحثي

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

الفهرس:

- تقديم:
3 الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري
د. الحاج دواق
- 5 قراءة في مفهوم «الإسلاميات التطبيقية» عند محمد أركون
عصام بو شربة
- 11 حوار مع الدكتور شراف شناف
د. الحاج دواق
- 17 أركون ومشروعه النقدي
د. عماد عبد الرزاق
- 29 دراسة في المشروع الفكري لمحمد أركون
من خلال كتابه: «الفكر الإسلامي، قراءة علمية»
مولاي عبد الصمد صابر
- 35 قراءة في كتاب «نافذة على الإسلام»
ياسين مشتة

تقديم:

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

□ د. الحاج دواق

أبرزنا في القسم الأول الذي نشرناه قبلاً أنّ الإسلاميات التطبيقية تمثل روح المشروع الأركوني، وأنها عمدته الأساسية في التواصل مع الآخر، بالشروع التاريخي وفوراً، في فهمه وقراءته بكيفية تسمح للعالم الإسلامي بالولوج من جديد في التاريخ، وذلك بالقيام بقطائع إبستمولوجية ومعرفية ضرورية، تجعل من التراث وقيمه حافظاً للنهوض والتقدم، لا عائقاً يمنع من استئناف الدور الحضاري.

لكن بالرجوع لمضامين الإسلاميات التطبيقية، نجد أنّ شرط تأديتها لوظيفتها الفكرية تكمن في اكتساب عدة مهمة من الوجهة المنهجية، بل والإجرائية، تسمح بالدخول إلى عالم الذات الماضية، وكذلك الآخر، بكل ما يملكه، من الكشف عن الإعاقات التي عطلت الحراك التاريخي، وحالت دون اكتساب صفات العقل الاستطلاعي المنبثق في العصور الحديثة، وتمثلها لكن في إطار أفق آخر يبغى أولاً القيام بالانفصال ثم الاتصال. الانفصال عن عوائق الماضي وإبستميته المعرفية التي لم تعد قادرة على إنتاج المعرفة، ولا المشاركة في بنائها. والاتصال مع مكتسبات المعرفة الحديثة، شرط الحذر من التعالي والتلبس الذي يسم ثقافة الآخر الغربي، والتميز بين ما يمكن اعتباره إنسانياً وكونياً، وبين ما يمثل وجهة نظر ثقافية تخصه هو، حال يقيم الآخرين وينعتهم بالمتخلفين، وغير القادرين على استيعاب قيم الحداثة.

لذا يدعونا أركون، كما تعرضه البحوث التالية، إلى ضرورة الفرز بين الاستشراق التقليدي، الذي هو أداة في يد المستعمر الغربي، وبين الدرس المنهجي والمعرفي الجديد، الذي تمكننا منه العلوم الاجتماعية والإنسانية، بكافة عدتها النظرية والمنهجية، ما يتيح في الأخير إحراز النجاحات نفسها التي يكون الغرب قد حققها في بداياته.

لذا من الضروري، بل والذي لا نملك معه خياراً، الانخراط في عمليات تعلم تاريخي، تسمح ببناء ذات حضارية، مجددة لدورها، ودافعة لنفسها في دروب الحضور الفاعل، والإضافة الجيدة والنوعية للتجربة الإنسانية، ما يقود إلى خلق فضاء تواصل إيجابي يتم فيه تجاوز الحساسيات الموروثة من صراعات الماضي وأزماته، فيكون لكل تجربة بصمتها الخاصة المثمرة، المعطية لقدرة تجاوز دائم لكل مثبطات الفعل التاريخي البناء، وذلك كله توفره الإسلاميات التطبيقية، كروية في المقام الأول، تنم عن حالة استدراك تاريخي فعّال إزاء إكراهات الآخر وتقييماته، بل وتصنيفاته الخاصة بالمنمطة للعالم، والمقحمة له في سياق تدجيني يحط من قدر الجميع. وكمنهج يتيح فرصة نقدية إيجابية تضع الجميع في ميزان التمييز والتحليل، الذي يعطي لكل ذي حق حضاري حقه، بعيداً عن الكبت والغمط والإسفاف والتعالي الأجوف.

وبذلك تكون الإسلاميات التطبيقية أداة العالم العربي والإسلامي في ولوج عالم الحداثة، وألا يكتفي ببعض التحديثات الترقية الجزئية، التي تسمح بنقل ظاهر التقدم، في حين هي لا تحققه فعلاً، وعلّة ذلك الفوات الواقع بين تجربتين: إحداهما تمثلت القطيعة سلوكاً معرفياً وثقافياً وحضارياً، وأخرى تمثلته براغماتياً واستعمالياً بشكل فج، يبقى على أنماط تقليدية انكفائية انغلاقية، وينتمي في وعيه لمسلكية ماضوية، وهو في ظاهر واقعه يزعم الانخراط في عالم التطور. لذا من الضروري الحسم في الممايزة بين أنماط الثقافة المتطورة حقيقة، وبين أخرى تكرر الماضي بخيياته ومآزقه، وهذا ما نحاول في القسم الثاني التذكير به، وهو جدوى تبني الإسلاميات التطبيقية كوسيلة نقد حضاري، تتيح فرصة ابتعاث نقاط التوهج والقوة في التجربة التراثية، وتلافي مشكلاته ومآزقه، كما يتم بها التواصل مع الآخر والاستفادة من تجربته الحداثية الحضارية، خارج عقدة الغرب المركزي المتفوق أبداً.

قراءة في مفهوم «الإسلاميات التطبيقية» عند محمد أركون

□ عصام بو شربة

تقديم

تندرج قراءة أركون للفكر العربي والإسلامي ضمن نطاق كثير من القراءات التي اتخذت مجال بحثها الظاهرة التراثية، ومن خلال ثنائية الذات (الإنسان العربي /العقل العربي /العقل الإسلامي)، والموضوع (التراث /التاريخ /الماضي)، غير أنّ ما يميزه أن يميز به الفكر الأركوني عن غيره: هو اشتغاله على نطاق أوسع، أي من موقع عالمي، تفاعلاً مع ما شهدته الساحة الفكرية العالمية وليس العربية الإسلامية فقط، وهنا تظهر لنا الميزة الثانية لهذا الفكر وهي: تعدد جوانب البحث، واختلاف مواقع وأرضية البحث التي يقف عليها أركون عبر مسيرة بحثه، أما الميزة الثالثة فهي الجرأة وحدّة الطرح الصادم للوعي العربي والإسلامي؛ ولا أقصد بفعل الصدم هنا طرق خانة المحظور أو الممنوع (المحرّم)، بقدر ما أعني به توجيه التفكير إلى غير المتداول وغير المألوف أو الجديد في تفكير الإنسان العربي، ممّا يعني القفز على عتبة الممنوع، وتمزيق ستار الخوف من المرض (حالة العالم العربي والإسلامي) والمبادرة إلى تشخيص أسبابه ومحاولة معالجتها.

من هنا جاءت هذه الورقة لتسلط الضوء على فكرة من أفكار أركون، وأحد المفاهيم التي أسس لها في مشروعه، يتعلق الأمر بمفهوم «الإسلاميات التطبيقية»، نحاول خلالها أن نكشف عن مقصود أركون بهذا المفهوم تحديداً، بداية من التركيب المفهومي: فهل هناك إسلامات متعددة عند أركون؟ وهل إضافة معنى التطبيقية يعني أنّ هناك إسلاميات نظرية أو صورية؟ ولو فرضنا وجود هذه الأخيرة، كيف يمكننا أن نحدد العلاقة بينها وبين الإسلاميات التطبيقية: هل هي علاقة تراتبية، أم تضاد، أم تجاوز؟

كما تتيح لنا فرصة البحث من جهة أخرى في هذا المفهوم، التعرف على الأرضية المعرفية التي يقف عليها أركون وهو يؤسس لهذه الفكرة، ليس بالمعنى المحاكماتي (محاكمة أركون)، كما يفعل بعضهم في الاندفاع إلى ضمّ أشخاص إلى انتماء فكري أو إيديولوجي هذا من طرف إسلامي وآخر علماني...، إنّما أقصد هنا السياق الذي يطرح فيه أركون الإسلاميات التطبيقية: هل من زاوية تجديدية للعقل والفكر الإسلاميين، أم هو تعبير عن موقف انفعالي قسري قاد أركون لبحث هذه القضية؟

في البداية يمكن القول إنّنا لا نجد تعريفاً صريحاً وواضحاً عند أركون للإسلاميات التطبيقية، وهذا راجع إلى أنّ أركون لم يقدم تعريفاً ماهوياً للمصطلح بقدر ما أحالنا إلى مفهوم له يكشف عن موضوعه والأسباب التي دعت إلى خلق هذا المجال من البحث، والمهام التي يمكن أن يقوم بها.

وقد يكون هذا المشروع بصدد التكوين والإنجاز حتى عند أركون نفسه، وأراد تحميل هذا العبء لقرائه، وتحميل مسؤولية البحث في شأنه بالنسبة للمشتغلين على فكره، وللباحثين بصفة عامة.

فبالنسبة لتاريخ ظهور المصطلح يرجعه أركون إلى سنة 1970م، أراد من خلاله أركون فتح مجال وشق طريق للنظر في قضايا تطرحها الساحة الفكرية العالمية؛ وبخاصة تلك المتعلقة بطرفين ما يزالان يقفان على طرفي نقيض، يتمثل هذا في الجدل الدائر بين الطرف الإسلامي في اتجاهه المتطرف والطرف الحامل شعار العولمة، أو بين النزعة الجهادية في الاتجاه الإسلامي التي ترى عدوها في الغرب الكافر، وبين نزعة عولمية تريد أن تشد أطرافاً أخرى وتوجههم لمركزها أو قطبها، لا يعني هذا مفهوماً سلبياً للعولمة بقدر ما يبرز جانب التطرف الكامن والمتضمن فيها، أو هو حقيقة واقعة العولمة، يقول محمد أركون: "كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970م، ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث، وقد فعلت ذلك لكي أجبر العقل الشغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة عنها (الأصولية والعولمة)، أو بين (الحركات الجهادية والعولمة)".¹

فأركون وهو يوضح لنا ما أسماه الإسلاميات التطبيقية، يقدمه لنا على أنه منهج في البحث، بمعنى أنه مؤسس على منهجية علمية لها أسسها وأركانها، كما لها أهدافها (بما ينسجم مع حقيقة ومعنى المنهج)، وكأنّ القراءات أو المعالجات التي تطرقت للقضايا التي تشغل الساحة الفكرية في شأن الذي أراد أركون معالجته لم تستند إلى منهجية، لكن هنا يفتح لنا قوساً آخر وهو جواب عن الافتراض الذي أشرنا إليه؛ أي أن أركون قصد منهجية القراءة التي سارت عليها الإسلاميات الكلاسيكية (في مقابل الإسلاميات التطبيقية)، فماذا يقصد أركون تحديداً بالإسلاميات الكلاسيكية؟

إنّ الإسلاميات الكلاسيكية - بحسب أركون - هي خطاب (discours) غربي حول الإسلام، ذلك أنّ كلمة ومصطلح الإسلاميات (lislamologie) تعني الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام.²

هذه الدراسة حصرت اهتماماتها بما هو مكتوب عن الإسلام من طرف الفقهاء، واكتفت بنقلها إلى اللغات الأجنبية، لكن الشيء الذي يميز هذه الكتابات الكلاسيكية، هو فكريتها أو الإيديولوجيا التي انطلقت منها في قراءة هذه النصوص، فقد كانت محكومة بتلك العلاقة بين الدولة والكتابة، والثقافة الأكاديمية والدين الرسمي، وهو ما جعلها تهمل كثيراً من جوانب الدراسة المتعلقة بالتراث غير المكتوب، فيما يخص:

أولاً: التراث الشفهي لعينة الدراسة (الشعوب المسلمة)، وبالخصوص التي تستند ثقافتها على ما هو شفهي كالأمازيغ، والشعوب الإفريقية بشكل عام.

ثانياً: الممارس والمعاش فيما يقابل المتعالي عند هؤلاء.³

1- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1999م، بيروت، لبنان، ص 242

2- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996م، ص 51

3- المصدر نفسه، ص 52

هذه الطريقة ساهمت في تأطير وتوجيه الدراسة الاستشراقية إلى نوع معين من المادة المعرفية عن الإسلام، بدأت بتسليط الضوء على ما هو مكتوب فقط، ثم يختزل ليصبح يشمل المؤلفات النموذجية فحسب، ليركز على كتابات الإصلاحيين من أصحاب الاتجاه السلفي، ويغفل الكثير ممن لهم دور فعال في الحركة الفكرية الإسلامية.

ويصعد أركون من اللهجة نوعاً ما لسبين، وهو أن البحث الاستشراقي في صورته الكلاسيكية، حصر اهتمامه بالإسلام النموذجي الذي يمثل الأغلبية، الذي هو الاتجاه السنّي، ويطلق عليه في ظلّ هذه المعادلة، أو وفق توازن هاتين الكفتين "أرثوذكسي"، و"دوغمائي"⁴، وهو ربط تاريخي لنوع من الإسلام قد رسم في فترة الحكم الأموي، الذي فرض نفسه في تلك الفترة، فأظهر إسلاماً بوجه وأخفى وجوهاً أخرى تحت واقع الاضطهاد، كما حصل للشيعنة والخوارج، والأمر نفسه يمكن أن يقال في شأن الإسلام الشيعي في عهد الفاطميين، وبعد مجيء عهد الصفاريين في إيران.

كما يضيف أركون كذلك إهمال الإسلاميات الكلاسيكية للأنظمة السيميائية غير اللغوية المشكلة لحقل الدين، أو المرتبطة به كالشعائر، والموسيقى، والرسم، وشكل الملابس، وبنى القرابة.. وتوقفت عند حدود الدراسة النظرية والمنطقية كالفلسفة والقانون، والذي درسته كتاريخ فكر. وحتى تلك الدراسات التي احتوت شيئاً مما أشار إليه أركون كاللهجات مثلاً، فقد شهدت إهمالاً سواء لدى الوسط الغربي، وحتى لدى الجمهور العربي⁵.

وهنا في رأيي أن أركون بقي محافظاً على موقعه، وعلى الجدل الذي جاءت الإسلاميات التطبيقية للنظر فيه، والمتمثل في طرف عربي وإسلامي ظلّ متمسكاً بموقفه من الاستشراق، وهو تعبير عن موقف انفعالي والتصرف حيال الاستشراق يكون من قبيل الرد والدفاع، وموقف غربي يحافظ على روحه الاستعمارية والاستعلائية، همّه ضم واحتواء تراث غيره إلى تاريخه ومساره الفكري.

وانطلاقاً من هذا النقص أو ما اشتملت عليه الإسلاميات الكلاسيكية من الافتقار لمنهجية تغطي الجوانب المهملة، ينهنا أركون إلى أن هذا هو ما جاءت الإسلاميات التطبيقية لتداركه، بداية من الشق الثاني المتعلق بتسمية "التطبيقية"، والتي هي مقياس على الأنثروبولوجيا التطبيقية لعالم الإناسة الفرنسي روجيه باستيد (Roger Bastide)، يقول أركون في هذا الشأن "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية، وبحوثنا تسير في الخط نفسه"⁶.

ويوضح لنا أركون موقع الإسلاميات التطبيقية فيما يقابل الإسلاميات الكلاسيكية بناء على النقد والوقوف على جوانب النقص والإهمال الذي عرفته هذه الأخيرة بقوله: "فهذه الأخيرة خضعت قليلاً أو كثيراً للنموذج الديكارتي الذي يدعو إلى المعادلة التالية: (أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه)، (لكن من أجل أن تسيطر عليه؛ فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أن تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي، هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة)"⁷.

4- أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 52

5- المصدر نفسه، ص ص 53-54

6- المصدر نفسه، 275

7- أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 54

بناء على ما سبق، يمكن القول إنَّ الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة بحث منهجي، يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخاً وتراثاً، تستند في دراستها إلى الواقع العلمي والأفق المعرفي الذي عرفته علوم الإنسان في العصر الحديث، فالإسلاميات التطبيقية هي: ”ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها“⁸.

غير أنه من زاوية أخرى نرى أنَّ أركون وهو يقدم مشروع الإسلاميات التطبيقية، لا يقدمه كتكملة للإسلاميات الكلاسيكية وتجنب ما أهملته هذه الأخيرة، وإنما يعرض لنا الإسلاميات التطبيقية على أنها البديل، وأنها تقف في طرف نقيض من الإسلاميات الكلاسيكية؛ حيث أنه إذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية خطاباً عربياً حول الإسلام، فإنَّ الإسلاميات التطبيقية هي خطاب علمي حول الإسلام، يقول أركون في هذا الصدد: ”الإسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية، وحاجياتها الحالية“⁹.

وأنَّ الإسلاميات التطبيقية لا ترتبط بالإسلاميات الكلاسيكية إلا في حالة واحدة، وهي: ”أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إستيمولوجي شديد.. إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها، وبشكل تضامني، كلَّ الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة، ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددتها من جهة أخرى“¹⁰.

كما أنَّ في تحمیل مفهوم الإسلاميات التطبيقية بهذا المضمون، وربطه بمثل هذه الآفاق قد تبدو واسعة جداً، ويعتريها كثير من الارتباط والتشابك، إضافة إلى حساسية الطرح في كونه يدور على معرفة لها امتلاك أو سيطرة على وعي الإنسان العربي والمسلم، يتعلق الأمر بتاريخ الإسلام وخطابه، ولمعرفة أكثر بخصوص المجال الذي تشتغل عليه الإسلاميات التطبيقية، نحاول أن نجيب عن سؤال: ما موضوع ومجال بحث الإسلاميات التطبيقية في نظر أركون؟

يتمثل ميدان عمل الإسلاميات التطبيقية في: الفكر الإسلامي، وهنا نستحضر جميع المحاولات والجهود الفكرية التي تعاطت مع الإسلام سواء كان الإسلام في فهم السنَّة أو الشيعة أو الخوارج، أو الفلاسفة المسلمين، أو الأدباء، أو المستشرقين، أو عبر التاريخ.

يقول أركون في هذا الصدد: ”فهذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية، كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأوسع دون أن يتعرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهي وحتى اللامبالاة من قبل البحاثة المتبحرين“¹¹.

8- المصدر نفسه، ص 57

9- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص ص 31-32

10- أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص 61

11- أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 31-32

وتتم هذه الدراسة وفق قراءة إبستمولوجية، تتجاوز القراءة الإيديولوجية الطائفية التي عرضت الإسلام في شكل فرق وطوائف، أو القراءة الاستشراقية الاختزالية المدفوعة بغرض تسلطي واستعماري، هذه القراءة الإبستمولوجية تريد تطبيق منهجيات علوم الإنسان والمجتمع في صورتها المستجدة والمعاصرة، فهي: ”ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها“¹².

خاتمة

إنّ الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة بحث منهجي، يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخاً وتراثاً، تستند في دراستها على الواقع العلمي والأفق المعرفي اللذين عرفتهما علوم الإنسان في العصر الحديث.

يعرض أركون الإسلاميات التطبيقية تارة على أنها مكملّة للإسلاميات الكلاسيكية بهدف تطوير منهجها ورؤيتها، وتارة أخرى على أنه تجاوز لها. ومنه يمكن لنا رسم مخطط لأبعاد الإسلاميات التطبيقية وارتباطاتها في مشروع أركون وفق المحاور التالية:

أولاً: الإسلاميات التطبيقية هي الجانب العملي فيما يقابل الجانب النظري الذي تمثله الإسلاميات الكلاسيكية.

ثانياً: تعتبر مجالاً للبحث في التراث الإسلامي وفق رؤية إبستمولوجية نقدية فيما يقابل الرؤية الإيديولوجية الدوغمائية الإسلامية (الفرق والطوائف ودعوى امتلاك كل فرقة للحقيقة)، والرؤية الاستشراقية الاختزالية والمدفوعة بمركزية غربية تنشُد التسلط والاستعمار.

ثالثاً: هي مساهمة في نقد العقل الإسلامي، وإعادة تشكيله وفق صياغة علمية تفكّ شيفرة ما عرف بجدل التراث والحداثة عند الإنسان العربي.

رابعاً: لا تقف عند حدود دراسة الظاهرة الإسلامية، وإنما تتخذها ممراً لبحث الظاهرة الدينية في الأديان التوحيدية، والتي انتهت بأركون إلى القول بتاريخية النص الديني.

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

حوار مع الدكتور شراف شناف ما بعد الأركونية، أو نحو أنثروبولوجيا مفهومية

□ حاوره: الدكتور الحاج دواق



بعنوان: العقل النقدي العربي المعاصر وخطاب الأنساق. أستاذ محاضر بجامعة باتنة، يدرس المقاييس الآتية:

تحليل الخطاب، السمياء، الشعرية، الدراسات الفكرية، المدارس النقدية، سوسولوجيا الأدب. وهو رئيس النادي الفكري الجامعي "مقام الحكمة"، عضو في مخبر الشعرية - جامعة باتنة، حيث شارك في عدة ملتقيات وطنية ودولية، له عدة مقالات فكرية منشورة في مجلات علمية محكمة: الإنسان التداولي والمواطنة الافتراضية،

يسرنا في هذا الحوار أن نستقبل واحداً من المبدعين الجزائريين، وهو الدكتور شراف شناف، أستاذ النقد الثقافي وتحليل الخطاب، بقسم

اللغة العربية وآدابها، وهو شاعر وناقد، ينتمي إلى تقاليد المدرسة الحضارية والثقافية المركبة، ويعمل منذ مدة على تكريس خطاب إبداعي ونقدي يقوم على ممارسة المفهمة والتأسيس للوعي العربي والإسلامي، متحصل على شهادة الماجستير في النقد الحديث (جامعة منتوري قسنطينة)، ومتحصل على شهادة الدكتوراه في النقد المعاصر (جامعة باتنة)، أنجز أطروحة

”إنَّ قيمة أي فكر وقوته
تثمن بالقياس إلى المفهومات
(والمصطلحات) التي يخلفها، أو
التي يعدل من محتواها، ونتائجها،
وطريقة استخدامها“.

(محمد أركون / الفكر الإسلامي / 114)

والإنسانية شيوع صيغ لاتجاهات وتيارات فكرية؛ ما بعد النهضة، ما بعد الحداثة، ما بعد الماركسية، ما بعد الهيغيلية، وغيرها... كما أقره ياسر حجازي في ما بعد الثقافة.

أما ما نتوخاه من هذه القراءة الموجزة فهو البحث والتساؤل عن "ما بعد الأركونية"، أو عن كيفية الاستثمار الإيجابي لـ"التراث المعرفي" للرجل، وإعادة بناء المنظومة المفاهيمية الإجرائية التي نحتها وشققها، وجرب بعض مكوناتها، وأكثر من هذا، استئناف الورشات المنهجية والمفهومية التي دشنها.

فقد أدرك "أركون" - من خلال استبطاننا لعمق مشروعه - القيمة الأنتروبولوجية للمفاهيم، والقيمة المفهومية للأنتروبولوجيا، فلا يمكن أن يحيا الإنسان حياة طيبة من دون مفاهيم شغالة وفعالة، ولا يمكن للمفاهيم أن تحيا من دون إنسان واع بالقيمة الرمزية والمعنوية والروحية للوجود. من هنا، استشعر "أركون" - حقيقة - أن الخطر الذي يدهم البشرية كامن في "عقلها" قبل أي شيء آخر، هذا الذي يكشف عن نزاعين كبيرين في التاريخ الثقافي البشري، "بين عقل يتماثل مع نفسه على الدوام ولا ينتج سوى الخواء والفراغ، وعقل يقف على مسافة من ذاته، وهي المسافة التي تسمح للفكر أن يثمر، فيجتزح المعنى من اللامعنى ويصير اللامعقول معقولاً، [إذ] ليست المسألة مجرد نزاع بين سلفي وتجديدي، أو بين أصيل وحديث، وإنما هي مسألة مواجهة بين عقليين ومنهجين: بين عقل منفتح وعقل مغلق، بين فكر لا يتوقف عن تأوّل الأصول واستنباط الدلالات وتوسيع المعاني وفكر مذهبي أو إيديولوجي يقوم بتنسيق العلم الحاصل، ويدأب للبرهنة على صحة المعلوم، فلا يضيف بذلك للمعرفة شيئاً، إذ العلم بالمعلوم ليس علماً، فالعلم استنباط المجهول من المعلوم وعقل ما لم يعقل بعد". على حد ما ذهب إليه علي حرب في التأويل والحقيقة.

إنّ النقلة النوعية التي ستخلص العقل العربي من مستنقع التخلف، هي نقلة على مستوى الأذهان أولاً - كما يتصور أركون - إنها ثورة مفهومية تغير "لغة الإدراك"، و"شفرات الفهم"، و"علامات التمثل"، و"منطق التسمية"، و"استراتيجيات التأويل" بشكل عام. ولذلك، فالفرق الجوهرى عنده بين منطق العلم التقليدي ومنطق العلم الحديث "لا يخص فقط اختلاف البرامج والمناهج والأهداف، وإنما هو يمثل طفرة نوعية أو معرفية كبرى أصابت العلامة (Le signe) نفسها في الصميم وأصابت نظرة الإنسان (أو الروح) إليها، لهذا السبب [ف]القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتروض في منطقة ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية وبين الباحث المتروض في منطقة ما بعد الطفرة، ولم يعد اليوم ممكناً إقامة أي حوار في العمق بين هذين النوعين من الباحثين التقليديين (الاستشراق الكلاسيكي مثلاً)

الكتابة النقدية والتأويل السيكولوجي للذات، تفكيك العقل السيميائي الغربي، أنسنة الخطاب الديني، تحولات الفكر العربي الإسلامي.

*** د. الحاج دواق: في البداية أرحب بك دكتور شراف، في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، لهذا الحوار الذي خصصناه للملف البحثي حول الإسلاميات التطبيقية. كيف تقدّم لنا فكرية محمد أركون، وتطوره المفاهيمي؟**

- د. شراف شفاف: اسمح لي في البداية أن أشكركم دكتور الحاج، ومن خلالكم أشكر مؤسسة مؤمنون بلا حدود على هذه الفرصة، حيث استطاعت في فترة وجيزة أن تجلب الانتباه، وتكرس لخط فكري منفتح وجامع، وأتمنى لها كل التوفيق.

فعللاً لقد شكل "محمد أركون" [1928 - 2010] - رحمه الله - ظاهرة فكرية متميزة في التاريخ الفكري والثقافي العربي المعاصر؛ إذ استطاع أن يستلب العقول ويستفزها في الوقت ذاته، بما امتلكه من قدرة فائقة على استدراج كثير من المفاهيم والمنهجيات المعرفية والفلسفية والسيوسولوجية والأنتروبولوجية والتاريخية، إلى ساحة التحليل وميدان القراءة، وتطويعها بكفاءة إستيمولوجية قل أن نجد لها مثيلاً، مما جعله ينمي موسوعة قرائية على درجة عالية من الوعي.

ولقد دخل "أركون" في سجالات عميقة مع المستشرقين والأصوليين والعلمانيين المتطرفين، ومختلف التيارات الدوغمائية التي تتمركز حول إيديولوجيات هشة وواهية، وتوهم ذاتها والآخرين أن الحقيقة تُرى من زاوية واحدة وتُقارب من منظور واحد ثابت، ومثلما هُوجم أركون من طرف الأصوليين بمختلف شرائحهم - استُخدم، أيضاً، كأداة لتبرير وشرعنة كثير من المواقف العلمانية والتاريخانية، التي كانت تستهدف - أساساً - التقليل من قيمة الإسلام والدين، وتحويل "النص القرآني" إلى مجرد نص تاريخي ثقافي بشري. وهذا ما يشكّل طوبولوجيا الظاهرة الأركونية، بتعدد مستوياتها ووجوهها الخطابية، وكذلك باختلاف وتنوع كفاءات تلقّيها وتأويلها واستعمالها.

*** أنت تستعمل غالباً في محاضراتك وفيما تكتب مقولة ما بعد الأركونية. أنقص ضرورة تجاوزه، أم توظيفه في إطار سجل آخر يتخطى المنطق الأركوني ذاته؟**

- تشير صيغة "السابقة - ما بعد" إلى تقابلية مع صيغة "ما قبل"، وهو ما يسمح بنشوء برزخ معنوي مستقل وحامل لأصول "ما قبل" بقصد التطوير والتغيير، وليس بقصد الإلغاء والشطب، فهناك طموح تقويمي يوطوي، وهو ما يبرر في الدراسات الاجتماعية

- كيف يمكن أن نكشف المفاهيم الشغالة والضاهرة؟ وكيف يمكن في الوقت ذاته تشخيص باتولوجيا المفاهيم المضمره التي ضربت بأطنابها في عمق الذات وأحكمت قبضتها على الذهنيات وأصبحت توجّهها بطريقة عمائية استسلامية دون وعي وانتباه؟

هكذا كانت مهمة أركون الإستيمو- أنثروبولوجية، إنها محاولة الحفر في الطبقات الصلبة للعقل الثقافي للكشف عن أعطابه وأعطاله.

ولا شك أن الوصول إلى لحظة (الترياق المفاهيمي) تمرّ بمرحلة استخراج (السموم المفاهيمية)؛ فمن السم يصاغ الترياق والعلاج، وهذا - تقريبا - شأن المفاهيم الأركونية، وعلى رأسها مفهوم الدوغمائية (Dogmatisme)؛ فهو وضعية باتولوجية تجسّد أنثروبولوجيا مفهومية؛ أي وضعية بشرية ذهنية/مخيلية مغلقة تتسم بالركود والانحسار الذي يقود إلى التعفن. وهو أيضا مفهوم أنثروبولوجي له قدرة على إيقاظ العقل والمتخيل والوجدان من سباته العميق وتحسيسه بطبيعة وضعيته، بل واستشكالها / تأزيمها كي تعود له (حالة الدافعية) التي تقود إلى ضرورة استشعار الخطر، ومن ثم طلب التغيير.

(ومفهوم الدوغمائية) مفهوم إجرائي وجذري في الوقت ذاته، كونه يدعونا باستمرار إلى إعادة النظر في مفاهيم أخرى، كمفهوم الإيمان ومفهوم العقل ومفهوم العلم، بل وحتى مفهوم (النقد) ذاته. يقول "أركون" كاشفاً عن طبيعة المعضلة المفهومية والتحسيس بضرورة تشخيص أبعادها ودراستها دراسة معرفية علمية على مستوى العالم الإسلامي: (فانغلاق الفكر طيلة عدة قرون متواصلة داخل جدران السياج الدوغمائي المغلق أدى إلى إضعاف العقل التحليلي- النقدي إلى أقصى حد. وهكذا قلص دوره إلى الدرجة الثانية وأصبح أداة في خدمة (الإيمان) حتى عندما تكون مضامين هذا الإيمان ووظائفه قد حرّفت عن مسارها الصحيح من قبل العلاقات التي نُسجت بين السلطة القائمة ورجال الدين الأجراء لديها أو المرّتشين من قبلها. وأحيانا تتحول إلى أداة ميكانيكية من قبل اللعبة التي لا يمكن السيطرة عليها للإكراهات البيئية والإثنولوجية والثقافية (وهذه هي المرحلة التاريخية (للفكر المتوحش) التي استمرت حتى مشارف القرن العشرين في بعض مناطق المجال الاجتماعي- التاريخي المجهول مبدئياً من قبل الظاهرة الإسلامية). وإذا كان السياج الدوغمائي المغلق يستمر في تأخير تدخل العقل التحليلي - النقدي أو تعطيله ومنعه من ممارسة عمله حتى الآن، فإن ذلك عائد إلى حقيقة أن قوى الفساد والإفساد (للإيمان)، وكذلك قوى التلاعب به وتحويله إلى آلة ميكانيكية فاقدة للروح قد تكاثرت وتضاعفت بعد الاستقلال (أي في السياقات الاجتماعية ما بعد

يستنفدون كل جهودهم في جمع الوقائع والأخبار دون أي تحليل تفكيكي، في حين أن الآخرين يستमितون في التأكيد على أهمية الأهداف النظرية والتفكيكية النقدية"، وهذا ما أورده أركون في سفره الفكر الإسلامي قراءة علمية، بالحرف في الصفحة خمس وعشرين ومائة.

والفرق واضح بين باحث أو مفكر يفكر في القضايا والموضوعات والظواهر بعقل خام ورؤية فضفاضة، وآخر يمتلك جهازاً مفاهيمياً يُنطق من خلاله علاقة الكلمات بالأشياء، ويُعلمن علاقة الأذهان بالأعيان، ويشحذ المفاهيم باستمرار. ومن ثم، فـ"إن حجم تأثير أي [مفكر في سياق حضاري ما] يتناسب مع مقدرتـ[ه] على ترميز الوجود البشري وأساليب الوجود البشري". أورد هذا في المصدر السابق المشار إليه. وهو ما لا يتأتى إلا عبر امتلاك الإنسان / المفكر لكفاءة تسمية مستويات علاقته بالوجود وأثاث الكون.

* تعني أن القرآن عدة التجاوز المفهومي والمنهجي المقبل؟

- لقد أشار "أركون" إلى أن القرآن الكريم أنجز شيئاً كبيراً في هذا الاتجاه، فـ"تأثيره الكبير والدائم على معاصريه وعلى كل الأجيال التالية يمكن إرجاعه إلى طريقتـه الرمزية الخاصة في التعبير عما هو دنيوي أو مادي أو تاريخي، ثم عابر وزائل". فالقرآن الكريم - كما يقول المفكر الياباني "توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu" [1914 - 1993] جسّد ثورة مفهومية نسقية في الوعي العربي والوعي الإنساني ككل، إذ نقل الوعي البشري من حالة الخواء المفاهيمي إلى حالة البناء المفاهيمي المتناسك للعالم وللإنسان والحياة وقضايا المصير. ساق هذا المعنى في دراسته الدلالية الأساسية الله والإنسان. والإحكام المفاهيمي في القرآن يرتبط عضوياً بالحبك القصصي والدورات السننية الكونية التي تكشف في صميم منطقتها العميق عن نوع من الاسترجاع النقدي الضافر للمنظومات المفاهيمية المشوهة والمشوشة والقلقة عبر التاريخ، فقصص الأنبياء ليست مجرد حكايات، وإنما هي دلالات على منهج مُحكم في التحليل النفسي الاجتماعي التاريخي، وعلى محددات نظرية حضارية موجهة ومُسدّدة للوحدات المفاهيمية التي تشيّد العقل والثقافة. كما نجده وارداً عند محمد أبي القاسم حاج حمد في إستيمولوجيا المعرفة الكونية. وهو ما يكشف عن أنثروبولوجيا مفهومية عميقة تستشكل وضع الإنسان في الحياة الدنيوية باستمرار، وتدفعه لأن ينظر مفاهيمياً في ذاته وفي علاقته بالآخرين وفي كل مفردات الوجود وما وراء الوجود.

* إذن أنت ترمي إلى شيء أساسي، وهو أن فكرنا معضل ثقافياً، ومبتلى بأزمة مفهومية، فما تقصد بها؟ وإلى أي مورد تردّها؟ وما تريقاتها؟

* بذلك أنت ترمي إلى أن أركون قد اقترح عملية تاريخ وبناء تاريخ للأفكار جديد، يقوم على النقد واستراتيجياته ورهاناته، وهو عمق الإسلاميات التطبيقية، التي أعدنا لها هذا الملف.

- لاشك أن تاريخ الأفكار من الحقول المعرفية والمساقات الدراسية المهمة التي لا تستطيع العلوم الاجتماعية والإنسانية، بل وحتى العلوم الدقيقة والطبيعية، الاستغناء عنها، وهذا راجع لما يبحث فيه هذا الحقل، إذ يبحث في طبيعة المنظومات الفكرية والذهنيات وأمط المتخيل، والأنوية الإيديولوجية وكيفية تطورها. ولكن هذا الحقل تعرّض كغيره من الحقول المعرفية الكلاسيكية لحالة جمود لم يستطع من خلالها متابعة تغير الوعي الأنثروبولوجي وتشعبه وتشابك حيثياته. وهو ما دفع بأركون لأن يمارس نوعاً من النقد الجذري على منهجيات هذا الحقل كما فعل قبله "ميشال فوكو" [1926-1984]* بالخصوص.

يقول أركون: "ينبغي على الباحثين أن يكفوا عن تفسير المجتمعات الإسلامية (أو المسلمة) بواسطة تلك التعارضات الدينية بين (الفرق) و(الطرق الصوفية) و(الأرثوذكسية) و(الهرطقات)، إلخ... (فهذا يعني الاستسلام لمنظور تاريخ الأفكار التقليدي والاعتقاد بأن الأفكار المجردة هي وحدها التي تقود العالم، وإهمال البنى العميقة من اجتماعية واقتصادية وعقائدية بطبيعة الحال). ولهذا السبب أقول إن فشل الفلسفة والإنسية العقلانية الجينية التي تولدت عنها لا يمكن تفسيرها كلياً بواسطة (رد الفعل السنّي) ولا بواسطة انتصار الأشعرية (أو المالكية في المغرب) ولا بواسطة عدم التوافق المزعوم لهذه العقلانية- الإنسية مع الإسلام ولا بواسطة الغزالي ومحاربه لها. صحيح أن هذه (التفسيرات) الشائعة عنيدة وتتكّرر غالباً في مقالات المستشرقين وغيرهم. ولكننا نعتقد فيما يخصنا أن تفسير هذا الفشل التاريخي غير ممكن إلا بعد القيام بتحريات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل، أي ما الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري معين في لحظة من لحظات التاريخ ونجاح معاكس؟.

وبالتالي لا ينبغي لمؤرخ الأفكار أن يقفز على مصطلحات من نوع: النسيان، القطيعة، التصفية، الحذف، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه، المسموح التفكير فيه، الإجباري التفكير فيه، الممنوع منعاً باتاً التفكير فيه... لأنها ستفتح له أفقاً مفهوماً مهماً في التحليل. وستكون شبكة القراءة أكثر كفاءة وتماسكاً في الفهم والتأويل، "فمن الواضح أن كل فكر فردي أو جماعي بحاجة إلى تماسك داخلي معين يمكن التوصل إليه عن طريق النظر إلى المفاهيم من خلال استقلاليتها الذاتية أو حيويتها الخاصة. بهذا المعنى، أو على هذا المستوى، يمكننا

الكولونيالية). إن هذه الظواهر ذات الأهمية الكبرى التي تصعب على الملاحظة والكشف قد أهملت من قبل العلوم الاجتماعية، على الأقل في الحالة التي تهمنا هنا: أي حالة (الإسلام). كما تحدث عنه في الفكر الأصولي.

فمهمة (المفهمة La conceptualisation) أنثروبولوجياً صعبة ومعقدة؛ إذ لا تقوم على قواعد منطقية مجردة، أو على استراتيجيات لغوية محكومة بقوانينها الداخلية فقط. كما أنها ليست مجرد إسقاطات ذهنية على الواقع، أو انعكاسات مرآوية، وإما هي نظر حصيف في العلاقات التبادلية المعقدة بين الذهن واللغة والفكر والخيال والتاريخ.

و(العقل النقدي المبتثق) وهو يتتبع آثار الدوغماتيات يجب ألا توضع أمامه حدود ولا سدود كي ينجز مهماته بعمق ويصل إلى نتائج ومكاسب تحسّن وضع الإنسان وترفع من قيمته الوجودية. وفي هذا يقول محمد مجتهد شبستري، إنه "لا ينبغي تعيين خط أحمر في مجتمع المؤمنين للناقدين والقول إن النقد مسموح لكم إلى هذا الحد وما بعده ممنوع، يجب أن يفسح في المجال للناقد في عملية النقد بدون أي خط أحمر، وبالنسبة إلى الشخص المؤمن عندما يواجه هذه الانتقادات تظهر له مسألة جادة، وهي كيف يمنح المعقولة لجوهر إيمانه في مقابل هذه الانتقادات؟ وكيف يستطيع تجديد فهمه عن هذا الإيمان؟ وكيف يستطيع تجديد وإحياء هذا الإيمان؟ وكيف يستطيع اكتشافه من جديد؟"

فالمسألة، في صميمها، تمس كيفية التعامل مع المفاهيم أنثروبولوجياً، أي جعل اللغة/ الفكر تدخل في علاقة جدلية مع المحيط الثقافي البشري. ولذلك، فإن الإنسان الذي يتصور الإيمان حادثة تتضمن محتوى معرفياً ثابتاً دائماً، نجده يشعر بالخوف والقلق من كل أشكال الانتقادات الموجهة لتلك المعرفة، ولكن الإيمان ليس كذلك، فالإنسان يستطيع أن يكتشف إيمانه من جديد دائماً ويعيش تجربة الإيمان ويكتشف مضمونه المعرفي، والتصور الذي كان يملكه العرفاء عن الله، يختلف عن تصور المتكلمين عن الله، وهكذا حال الآخرين، هؤلاء يختلفون بشكل جوهري فيما بينهم. وهو ما يجعلنا نعيد النظر في مضمون ومفهوم الإيمان باستمرار، فهو يتعرض دوماً لهزّات ومتغيرات وأخطار، والإنسان المؤمن يجب أن يعيش دوماً مع انتخاب مستمر، ويجب عليه دوماً أن يخلص نفسه من الوقوع في هذه المتاهات، كما يقول ميشيل فوكو في أعماله التأسيسية، لكي يبقى إيمانه إيماناً يقظاً حياً فعّالاً وعملياً. ثم إن النقد في حد ذاته يحتاج إلى تجربة إيمانية مقاصدية حتى لا يتحول إلى عملية عدمية.

التحدث عن وجود حياة مستقلة للعقائد الفكرية. ولكن من الصحيح أيضاً القول إنّ المفاهيم الفكرية أو النظرية التجريدية تتعاطى مع الواقع المحيط (سواء أكان مادياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً...) علاقات معقدة ينبغي على التحليل العلمي أن يدرسها لكي يكشف عن مدى التطابق أو عدم التطابق (بين الكلمات، والأشياء). سوف نجد أنّ وجهتي النظر هاتين متكاملتان وضروريتان من أجل أن نفهم من الداخل وبعمق شروط ممارسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي لدوره ووظائفه“.

فالوعي الأركوني يريد أن يخلص العقل البحثي من كلّ أصناف المفهومات الاختزالية والاجتزائية، كي تتشكل عبر الجهود المعرفية المؤسسية المتطورة رؤية أنثروبولوجية مفهومية مركبة وعميقة للوضع البشري.



الدكتور تتراف تتراف

باحث وكاتب جزائري، متحصل على شهادة الدكتوراه في النقد المعاصر- جامعة باتنة، وعلى شهادة الماجستير في النقد الحديث - جامعة منتوري قسنطينة، يشغل أستاذاً محاضراً بجامعة باتنة، ورئيس النادي الفكري الجامعي "مقام الحكمة". شارك في عدة ملتقيات وطنية ودولية، وله عدة مقالات فكرية منشورة في مجلات علمية محكمة.

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

أركان ومشروعه النقدي

□ د. عماد عبد الرزاق

مقدمة

منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر يهتمون بمذاهب فلسفية بعينها، أو تيارات تابعة للفكر الغربي، من قبيل الوضعية المنطقية الشخصية، وإنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية، ولعل من أهم هذه المشاريع الفكرية والفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية، أو مشاريع نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي، وتتفق هذه المشاريع جميعها في كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحدثة، أي أنها بمعنى آخر مشاريع أبستمولوجية، هدفها الكشف عن الشروط والإمكانات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة.

والعقلانية النقدية تقرن النهوض الحضاري بضرورة نقد العقل أي تفكيك بنيته، وتحليل مسلماته وفي هذا السياق يندرج مشروع «محمد أركون»، فهو صاحب مشروع نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وصفات «أركون» في مشروعه النقدي يبدو أنه مطلع على الفكر النقدي الغربي ومتحكم في مفاهيمه ومصطلحاته ومتابع لتياراته، وفي الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها في الدراسات الإسلامية ومقاربة العقل الإسلامي، أي أنه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية، ويدعو إلى التحرير الفكري، من خلال طرح مشكلة المقدّس بشكل تاريخي وإنثروبولوجي مقارنة.

أمّا عن سياق مشروعه فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية التي تهتمّ بالقراءة النقدية الحدائثة للنص القرآني وللتراث الإسلامي ككل.

وقد بدأ مشروع أركون النقدي يتبلور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، عندما صدر كتابه «محاولات في الفكر الإسلامي» عام 1973 واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ثم كتاب «قراءات في القرآن» عام 1982، واتضح المشروع وملاحظه عندما أصدر كتاب «نقد العقل الإسلامي». ويتلخص مشروع «أركون» النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية، ويستمر في إنتاجها، ويعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحدائثة الغربية. ويعتبر «أركون» أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، الذي تصدى ضمن مشروعه الفكري الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة كثيراً ما اعتبرت من الظواهر غير المفكر فيها، وهي الظاهرة الإسلامية، كما أنّ مشروعه يمثل اختباراً نقدياً للفكر في فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة، الفلسفية والإنثروبولوجية والسوسيولوجية، أي منهج النقد والتمحيص المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع، التي أطلق عليها أركون مشروعه العلمي «الإسلاميات التطبيقية».

وسوف نحاول في ورقتنا البحثية أن نوضح ملامح وسمات مشروع أركون النقدي، وتحديد ما هو العقل الإسلامي، كما سوف نوضح منطلقات مشروع أركون النقدي الذي يتمركز حول مفهوم «الإسلاميات التطبيقية» وقراءته للنص القرآني، وحديثه عن المخيال الديني، ثم تحليله لظاهرة العلمنة، وإلقاء الضوء على تحليله لظاهرة الأصولية الإسلامية.

أولاً: ملامح وسمات مشروعه النقدي:

في البداية يجب أن نشير إلى حقيقة هامة، وهي أن المنهج في مشروع أركون النقدي شكل حلقة هامة ومركزية في هذا المشروع، بحيث يصعب فصل المنهج عن الأهداف التي أراد الوصول إليها، وقد أفاد «أركون» من وجوده في الغرب، واطلاعه على التطور الذي وصلت إليه المناهج العلمية في دراسة التاريخ المتعدد الجوانب، وهي مناهج لم يسبق أن تعرف إليها العقل العربي قبل أركون، يقول أركون في كتابه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»: ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التدخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح ونسق الأشياء المادية الواقعية، فالتأملات الأكثر تجريداً والأكثر مجانية من حيث الظاهر، لها دائماً علاقة مع بواعث فردية¹.

وينطلق «أركون» في أطروحته النقدية للفكر العربي الإسلامي من مفاهيم رئيسية ثلاثة، تصدرت تقريباً كل دراساته، وإن كان ذلك بأشكال مختلفة، وهي: الدين، والدولة، والدنيا، وقد عمد في المجال الإسلامي إلى تحديد الظاهرة الدينية وبلورتها مفهوماً وصولاً إلى إشكالياتها، وهو يعتقد اعتقاداً جازماً أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي، انطلاقاً من الخطاب القرآني².

ويحاول «أركون» في مشروعه النقدي أن يحيلنا إلى إشكالية أستمولوجية كبيرة تحتل مكانة في الفضاء المعرفي المعاصر، وهي مدى عمق المسافة الأستمولوجية التي تفصل بين الفضاء العربي الإسلامي والفضاء الأوروبي - العلماني.

إنّ المشروع النقدي الذي تزعمه أركون لاستكشاف بنية العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت، إنه مشروع تاريخي، أنثروبولوجي في آن معاً. كما أنّ مشروع نقد العقل الإسلامي لا يكتفي بالبحث عمّا يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدنية، إنّ هذا المشروع النقدي عنده لم يكتف بالإسلام كمدونة دينية، بل تعداه إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب والبحث في الجذر المشترك بين هذه الكتب³.

ويجدد أركون حرصه على علمنة الإسلام عبر مسعين اثنين:

1- يتمثل الأول في فصل الإسلام عن الحياة الاجتماعية.

2- بينما يتمحور الثاني حول نقد التراث، والذي يعني به القرآن والسنة بالدرجة الأولى وفق آليات جديدة، هي ما انتهى إليه العقل الغربي من أدوات، كاللسانيات والعلوم النفسية والاجتماعية والإنثروبولوجية، قراءة النصوص الدينية على هديها باعتبارها هي وحدها

1- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1997، ص 260

2- أركون: تحرير الوعي الإسلامي «نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة»، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2011، ص 71

3- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2009، ص 56

القادرة على تجاوز الشحنة العاطفية من جهة والمقدّس من جهة ثانية، لتتناول الموروث الديني بغير خلفيات مهما كانت، وهذا يتيح إعادة تشكيل العقل المسلم بعيداً عن الأيديولوجية، لينسجم مع العصر الحديث والاتجاه الإنساني، وهذا امتداد لمشروع «أركان» لعلمنة الإسلام وأنسنته، من خلال التعامل مع ثوابته تعاملًا بشرياً عادياً عقلياً بحثاً، يجردها من ثباتها وقدسيتها ليغدو الدين فكراً بشرياً⁴.

وهدف مشروع أركان النقدي، كما يزعم، تجديد الفكر الإسلامي عبر إحداث ثورة داخلية عارمة، لا تدع مجالاً معرفياً إلا سلكته، ليتمكن المسلمون من الالتحاق بركب الحضارة، والحقيقة التي ينتهي إليها تلخص مشروعه في إفراغ الإسلام من محتواه الديني تماماً وإنزاله إلى الساحة الفكرية البشرية، ليتسنى ذوبانه في المنظومة الغربية، التي لا يرى أركان الصواب والحقيقة والخلاص إلا عبرها⁵.

كذلك من أهداف مشروعه النقدي هو تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية، ثم ضرب مقوماته الأصلية عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير، كما يهدف أيضاً إلى إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي⁶.

والمقصد الأساسي لهذه العملية هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير لذا يقول: «ينبغي للتراث الكلي أن يتعرض لتفحص أركيولوجي صبور وعميق من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقط من أجل التركيز على صيغته الثابتة واتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمي، إنه يعمل على خرق «الممنوعات وانتهاك المحرمات» التي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها⁷.

وأيضاً كان الهدف عند أركان في مشروعه النقدي بناء إسلاميات تطبيقية، وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وقد طرح أركان هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عموماً، لا سيما أنه مشروع متصل بالبحوث في النص الديني بصفة عامة، إنه مشروع مبني بالأساس على التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفق الإسلامي، ومشروع أركان يفتح باباً أوسع لتاريخ الأديان إذا انطلقنا من القرآن ومن منطق الذي يطرح قضية تاريخ النجاة، أي كيف نعيش حياتنا كمؤمنين متلقين كلام الله حتى نطبقه على حياتنا⁸.

وتتميز القراءة الأركونية في الدراسات الإسلامية بسمات عدة منها: أولاً: انطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية، وثانياً: تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي، وهذه القراءة تختلف عن القراءات السائدة في الشرق

4- أركان: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات - بيروت - باريس - ط1، 1985، ص 117

5- أركان: الفكر العربي، ص 119

6- أركان: الإسلام: الأخلاق والسياسة، ص 174

7- أركان: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح، مركز الانتماء القومي، ط2، 1996، ص 31

8- إدريس ولد قابلة: جولة في فكر أركان، دار ناشري، 2003، ص 7

والغرب، قديماً وحديثاً لأنها تتسلح بالنقد، وتنقب في طبقات التراث لاستخراج مكنونه، كما أنها تتوجه إلى الإسلاميات الكلاسيكية لنقدها وإبراز محدوديتها. ومن خلال هذا المشروع النقدي للعقل الإسلامي يطرح أركون سؤالاً هو لماذا تأخر المسلمون وتقدم الكفار؟ ويلوم أركون المسلمين على البحث عن الإجابات لأسئلتهم في التراث، بينما يرى هو الحل «خارج دائرة المقدّس»، بل على حساب المقدّس وأصوله ونصوصه وتطبيقاته، لأنّ محور الحياة بداية هو الإنسان وليس الله، وهذه الأنسنة تحتل مكاناً محورياً في مشروعه العام، والمشتغل على قراءة النصوص الدينية قراءة حدائثية بالمعيار الغربي المعاصر، لتخليص المسلمين وكلّ الناس من إصر المعتقدات الغيبية، والمقاربات الدوغمائية، ليستوي الجميع في حياة لا سلطان عليها إلا العقل، والعقل الغربي بالذات.

ودأب أركون في مشروعه النقدي على التبرم من أي إشادة بالإسلام وبنبيه وبرموزه، لأنّ العقلانية التي يؤلفها تقتضي نزع القداسة ومعاني التأثير الوجداني، لذلك يسخر من العاطفة التي اضطر أقطاب الحدائث الغربية إلى أخذها بالاعتبار⁹.

ويجب أن نشير إلى أنّ هناك منطلقات رئيسة في مشروع أركون النقدي منها:

1- تحديد مفهوم العقل الإسلامي:

لا يقصد أركون بالعقل الإسلامي استخدامه السائد عند الفلاسفة المسلمين، بل يقصد به القوة الفكرية المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدولوجية، وهي خاضعة للتاريخية، كما يعني المنهج، ثم أنه ليس جوهرًا ثابتًا. إنّ العقل الإسلامي لا ينفصل عن الوحي في الإسلام، بينما العقلانية في الفكر الحدائثي تعني عدم الخضوع لأيّة سلطة غير سلطة العقل، ويرى «أركون» أنه نجم عن غياب نقد العقل الإسلامي اتساع دائرة اللا مفكر فيه، وهو يبدأ من تفكيك العقل الإسلامي، أركون يريد تفكيكه والقطع مع الميتافيزيقا بالتموضع داخلها وتوجيه ضربات متتالية لها من الداخل.

ويمثل أركون العقل الإسلامي الكلاسيكي بالقرآن والسنة ورسالة الإمام الشافعي، وينتقد أركون الإسلاميات الكلاسيكية، لأنها تحصر اهتمامها في الإسلام، مثلما تمثل في كتابة الفقهاء، وإهمالهم ما تبقى، ولقد ارتبط الإسلام السني ارتباطاً وثيقاً بالسلطات السياسية¹⁰.

ثم يقدّم أركون في كتابه «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية» تحديداً لما يعتبره العقل الديني إجمالاً والإسلامي تحديداً، ويشير إلى أنّ العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحدياته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة «توراة، إنجيل، قرآن»، ويرى أنّ مشروعه النقدي للعقل الإسلامي مشروع تاريخي وإنثروبولوجي في الوقت نفسه، فهذا المشروع لا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع، والمعرفة الأسطورية، والمعرفة العلمية¹¹.

9- أركون: الفكر العربي، ص ص 106-107

10- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند أركون، سلسلة شرفات، 2013، ص 75

11- أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 56

ومشروع النقد للعقل الإسلامي قائم على النقد الشامل للنص الديني والتراث، والممارسة التي نتجت عنهما، في ضوء ما هو جار اليوم من فكر وفتاوى باتت تخلع القدسية على كل شيء في حياة الإنسان المسلم العادي، وفي هذا المجال ينظر «أركون» إلى أنّ عملية نزع هذه القدسية عما هو غير مقدّس يشكل أكبر عملية تجريد للعقل المسلم في زماننا المعاصر، وذلك من أجل أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه أولاً، وثانياً مع الزمن الذي يحيا ضمنه¹².

وقد توصل أركون عبر دراساته إلى تعيين الحلقة المركزية في رأيه لمشكلة المجتمعات العربية والإسلامية، فرآها مجسمة في ضرورة نقد العقل الإسلامي، لأنّ العقل العربي نفسه ما يزال عقلاً دينياً، كما أنّ العقل اللاهوتي الموروث منذ مئات السنين ما يزال يهيمن على الثقافة الإسلامية والعربية على السواء، ويزداد الأمر إلحاحاً من خلال ما تقدمه المجتمعات العربية والإسلامية من خلخلة القداسة على الممارسات، ويرى أنّ المهمة جسيمة، لأنّ تطبيق المنهج التاريخي على التراث الإسلامي اعترضه في السابق عوامل موضوعية كانت تؤجل البحث فيه لصالح تغليب الصراع من أجل التحرر الوطني، وبعد حصول الاستقلال اتبعت الأنظمة سياسة تقوم على محاربة الفكر النقدي العقلاني، بل شجعت الفكر الأصولي المحافظ بحجة الدفاع عن الهوية والتراث، ويشير إلى جملة صعوبات تواجه قراءة الفكر الإسلامي، فيقول إنّ الصعوبة الكبرى التي تواجهنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبتيمية، والأبستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية إلى المرحلة المدنية¹³.

وانطلاقاً من هذا التوجه، انخرط أركون في قراءة النص الديني والتراث الإسلامي معتمداً على منهج في القراءة يقوم على ربط الوثائق والنصوص بالمرحلة الزمنية التي كتب فيها وموصولة بتعيين طبيعة القوى الاجتماعية السائدة، والحركات الفكرية المتكونة في تلك الفترة ممّا عنى لديه أنّ شرط «نقد العقل الإسلامي» يكون في استخدام هذه المنهجية التاريخية في التدقيق بكل المعطيات التاريخية، ومن هذا المنطلق ينكر أركون أن يكون العقل الإسلامي عقلاً أبدياً أو أزلياً، بل على العكس إنّ هذا العقل بنصوصه المؤسسة بتطور التشريعات والاجتهادات التي نجمت عنه، هو بالتأكيد عقل له بداية كما له نهاية، أي عقل يتشكل في التاريخ¹⁴.

ويركز أركون في نقده للعقل الإسلامي على قضية هامة، وهي خلخلة القداسة والتعالي على القوانين البشرية السائدة في المجتمعات الإسلامية منذ التاريخ الأول للإسلام، وهو تقديس ما يزال له أحجام ضخمة من قبل الحركات الأصولية اليوم، ويشكل إحدى المعضلات الكبرى في تخليص العقل الإسلامي من آثاره السلبية، ويشير إلى هذه المسألة بقوله إنّ دراسة مفهومي خلخلة القداسة والتعالي على قانون ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته هي أساسية وحاسمة، وإذا ما أردنا أن نقوم بمقارنة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمنة، فهم عندما يتحدثون عن الإسلام فإنهم يتحدثون فوراً عن مقدّس وتعال موجودين في كل مكان، ولا يمكن مسّهما، وجامدين أبدياً. يقول نلحظ اليوم أنّ هذا المقدّس نفسه أخذ ينحرف ويتبعثر ويتجسد في كل الأشياء وكل الأعمال التي تتوسط بين المؤمنين والمشارب الثقافية والدينية المتنوعة وبين العقل الإلهي¹⁵.

12- أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 12

13- أركون: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطبيعة، بيروت، 1998 ص ص 8-9

14- أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص 39-40

15- أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 64

ويشكل نقد العقل الإسلامي عند أركون امتداداً معرفياً للعلمانية الغربية الليبرالية التي تنطلق من مفاهيم التحديث، كما أن أركون أخذ بشتى مناهج المدرسة التفكيكية الغربية، ووظف بعض العلوم الإنسانية مثل «الأنثروبولوجيا الدينية منها بخاصة» وعلم اجتماع المعرفة وعلوم النقد اللاهوتي، ويحاول أركون في مشروعه النقدي الدعوة إلى إسلام جديد بكل ما في الكلمة من معنى، بتفريغ المحتوى العقدي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية القائمة على الحق والتصرف الإلهي المستغرق لجمع مفردات الرسالة معنى ومقصداً، واستبدالها بإسلام دنيوي يتقزم عند حدود الإنسان وفهمه¹⁶.

2- الإسلاميات التطبيقية

هو مصطلح بديل لمصطلح «الإسلاميات التقليدية»، حيث يدعي أركون أنه وجد نفسه مرغماً على الدخول في دراسة كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه؟ فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتتمسّ المشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة، وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة، فقد حاول أركون من خلال نقده للاستشراق ودعوته لمشروع الإسلاميات التطبيقية، فتح طرق جديدة في البحث أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية، وهي «نقد العقل الإسلامي»، ويعود مصدر مصطلح الإسلاميات التطبيقية إلى أن أركون استلهم هذه التسمية من كتاب «روجه باستيد» بعنوان «الأنثروبولوجيا التطبيقية»، وهو يفهم منه أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بالأنثروبولوجيا. وتنطلق الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم، ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية¹⁷.

ويتحدث أركون عن منهجيته «الإسلاميات التطبيقية» بقوله إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة، ومن وجهة نظر أبستمولوجية، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم أنه ليس هناك من خطاب أو منهج يرى أنها في كل مساراتها تعددية المنهاج. إن الإسلاميات التطبيقية تسعى إلى نقد العقل الإسلامي باعتباره عقلاً دوغمائياً، وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم الذي ما يزال منغلِقاً داخل السياح الدوغمائي المنغلِق¹⁸.

والإسلاميات التطبيقية تمثل كذلك مشروعاً فكرياً ذا طموح منهجي متعدد، يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة عملية بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى، وتهدف الإسلاميات التطبيقية، فيما تهدف إليه، إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلام بوصفه ديناً وتراثاً فكرياً لهذه المجتمعات، وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي ما زال يعيد إنتاجها، والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي¹⁹.

16- أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 65

17- أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ص ص 195- 197

18- محمد ضريف: الحوار المتمدن، العدد 2546، 2009

19- أركون: تاريخية الفكر العربي «الإسلامي»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، ص 55

وتهدف الإسلاميات التطبيقية إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات التقليدية في الغرب «الاستشراق» التي تتصف بالرؤية السكونية، واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية «الفقه - اللغة» التي تجاوزها التطور العلمي. وهذه الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية²⁰.

3- قراءة النص القرآني

إنّ تعامل أركون مع النص القرآني ينطلق باعتباره جزءاً من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه، بمعنى أنّ القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخياً ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية، مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي والشعر العباسي، وهو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره نصاً إلهياً له خصوصيته، من حيث إخضاعه للنقد التفكيكي والقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض «قراءة تاريخية» عليه، ومن ثم إخضاعه لمحك النقد التاريخي المقارن، ولتحليل الألسني التفكيكي. ويرى أنّ المراجعة النقدية للنص القرآني تتطلب أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسّخها التراث المنقول نقداً جذرياً، وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. ويقول إننا نتطلع إلى مرجعيات إجمالية للقراءات المختلفة بالمعنى اللغوي الحالي المتصلة بهذا النص منذ ظهوره، بحيث تتم قراءة النص القرآني قراءة انتقادية وتأسيسية، ذلك أننا لا نستطيع أن نتغافل عن القراءات السابقة بدون أن نكون قد كشفنا النقاب عن جميع دلالاتها²¹.

ويقدم الخطاب القرآني نفسه في نظر أركون كحادثة تغيير كل شيء قياساً إلى العقائد والعادات التي سارت قبله، حيث زمن التراث العربي السابق وأثره الجهل والفوضى والظلام، ليقدّم في مقابله التراث الإسلامي استناداً إلى النص الديني الذي بلور ملامحه. وإن اعتبرنا النص الديني جزءاً من التراث، فهذا يعني أنّ قراءة النص الديني تندرج داخل قراءة أعمّ من قراءة التراث²².

ويتطرق أركون من خلال عرض لقراءة النص الديني إلى ما يُسمى «تاريخية النص الديني». وذلك بناء على وضع النص الديني ضمن الإسلامي، فإنه في موازاة ذلك يضع صفة القداسة جانباً ليرز الحقيقة التاريخية، وهو يدرك أنه ما أمكن ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني، لأنّ المسلمات اللاهوتية تؤدي إلى أسطورة القرآن برفعه إلى التعالي المقدّس، فتفقد صفتها التاريخية وعلاقتها بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها. إنّ تعامل أركون مع النص القرآني، وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، يقوم أساساً على إعادة النظر في قداسته والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، إنّ ما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهيمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسده في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك²³.

وانظر أيضاً: عبد المجيد خليقي: الإسلاميات التطبيقية ومنها، العقل الاستطلاعي، ص 111

20- أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 36

21- أركون: الفكر العربي، ص 30-33

22- أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 19

23- أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 16

ويجب أن نوضح هنا أن أركان قد أولى اهتماماً خاصاً لقضية قراءة القرآن وللوسائل التي استخدمت في توظيفه على امتداد التاريخ الإسلامي والعربي. ويشير إلى استخدام هذا النص في الصراعات الاجتماعية والسياسة، بحيث عمدت كل فئة اجتماعية- تاريخية إلى فهمه وتفسيره بما يخدم أهدافها ومصالحها، بل كانت تلجأ إلى الدفاع عن مواقفها عبر الاحتماء بعلم الدين وهيبته المقدسة التي كانت لا تناقش، فحوّلتها إلى عقيدة خاصة انغلقت داخلها وأطلقت حكمها على سائر التأويلات في خانة الضلال والكفر والانحراف. ويشدد أركان على ضرورة التمسك في عصر القرآن والبيئة التي نشأ فيها لدى كل محاولة في قراءته وتفسيره وتأويله، وهو أمر يتطلب قبل كل شيء الابتعاد عن إسقاطات الحاضر ونظرياته الإيديولوجية السائدة فيه. وينتقد أركان في هذا المجال الوجهة التشريعية التي يصبح القرآن عندها معتزلاً إلى أسطورة وتالياً إلى إيديولوجيا. والهدف من قراءة النص القرآني هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرباتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية²⁴.

وفي هذا الإطار يسلط أركان النقد على اعتماد المفسرين العصريين في تفسير القرآن على المفسرين القدامى، في وقت يحتاج هذا النص إلى قراءة عصرية تستجيب للتطورات والتغيرات التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي، أي بما يعني قراءة عصرية للقرآن، ويشير أركان إلى أن النص المكتوب «القرآن» مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الإيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه، وهناك من وجهة نظره تفاسير أو قراءات لاهوتية، وفقهية، وصوفية، وحرفية وباطنية للقرآن، وهي تفاسير ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية، ويلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعاً، في طريقة تفسيرهم من خياراتهم العقائدية، على المفسرين القدامى، ولم يحاول واحد منهم أن يفكك تاريخياً وفلسفياً نظام البدهيات المؤيدة من قرون عديدة بصفاتها موقفاً دوغمائياً مقدساً²⁵.

4- المخيال الديني

لقد احتل المخيال الديني موقعاً مهماً في مشروع أركان لنقد العقل الإسلامي، وركز أركان على الأثر الذي يتركه المخيال الديني على المستويات التاريخية، والسيكولوجية، والنفسية، وتكمن الخطورة مما نشهده من استخدام الحركات الأصولية لهذا المخيال بوصفه أداة وقوة تتسم بالعقلانية كفيّلة بتجيش الجماهير، ويحدد أركان فهمه لموضوع المخيال والهدف من التركيز على أهميته بالقول عندما أقول المخيال فإنني لا أريد أن أفرض نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية، وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة أنثروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، والمخيال على طريقته ومن وجهة نظره هو ملكة من ملكات المعرفة، والمخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط التطورات العقلية بصفاتها حقائق رائعة، وقيماً لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها، وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية تغني الذاكرة ويمتحن المخيال الاجتماعي²⁶.

24- أركان: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 174

25- أركان: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 39

26- أركان: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 29

5- العلمنة

يناقش «أركون» قضية العلمنة من زوايا مختلفة عما درجت عليه أيديولوجيات لم ترق إلى الطرح العلماني، سوى قضية فصل الدين عن الدولة، أو في موقف سلبي من الدين نفسه، ولقد قدّم أركون مقاربات منفتحة وبعيدة عن الأدلجة أو الاختزالية، وبيّن السلبيات التي حوتها، وقدّم بذلك إلى الفكر الإسلامي وجهة متوافقة من منطلق نقد العقل الإسلامي، وقابلة لأن تساهم في تحرر المجتمعات العربية والإسلامية إذا ما قيض لها التطبيق. ويحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة، والعلمنة هي شيء آخر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرا المتعددة في المجتمع، إنها قبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح «أي الروح البشرية، الإنسان» هنا تكمن العلمنة وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع²⁷.

وعلى امتداد أطروحاته حول العلمنة يصرّ أركون «على ربطها بقضية الحرية» وجعل المفهومين مترابطين، ويشدد على رفض تحول العلمنة إلى أيديولوجيا وظيفتها قبوله الفكر أو الحد من حرّيته، والعلمانية كما يراها أركون هي أحد تجليات الحداثيّة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية لجميع المواطنين دون استثناء، إضافة إلى الاعتراف بالتعددية الدينية وحرية الاعتقاد. والعلمنة كذلك تمثل موقفاً للروح أمام مشكلة المعرفة، هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق له؟ ويخلص أركون من دراسته للعلمنة إلى بيان أنها هي وحدها التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه الإيمان، وهي بالتالي تضع هذا البعد في مكانه الصحيح، وتمنع المتاجرة السياسية واستغلاله لأهداف سياسية أو غير نزيهة²⁸.

وقد وجّه أركون سهام النقد اللاذع إلى المتطرفين علمانياً، أو ما يُسمى «العلمانية الأصولية»، هؤلاء الذين يعتقدون بانتهاء دور الدين بعد ما شهد العالم تطوراً علمياً استثنائياً أمن له الكشف عن الغيبيات. ويميز في هذا الصدد بين العلمانية التي طبقت في أوروبا وخصوصاً منها الفرنسية، والتي ترافقت مع نضال كبير ضد السلطة الكنسية وهيمنتها على العقل الغربي، وبين علمانيات أخرى عرفت في مجتمعات عربية أو غربية. ويتطرق أركون إلى التجربة العلمانية في تركيا، التي قادها مصطفى كمال أتاتورك في الربع الأول من القرن العشرين، ويعتبرها التجربة الوحيدة للعلمنة الجذرية في الإسلام، فهذه العلمنة اتخذت منحى معادياً للتقاليد السائدة، وسعت إلى إلغائها بشكل عنيف، وهي بذلك الموقف كانت موقفاً أيديولوجياً مغلقاً يشبهه موقف رجال الدين والكنيسة في أوروبا. وسعت علمانية أتاتورك إلى الهيمنة على الدين، ووضعه تحت سلطتها، وهو أمر مناقض للمبدأ العلماني القائل بفصل المجال الديني عن المجال السياسي، وكذلك يمكن وصف العلمنة التركية بأنها نضالية أكثر منها منفتحة ومرنة، وهي بهذا المعنى خطيرة من الناحية العقلية والثقافية لأنها لا تأخذ في الاعتبار البعد الديني للمجتمع التركي، ولا التعددية العرقية، وهذا ما يفسّر العودة للصحة الدينية في تركيا ووصول القوى الإسلامية فيها إلى السلطة²⁹.

27- أركون: العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي/بيروت، ط3، 1996، ص 10

28- أركون: العلمنة والدين، ص 11

29- أركون: العلمنة والدين، ص 25

6- الأصولية في فكر أركون

تخترق الأصولية بما هي أيديولوجيا وممارسة كل كتابات أركون، فيلج إلى دواخلها ويحلل خطابها، ولا ينفصل نشوء وظهور الأصولية عن الكيفية التي يلجأ إليها الفقهاء في قراءة النص الديني. وتلجأ الأصولية الإسلامية إلى استخدام معظم المعجم الديني القديم بكل ما يحويه من طقوس ومبادئ دينية من أجل خلع المشروعية على نشاطاتها السياسية ومعارضتها للأنظمة القائمة، مما يعني تحويل الدين إلى أيديولوجيا سياسية. وتستخدم الأصولية النص القرآني والحديث فتزعمهما من سياقهما التاريخي، وتعتمد اللجوء إلى الإسقاط على الواقع الراهن بما يخدم توجهاتها وأفكارها. ويقدم أركون قراءة مسهبة لتعيين العوامل الداخلية والخارجية في نشأة الأصولية الإسلامية، بالنسبة للعوامل الداخلية يرى أركون وجوب أن نذكر أولاً التزايد الديمغرافي «السكاني» الهائل الذي حصل في وقت قصير جداً، ووسّع بالتالي القاعدة السوسولوجية للأصوليين، وسبب تشكيل هذا الجيش الهائل من الأصوليين يعود إلى الطريقة التي استخدمت فيها وسائل الإعلام والمدرسة العامة من قبل الأنظمة العسكرية والتي لا تملك أي ثقافة ديمقراطية، كما ينبغي أن نذكر أيضاً اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم وهجرتهم على المدن، فقد تفككت أعراقهم وثقافتهم التقليدية³⁰.

أمّا العوامل الخارجية التي أدت إلى نشوء وظهور الأصولية، فيرى أركون أن الحداثة الاقتصادية والتكنولوجية الغربية تمارس ضغطاً مستمراً على كل المجتمعات العربية والإسلامية التي لم يتح لها أن تساهم في تشكيل هذه الحداثة. وانجذلت هذه الأسباب بانهياف مشروع التحديث العربي، فتزايدت الأزمات، كل هذا جعل الأصولية الإسلامية تتقدم لملء الفراغ الذي تسبب فيه فشل سياسات الأنظمة، فقدّم الإسلام السياسي نفسه بوصفه الحل المنقذ للأمة العربية والإسلامية، وقدّم أفكاراً اختلط فيها الدين بالسياسة. ويرى أركون أن الأخطر في الممارسة الأصولية يكمن في استخدام النص الديني لتبرير عنفها المسلح والأعمال المتطرفة ذات الطابع الإرهابي في عملها. ولقد شكلت سورة «التوبة» وغيرها من الآيات المحرّضة على القتل والعنف ملهماً لهذه الحركات في سلوكها³¹.

ويعتمد الخطاب الأصولي على القراءة الحرفية الظاهرية لهذه الآيات الدالة على العنف وعلى وجوب إخضاع الأمم جميعاً إلى الإسلام. ويرفض الأصوليون استخدام المنهج التاريخي الذي استخدمه أركون في قراءة مثل هذه الآيات. ويصرّ الأصوليون على قراءة للنص ترى أنه كتلة واحدة لا اجتهاد في النص الذي يصلح لكل زمان ومكان ولكل الأمم علي السواء، وهي قضية مفصلية ومحورية في العقل الإسلامي، وإحدى العقبات الأساسية أمام قراءة منفتحة للنص تميز فيه بين ما هو صالح حقاً لكل زمان ومكان ومن قيم روحانية وإنسانية³².

30- أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل «نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص ص 223-224

31- أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29

32- المرجع السابق: ص 31

الخاتمة

في نهاية هذا العرض لمشروع أركون النقدي نستطيع القول إن أركون يعتبر أحد السابقين من بين أصحاب المشاريع العربية إلى قراءة التراث العربي قراءة حديثة ومنهجية، لكن المشروع الأركوني، ونحن لسنا هنا في مجال تقييم له، لم يوفّق في إنتاج معرفي أصيل وحقيقي في مقاربة التراث عامة، ولكن مع ذلك ما يميز هذا المشروع الأركوني أنه في الوقت الذي أعلن فيه أنه يقوم بنقد التراث الإسلامي وخاصة المدونة الضخمة في تفسير القرآن، وكذلك النظر إلى النص القرآني من منظور تاريخي، مع ذلك فإنّ مشروعه لم يبارح الأرض الكلاسيكية في التفسير والتحليل من حيث الجوهر، وظلّ حبيساً لقداسة وثوابت الأصول مع غطاء حديث من المناهج والاستراتيجيات العلمية الرائجة في فرنسا. الشيء الملفت في مشروع أركون نفسه أنه قام بتوظيف تلك المناهج الفكرية والعلمية الفرنسية خاصة، والتي تحمل مواصفات ومبادئ هي على النقيض من التفكير الأنواري والعقلاني الذي قامت عليه النهضة الأوروبية الحديثة.

ومع ذلك حتى لو فشل مشروع أركون في أن يقدم أسساً جديدة لنقد التراث، فإنّه يكفيه أنها محاولة جادة لإعادة النظر في الموروث الثقافي العربي والإسلامي.

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

دراسة في المشروع الفكري لمحمد أركون من خلال كتابه: «الفكر الإسلامي، قراءة علمية»

□ مولاي عبد الصمد صابر

مقدمة

يُعتبر مشروع محمد أركون¹ في نقد «العقل الإسلامي» بصفة خاصة و«العقل الغربي» بصفة عامة، جزءاً لا يتجزأ من مشروع كبير وطموح يسعى إلى تفكيك مجالين من الفكر وليس مجالاً واحداً: المجال الفكري العربي الإسلامي، والمجال الفكري الغربي²، حيث يؤمن محمد أركون إيماناً قاطعاً بأن المقاربة النقدية للتراث لا يمكن أن تكون منتجة وفاعلة، إن لم ترفق أيضاً بنقد للعقل الغربي في كل تجلياته: «اللاهوتية» و«الفلسفية» و«الإثنوغرافية» و«التاريخية»³.

إنّ ما يبرر نقد العقل الغربي في نظر محمد أركون، هو أنّ مجال البحث العلمي في البلاد الغربية، في كل المجالات، سواء في مجال العلوم الدقيقة أو في مجال العلوم الإنسانية، والتي عرفت تقدماً واضحاً وملحوظاً، قدّمت إسهامات معرفية مهمة حول الأديان، إلا أنّ «محمد أركون» ينتقدها بشدة ويؤاخذ على الغربيين كونهم لا يتجاوزون في بحوثهم مجال تاريخ الديانات، بالإضافة كونهم يركزون، بل يقتصرّون في بحوثهم ودراساتهم على الدين المسيحي الذي هو دينهم، تاركين الإسلام كدين للباحثين الثانويين الأجانب أي المستشرقين⁴.

من هنا، فالباحثون الغربيون في الغالب وفي مجال دراسة الأديان فاقدون لمصداقيتهم، فدراساتهم للدين الإسلامي لا تمتاز بالعلمية ولا بالموضوعية، ومن ثمّ فالرهان الأساسي والرئيس في نظر «محمد أركون»، هو تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على دين آخر غير الدين المسيحي الأوروبي، ألا وهو الدين الإسلامي⁵.

لقد أتت كتابات محمد أركون في سياق تاريخي هام تميز بفضائل المشاريع القومية التوحيدية وانحسار الفكر الماركسي، وعرف في المقابل تصاعداً غير مسبوق وعودة ملفتة للخطاب الإسلامي وللظاهرة الدينية. ويمكن القول إنّ أعمال «محمد أركون» تندرج ضمن

1- محمد أركون: مفكر جزائري، بات غنياً عن التعريف لدى المعنيين بشؤون الفكر والدراسات التراثية في العالم العربي، وهو من أبرز المشتغلين في ميدان الدراسات الإسلامية ومن أنشطهم بحثاً وتالياً.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، 2000، ص 30

3- محمد أركون، الإسلام وأوروبا والغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2001، ص 44

4- محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثالثة 1996، ص 14

5- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سابق، ص 31

مشروع متكامل، يتميز بكونه ليس مجرد نقد للأطروحات والنظريات والمذاهب وإنما نقد للمعارف والأفكار بصفة عامة، أي أن الأمر ليس كما هو في المناهج النقدية القديمة. وقد أثار بذلك زوبعة من الانتقادات من قبل أصحاب الخطاب الإسلامي الكلاسيكي وكذلك «الخطاب الاستشراقي» على حد سواء.

فأعمال «محمد أركون» تحاول أن تؤسس لقراءة جديدة للفكر الإسلامي، مختلفة عن سابقتها، سواء في المجال الغربي في دارسته للإسلام، أو في المجال العربي الإسلامي في تناوله للدين ذاته، قراءة نعتها بالعلمية. وكتابه الذي عنوانه بما يلي: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية» يندرج ضمن هذا الإطار، حيث حاول أن يؤسس لقراءة علمية للفكر الإسلامي. فما المقصود بالقراءة العلمية للفكر الإسلامي؟ وما خصائص هذه القراءة ورهاناتها؟

هذه الإشكالية سنحاول مقاربتها عبر نقطتين أساسيتين، وذلك كما يلي: مجموعة من النقاط يقترحها أركون للوصول لقراءة علمية للفكر الإسلامي سنلخصها في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: يعمل من خلالها على بلورة منهجية جديدة في دراسة الفكر الإسلامي، منهجية «أركيولوجية تفكيكية» موسومة بالتعددية، تفتح على مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية بمختلف فروعها المعرفية. ويعمل محمد أركون على تجريب مدى صلاحية هذه المنهجية الجديدة وقدرتها على تقديم إسهامات نوعية جديدة في ميدان الفكر الإسلامي. في هذا السياق يتجه أركون لتوظيف منهجيته في إعادة بناء وتعريف عدة مفاهيم أساسية، كان لها تأثير ملحوظ في مسار الفكر الإسلامي. بالإضافة إلى أنه سيستعمل مفاهيم أثبتت فعاليتها في الفكر الغربي، ويدعو إلى الاستفادة منها عبر دمجها في ساحة البحث في قضايا الفكر الإسلامي.

النقطة الثانية: وهي لحظة الانقلاب على الإشكاليات التي يطرحها تاريخ الفكر الإسلامي بقضاياها المختلفة، التي تقتضي الوقوف على المصادر المتنوعة لهذا الفكر (القرآن والسنة والتفاسير)، ومختلف المراحل التي قطعها، والمتسمة بالتعدد (مرحلة الوحي، ومرحلة الخلافة، ومرحلة الدولتين الأموية والعباسية، ومرحلة الإمبراطورية العثمانية، ومرحلة الاستعمار، ومرحلة الدولة القطرية). فعبر هذه المراحل تراكمت مجموعة من الأسئلة العالقة والتي شكلت لا مفرقاً فيه، والتي تفرض التصدي لها بجرأة وشجاعة، تتوخى الموضوعية كونها إحدى المداخل الأساسية للخروج من وضع التأخر الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية، والانخراط في الدينامية المعرفية العالمية. وسنعالج هاتين النقطتين من خلال التصميم التالي:

أولاً: «القراءة النقدية» لمحمد أركون ومحاولة بناء جديد لمفاهيم الفكر الإسلامي.

1- محاولة بناء جديد لمفاهيم الفكر الإسلامي.

2 - «التاريخية» و«التاريخانية».

ثانياً: محمد أركون ومحاولة تجديد الفكر الإسلامي.

1- نحو منظور جديد للتراث.

2- الدين والسياسة عند محمد أركون.

3- محمد أركون في مرآة مناصريه ومعارضيه.

أولاً: «القراءة النقدية» لمحمد أركون ومحاولة بناء جديد لمفاهيم الفكر الإسلامي.

1- «القراءة النقدية» لمحمد أركون

إن قراءة مؤلف محمد أركون: «الفكر الإسلامي، قراءة علمية»، توحى باستراتيجية منهجية ناظمة لدعوته لنقد العقل الإسلامي، وإن كان مصطلح النقد في العقود الأخيرة، الأكثر تداولاً من طرف أصحاب المشاريع الفكرية النهضوية، لكن مقارنة أركون لمشروعه النقدي، ارتبطت بمسيرات ومنعرجات فكرية فرضتها الثورات المعرفية والنقدية المستمرة في العلوم الإنسانية في السياق الغربي، هذه العلوم التي تشكل بالنسبة إليه الأدوات الإجرائية الضرورية واللازمة⁶.

وحتى نعمل على إنجاز هذه القراءة النقدية، ونعمل على توضيح هذه الاستراتيجية، سنتناول «القراءة الأركونية»، وكيف تجاوزت «المنهج الإبيستيمولوجي» لتتفتح على «المنهج الأركيولوجي».

إن «محمد أركون» لا يحفل كثيراً بالمقدمات النظرية للمنهج، فلا يكفي التدريس النظري والمنهجي في جعل الناس يعتقدون المنهجية العلمية الجديدة، خصوصاً في المجال المغلق. فتدريس الناس علوم المجتمع والإنسان بواسطة أمثلة عملية، ودون الإلحاح على المقدمات النظرية والمنهجية، يؤدي إلى نتائج أكثر تشجيعاً، ولكن، بشرط أن يمارسوا هم بأنفسهم التمرينات نفسها ويضاعفوها⁷. وفي هذا السياق سنحاول هنا إبراز كيف قدّم «محمد أركون» منهجه.

منذ البداية، يقرّ «محمد أركون» بأن «المنهجية الإبيستيمولوجية» وحدها لا تسعفه في بلوغ الغاية من بحثه، هذه المنهجية متمثلة في معرفة طبيعة العامل العقلاني والعامل الخيالي، وطبيعة تداخلهما وصراعهما مع مختلف نشاطات الفكر التي سادت في المحيط التاريخي الإسلامي، ولذلك، فهو لا يدّخر جهداً للتعريف بمستجدات علوم الإنسان والمجتمع، ويأخذ المبادرة بإنجاز دراسة تستلهم إحدى هذه النماذج أو منهجيات متعددة على الموضوع نفسه، يقول «محمد أركون»: «عندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي اقتضتها علوم الإنسان والمجتمع⁸».

لذلك فهو يعطي الأولوية «للمقاربة السيميائية» أو «الدلالية اللغوية» في استراتيجيته المنهجية، ذلك أنها تجبر المتوسل بها على ممارسة تمرين من الزهد والنقاء العقلي والفكري، لاسيما وأن الأمر يتعلق بنصوص مقدّسة، «عندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية

6- رضوان جودت زيادة، محمد أركون ونقد العقل الإسلامي، مجلة الحياة الطبيعية، العدد 16، خريف 2004، ص 65

7- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، الطبعة الثانية، 1996، ص 90

8- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 31

تجاه النصوص، أو بيننا وبين النصوص المقدّسة، دون إطلاق أي حكم تيولوجي أو تاريخي، مسافة تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً». حيث أصبح ضرورياً أكثر من أي شيء آخر قراءة النصوص المقدّسة، حتى يكون بمستطاع الباحث أن يقيم مسافة منهجية ما بين الذات والموضوع، وهو الأمر الذي يغيب في الأبحاث «الفلولوجية الاستشرافية» التي لا يتوقف محمد أركون عن نقدها، فهي في نظره تقوم بعمليات الانتخاب والانتقاء من أجل التوظيف الإيماني، في مقابل الإشادة بما تحدّثه البحوث «السيمائية» و«الألسنية» المعاصرة من زحزحة، والتي أصبحت في حكم المكتبات التي لا تناقش، ويظهر ذلك بشكل صريح في قوله: «كنت قد بينت كيف أنّ الدراسة الحديثة المجاز، والرمز، والأسطورة، تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن الكريم مختلفة جداً عن كل تلك القراءات التي صنّفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي¹⁰.

نجد أنّ من بين السمات التي يتميز بها «المنهج الأركيولوجي» عند «محمد أركون»، هو استعانتها ب«المقاربة التاريخية والسوسولوجية»: حيث ينبغي تكملة «النقد الفلولوجي» أو تعميقه عن طريق «التحليل الإيتروبولوجي»، يرى «محمد أركون» أنّ هناك ترابطاً بين التاريخ والبحوث اللغوية، «فإذا كان التاريخ هو المكان الذي تطرح فيه طوباوياتنا، فإنّ اللغة هي أداة الاتصال وحفظ آثار كينونتنا العميقة التي تبث باستمرار عن إمكانية تحقيقها بشكل أفضل¹¹»، واللجوء إلى «الألسنيات» و«السيمولوجيا» أمر لا بدّ منه من أجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية.

إنّ عمل «محمد أركون» لا يبحث عن المعنى الكامن والمتوارى خلف الخطاب، بل ينظر إلى الخطاب، أي الدين كما هو ممارس في الواقع وفق قواعد محددة، وإذا كانت المناهج «الفلولوجية الاستشرافية»، ترصد مظاهر الاستمرارية في التشكيلات الخطابية، فإنّ «المنهج الأركيولوجي» على النقيض من ذلك، فهو يسعى إلى تفكيك نقدي لهذه التشكيلات الخطابية، فالتفكيك عند «محمد أركون»، هو تفكيك للفكر الديني والسياسي، بمعنى كشف عمليات التنكر والتحريف والتعالي التي لحقت بالحقيقة الواقعية المعاشة وحجبها من أجل تجاوز عملية الوصف البسيط للظواهر¹².

تحتاج «العملية التفكيكية» هذه إلى ما يسميه محمد أركون بـ: «المنهجية التقدمية - التراجعية»، ويقصد بها: العودة إلى الماضي، ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية، وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية، التي أنتجت هذه النصوص، وفي الوقت نفسه يجب ألا نهمل النصوص القديمة، التي ما زالت حيّة في مجتمعنا، والتي ينبغي أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامينها هذه ووظائفها السابقة، ثم توليد مضامين ووظائف جديدة، وهذه هي «المنهجية التقدمية»¹³. وهذا يحتاج إلى الاطلاع الواسع على كل المراجع الضرورية، الخاصة بالمعرفة التقليدية والمعرفة الحديثة على السواء.

9- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 32

10- محمد أركون، الفكر الإسلامي» قراءة علمية، مرجع سابق، ص 34

11- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 121

12- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 144

13- محمد أركون، الفكر الإسلامي» قراءة علمية، مرجع سابق، ص 164

يظهر أنّ التفكير عند محمد أركون يعني تعرية آليات الفكر، واكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من الخطاب، ثم القيام بفرز هذه الأجزاء المخفية ونشرها ونشرها على طاولة التحليل، لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر. ومن خلال هذه المنهجية، يقول «هاشم صالح»: «استطاع «محمد أركون» إحداث زحزحات عديدة لازحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلامي، وبالتالي داخل الفكر العربي»¹⁴.

2- محاولة بناء جديد لمفاهيم الفكر الإسلامي

بات من المعروف أنّ من سمات المشاريع الفكرية النقدية الكبيرة الانشغال بالمفاهيم، أو ما يمكن أن نسميه إن صح القول بـ: «عدة التفكير»، لذلك، ليس غريباً أن يولي «محمد أركون» أهمية خاصة لبناء المفاهيم في مشروعه الفكري، والذي يندرج ضمن إطار «نقد العقل الإسلامي». إنّ خاصيتي الإدراك والفهم تقتضيان وجود مفاهيم، فهي التي ترشدنا في دهاليز المعرفة، والتي بفضلها يشق الفكر طريقه إلى الموضوع المدروس فبدون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة¹⁵.

إنّ أخطر ما يوجهنا اليوم - حسب محمد أركون-، هو التطبيع الجماعي مع المفاهيم السائدة، التي تبدو واضحة ومتفقاً عليها ولا خلاف بشأنها، يقول محمد أركون: «ينبغي علينا أن نقوم بعمل طويل وصبور من أجل توضيح المفاهيم قبل أن يحق لنا أن نمتلكها ونستخدمها من جديد»¹⁶.

إنّ «محمد أركون» ومن خلال اختياره المنهجي الموسوم بتعددته ونزعتة النقدية، يدشن منهجية جديدة، تروم تحرير الفكر الإسلامي وتجديده، حتى يصبح قادراً على الانخراط في عوالم وآفاق لم يرتدها من قبل. لكن قبل الوصول إلى هذا الهدف، فإنّ «محمد أركون» يعي أهمية التوفر على أدوات عمل علمية، تمكنه من الوصول إلى نتائج موضوعية. ومن هذا المنطلق يظهر مجهوداً كبيراً في البحث عن مفاهيم جديدة من حقول معرفية مختلفة، مفاهيم أبانت عن نجاعتها وفعاليتها، فكان لزاماً إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، للاستفادة مما توفره من إمكانية البحث الموضوعي البعيد عن الخلفيات الأيديولوجية.

في هذا الإطار يقدم أركون «التاريخية»، كمفهوم أساسي لا بدّ من إقحامه في أي دراسة للفكر العربي الإسلامي، تسعى للوصول إلى حقائق موضوعية. على أنه لا يكفي فقط باستلها مفاهيم غريبة المنشأ وإدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، بل يبذل أيضاً مجهوداً كبيراً فيما يتعلق بإعادة بلورة تعريف وبناء مجموعة من المفاهيم الأساسية، من خلال البحث في جذورها وأصولها بعد إزاحة الركام الذي علق فحجب حقيقتها.

أ- مفهوم «العجيب المدهش»

ينتقد أركون بداية تلك النظرة التي رسخها العقل الوضعي الحديث عن «العجيب المدهش»، والتي تنظر إليه نظرة ازدراء واحتقار، ويقترح في المقابل، تعديل مفهوم «العجيب المدهش»، عن طريق ربطه بمفهوم «الانبهار»، أمام معجزة الخلق التي تتجاوز

14- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 11

15- الطاهر واعزيز، المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها، مجلة المناظرة، العدد 1، يونيو 1989، ص 11-24

16- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، 1997، ص 8

الإنسان ولا يستطيع تفسيرها، والتي تتطلب بالضبط تدخل خالق معين، ويرى أن فتح «العجيب المدهش» على هذا الانبهار أمام خلق الله، يمكن من الحديث عن وجود «عجيب مدهش» في القرآن¹⁷.

ويضيف أن هذا «العجيب المدهش» في القرآن يحيل في الواقع إلى الخيال والتمثيل، مادام الإعجاب والاندعاش من أهم مقومات الخيال، ويذهب إلى أن اللغة القرآنية القريبة من المنطق الشعري، من حيث هيمنة المجاز، تغذي تواجد الخيال، وتخطب العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في قواعد عقلانية، ولما كان العجيب المدهش يحيل إلى الخيال والتمثيل، فهو يلعب دوراً مهماً في تشكيل وعي المسلم، فعبره يزدهر الوعي الديني وينتعش، ويشبهه «محمد أركون» بالفضاء الذي يتنفس به هذا الوعي. إن المخيال يبلور في نهاية المطاف وعياً دينياً فوق التاريخ، أو لنقل يتجاوزه، فهو عاجز عن اكتناه العالم بذاته، ولذلك يتحول إلى تذوقه بدل تحليله.

لقد تنبه «محمد أركون» إلى استبداد الخيال بالوعي الإسلامي، وتوجيهه والتحكم فيه، كما حذر من عواقب استمرار غياب فكر نقدي عن ساحة الفكر الإسلامي، فمثل هذا الغياب يؤدي إلى استمرار التصورات نفسها دون أية مقاومة¹⁸.

ب- مفهوم «العقل والخيال في القرآن»

سنبرز هنا دور «محمد أركون» في إعادة النظر في عدد من المفاهيم الأساسية السائدة في الفكر الإسلامي منذ قرون، مفاهيم حجت ركاماً من التفاسير والتأويلات والإسقاطات، فكان لزاماً الحفر في جذورها وأصولها للوصول إلى معانيها الحقيقية. يقدم «محمد أركون» كمثال على ذلك مفهومين يعتبرهما غاية في الأهمية مادام الكشف عن حقيقتهما، سيمكّن من رصد تاريخية القرآن وارتباطه بلحظة زمنية معينة، هذان المفهومان هما: الخيال والعقل.

يشدد «محمد أركون» على ضرورة تجاوز تلك النظرة التي تقيم تضاداً بين مفهوم «العقل» ومفهوم «العجيب المدهش»، الذي يحيل إلى الخيال، لصالح منظور جديد ينطلق من تمفصلهما، منظور يحاول اكتشاف آلية اشتغالهما بشكل مترابط داخل النص القرآني. كما يعتبر أن الإجابة عن سؤال مدى حضور الخيالي والعقلاني في النص القرآني، يمر بالضرورة عبر إعادة تعريف وبلورة هذين المفهومين، وذلك بإزالة اللبس والغموض اللذين علقا بهما، نتيجة التعسف الذي مارسه في حقهما عدد من القراءات، وإعطائهما مضامين جديدة أكثر موضوعية، عبر اللجوء لقراءة تزامنية¹⁹ تعود إلى زمن القرآن، لفهم مفاهيمه ومعانيه، ومن ثم تجنب الوقوع في المغالطة التاريخية والقراءة الإسقاطية. إن ما يقوم به محمد أركون هو إزاحة الركام واختراق الطبقات المترسبة، للوصول إلى حقيقة المفاهيم، ومن ثم تقديم مفاهيم ذات مضامين موضوعية تتفادى الإسقاطات المجانية، هذه المفاهيم ستشكل أدوات عمل أساسية، سيوظفها «محمد أركون» للبحث في عدد من قضايا الفكر الإسلامي.

17- يعتمد أركون تعريف الفزويني للعجيب المدهش فهو تلك «الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء أو سببه أو الطريقة التي ينبغي «اتباعها للتأثير عليه، وينتهي الإعجاب بسبب الألفة والرؤية المتكررة. أما الغريب فهو الظاهرة المدهشة التي تحصل نادراً، وتختلف عن العادات المعروفة والمناظر المألوفة».

18- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ماي 2005، ص 78

19- علي حرب، النص والحقيقة، الجزء الأول، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2002، ص 80

ج- مفهوم «العقل» في القرآن

في سياق سعي «محمد أركون» لإعادة النظر في عدد من المفاهيم المفاتيح في الفكر الإسلامي، يقترح إعادة تحديد «مفهوم العقل» كما ساد في التراث الإسلامي.

في هذا الإطار يعتبر أن مفهوم العقل بالمعنى الأرسطي الفلسفي غير موجود في القرآن، ويرى أن الموقف الشائع الذي يعتبر أن القرآن يحث على استخدام العقل، لا يعدو أن يكون مغالطة تاريخية، وليبرهن على ذلك، درس «محمد أركون» مفردات الإدراك في القرآن، ليخلص، من خلال ذلك إلى أن كلمة العقل غير موجودة، كما أن مجموعة من المفردات، والتي استخدمت مرات عديدة، كمرادف لكلمة عقل من قبيل: «لا يتفكرون»، «لا يتذكرون»، «لا يفقهون»، ليست إلا عبارات ذات حمولات عاطفية واضحة، لا تدعو إلى استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجة عنها، بصفتها حقيقة واقعية، بقدر ما تدعو المؤمن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والانبهار أمام عظمة الله وقوته، إنها تؤسس إذن لرابطة الميثاق أو العهد بين الإنسان وربه.

انطلاقاً من ذلك، يذهب «محمد أركون» إلى أن عضو الإدراك هو القلب، وليس العقل، ويؤكد على أنه، لا ينبغي أن نبنّي أوهاماً كثيرة على تواتر المفردات، التي تحيل على العقل في القرآن، فبغض النظر عن أن هذا التواتر ضعيف ومحدود، بالقياس لمفردات الإيمان، فإن هذا التواتر لا يشكل دليلاً على وجود العقل بالمعنى الأرسطي، والذي سيفرض نفسه في الفكر الإسلامي، انطلاقاً من القرنين الثالث والرابع للهجرة. إن الدعوة لاستخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن تمرّ في الواقع من خلال القلب، أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان، وليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم.

إن هذا الاستنتاج قد يكون صادماً ومثيراً لاستنكار الوعي الإسلامي الجمعي، لكن ما يؤكد عليه «محمد أركون»، هو أن تجديد الفكر الإسلامي رهين بإعادة بلورة المفاهيم الأساسية في الفكر الإسلامي، بالعودة إلى زمن القرآن، وذلك للكشف عن التعسف الذي مورس في حقها، حيث أصبحت تحمل مضامين غريبة عنها.

«محمد أركون» يدافع عن ضرورة تجنب إقامة أي تضاد بين مفهوم «العقل» ومفهوم «العجيب المدهش»، ومحاولة الكشف في المقابل عن آلية اشتغالهما الوظيفية بشكل مترابط في النص القرآني. ويدعو إلى ضرورة الحديث عن علاقة تمفصل بين الخيال والعقل في النص القرآني، فالعقلانية الكامنة في القرآن مشروطة بانفتاح على «العجيب المدهش»، أي الاندهاش والانبهار، والعمل العقلاني في القرآن لا يمكن أن ينمو ويتطور إلا بارتباط وثيق مع الاندهاش والانبهار والافتتان بعجيب خلق الله.

د- مفهوم «التاريخية»

المقصود بها الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التأسيسية والشخصيات الكبرى، مشروطة بلحظة محددة من لحظات التاريخ، وتتموضع في سياق مكاني معين، وبالتالي فهي ليست فوق أو خارج التاريخ كما يتصورها الوعي التقليدي.

إن مفهوم «التاريخية» يشكل أحد المفاهيم الأساسية التي يراهن عليها «محمد أركون» للتأسيس لقراءة جديدة للتاريخ الإسلامي، كمدخل أساسي لتجديد الفكر الإسلامي، كما أنه يبرز مجهود أركون في البحث عن مفاهيم جديدة كونية برهنت على فعاليتها العلمية. هذا المجهود لا يقف عند حدود استيراد مثل هذه المفاهيم، بل يمتد إلى عدد من المفاهيم السائدة، يحاول إعادة تعريفها وبلورتها وفق ما حققته الإنسانية من تقدم معرفي بعد إزالة ما علق بها من ركام أخفى حقيقة معانيها.

لقد سعى «محمد أركون» لإدخال «التاريخية» لساحة الفكر العربي الإسلامي، وراهن على هذا المفهوم في زحزحة «الأرثوذكسية»، التي تجثم بثقلها على هذا الفكر. فإذا كان رهانه يتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، وتحريره من مسلماته و يقينياته، فإن ذلك حسب اعتقاده لا يتحقق، إلا عبر إدخال «التاريخية» لساحة الفكر العربي الإسلامي، و«التاريخية» هنا تعني وفقاً لما سبق ذكره، أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمنية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني أن البنى والمؤسسات والمفاهيم تتطور وتتغير، وأنها قابلة للتحويل وإعادة التوظيف.

إن «التاريخية» مفهوم أساسي عند محمد أركون، وتشكل بالنسبة إليه أحد مكتسبات العلوم الإنسانية الاجتماعية في اللحظة المعاصرة، فهو يستعيرها من كتابات «ريمون أرون»²⁰، ليرز من خلالها الأصل التاريخي لكل الأحداث والشخصيات الكبرى، فليست هناك حقيقة فوق التاريخ، والمؤمن التقليدي هنا يبقى عاجزاً عن إدراك أن الوقائع والأحداث مشروطة بلحظة تاريخية معينة.

3- التاريخية والتراث الإسلامي

في هذه النقطة يعمد «محمد أركون» إلى التمييز بين مفهومي «التاريخية» و«التاريخانية»، حيث يدافع عن المفهوم الأول ويرفض المفهوم الثاني وينتقده بشدة، وينتقل بعد ذلك لتطبيق مفهوم «التاريخية» على التراث الإسلامي ويخصّ منه القرآن ككتاب وحي.

أ- التمييز بين مفهوم «التاريخية» ومفهوم «التاريخانية»

على أن «محمد أركون» ينبه إلى ضرورة التمييز بين مفهوم «التاريخية»، التي يتبناها، وبين مفهوم «التاريخانية»، فهذه الأخيرة التي ارتبطت بصعود الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر هي بالأساس منهج تقني يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية المادية الملموسة، وترتيبها في خط زمني متواصل ومستقيم، وفي معرض انتقاده لمفهوم التاريخانية، يتطرق «محمد أركون» إلى «عبد الله العروي»، الذي يعتبر من أبرز المفكرين الذين اشتغلوا على مفهوم «التاريخانية»، واجتهدوا في إعادة الاعتبار لها. ويذهب إلى أن «تاريخانية» عبد الله العروي، لها رهانات و خلفيات أيديولوجية تهدف - حسب محمد أركون- إلى تبرير قيم ثقافية وسياسية وتأصيلها عن طريق التلاعب بالتاريخ وتوجيهه في اتجاه خطي مستقيم.

20 - إن التاريخية عند «ريمون أرون»: هي تلك المقدرّة التي يميّز بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي الثقافي الخاص به ووسطه التاريخي أيضاً. فالتاريخية تعني أيضاً تلك الإمكانية التي تمتلكها المجتمعات في الحركة والفعل، فعوض أن نتصور أن المجتمع في قلب صيرورة تاريخية لا قدرة له على التأثير فيها، فإن المجتمع يصبح فاعلاً أساسياً في صناعة تاريخه.

ويعترف «محمد أركون» بأن مفهوم «التاريخية» يمثل مرحلة متقدمة في كتابة التاريخ، بالمقارنة مع العصور الوسطى، حيث ارتبطت بصيرورة تشكل الدولة الأمة في أوروبا، وما استتبع ذلك من ضرورة كتابة التاريخ بشكل قومي ومركزي. وهي المرحلة التي يرى عبد الله العروي ضرورة مرور العرب منها، في حين يرى «محمد أركون» إمكانية الدخول فوراً إلى مرحلة «التاريخية»، أي مرحلة البحث التاريخي الحديث المتحرر إلى أقصى حد ممكن من الأفكار الأيديولوجية المسبقة. ويلج «محمد أركون» على ضرورة تجاوز «التاريخية» لنصل إلى «التاريخية»، لأن ذلك يشكل الشرط الحقيقي لكتابة التاريخ بشكل موضوعي، وبشكل مختلف عن الطريقة التي كان يكتب بها في السابق من قبل مؤرخين خاضعين لتوجيهات الدولة المركزية والأيديولوجية الرسمية التي تحكم باسمها.

إن ما يميز مفهوم «التاريخية» عن مفهوم «التاريخية»، بالإضافة إلى سعيها الحثيث للتحرر من الإكراهات الأيديولوجية، هو التقاطها لعناصر في غاية من الأهمية تتجاهلها «التاريخية». ونقصد بذلك، تلك المؤثرات التي لا يمكن رصدها والتقاطها بالاعتماد على المنهج الوضعي، من قبيل «الأساطير» و«الأوهام» و«الأحلام» و«المعتقدات» وغيرها، والتي تلعب دوراً أساسياً في دينامية التاريخ، وإن لم تترك أثراً مادياً مباشراً.

في هذا السياق، يدعو إلى ضرورة الاستفادة من مكتسبات الإنترنتولوجيا، والتي أبرزت دور هذا الجانب الخفي في صناعة التاريخ الإنساني. يظهر «محمد أركون»، باهتمامه بهذه الجوانب، انخراطه في «الدينامية المعرفية»، التي عرفها الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، والتي اتجهت لإعادة الاعتبار للأسطورة واللاعقل واللاشعور، كرد فعل على الانتصار المتطرف للعقل الوضعي التقني المركزي.

ب- «التاريخية» عند محمد أركون والتراث الإسلامي

بعد هذا التمييز الأساسي بين مفهوم «التاريخية» ومفهوم «التاريخية»، يعمد «محمد أركون» إلى إدخال مفهوم «التاريخية» لساحة الفكر العربي الإسلامي، ويبرز في هذا السياق أهمية هذا المفهوم، بوصفه «ممارسة نقدية تفكيكية»، تجعلنا نتعامل مع التراث الإسلامي والقرآن تحديداً، بوصفه نتاجاً تاريخياً بعيداً عن أي تقديس أو تعظيم. غير أن توظيف «التاريخية» في المجال الإسلامي، يطرح العديد من الصعوبات والمفارقات، ويكفي استحضار ما واجهه النقد التاريخي المطبق على الشعر الجاهلي والخلافة الإسلامية، لإدراك خطورة المهمة، فما بالك بتطبيق نقد تاريخي معاصر على القرآن، الذي هو مطلق فوق الزمان وفوق المكان في اعتقاد جمهور المسلمين؟

فالوعي الجماعي يتصدى لمثل هذه المحاولات بعنف وصرامة، لأنه يشعر بأنه «مهدد» في «حقائقه المطلقة»، وقيمه المحورية. إن المفارقة هنا تكمن في أن مفهوم التاريخية تأثيراً تفكيكياً، في وقت نجد فيه أن المجتمعات الإسلامية تشعر بالحاجة إلى الوحدة وتكريس الجهود، من أجل مقاومة الأخطار الخارجية، وتجاوز التناقضات الداخلية المستفحلة.

وفي سياق دفاع «محمد أركون» عن مفهوم «التاريخية»، وانتقاده لما سقط فيه الفكر الإسلامي من تبجيل وتقديس للأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى وتغيب للتاريخ، نجد أنه يذكر ببعض اللحظات المشرفة في تاريخ الفكر الإسلامي، خاصة التجربة الإنسية والتي نعثر فيها على إرهاصات وعي تاريخي، فكتابات «مسكويه» و«ابن خلدون» و«التوحيدي» اهتمت بتجميع الوقائع الملموسة، وحاربت ما دعاه مسكويه بتاريخ النساء العواجز، وسعت إلى تحرير التاريخ من إكراهات الخطاب الديني والأخلاقي.

يشير أركون بنوع من الحسرة إلى ضرورة البحث في الأساليب التي قادت إلى إخفاق هذه الحركة الفكرية، وقبلها المشروع العقلائي النقدي الذي نهض به المفكرون المعتزليون، والذي كان من الممكن، لو نجح، أن يفتح أمام الفكر الإسلامي آفاقاً أرحب. باستثناء هذه المحاولات مع محدوديتها - حسب محمد أركون- فإن الفكر الإسلامي بلور موقفاً لا يعترف بمفهوم التاريخية، رافضاً نسبة العقل الإسلامي وتاريخية كلام الله.

إنّ «محمد أركون» يعلق آمالاً على مفهوم «التاريخية»، في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي بشكل موضوعي، بما يحقق تحرر الفكر الإسلامي من المحرمات والقيود التي تحول دون انطلاقه وتجده. إنّ تحقيق هذه المهمة يفترض إعادة قراءة القرآن وكلّ الفترة التأسيسية التي شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية. إنّ هذه «القراءة التاريخية»، هي المدخل - حسب محمد أركون- لبلورة تصورات جديدة عن الفكر الإسلامي. ف«محمد أركون» لا يستبعد خطاب الوحي في مجال النقد التاريخي، يقول: «ينبغي أن نتعلم أنّ القرآن هو خطاب متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس»، أي أنه منخرط في «التاريخ الأكثر يومية والأكثر اعتيادية».

لكنّ تاريخية القرآن - حسب محمد أركون- تمّ حجبها وتحويلها إلى نوع من الخلاص الأخروي، ومعنى هذا الكلام أنّ الخطاب القرآني يعتمد إلى القداسة والتعالى على الأحداث التاريخية الآنية والديوية، بحيث تتخذ هذه الأحداث دلالة كونية، وتصبح كأنها لا علاقة لها بالتاريخ المحسوس، وبذلك يصبح الخطاب القرآني خطاباً كونياً موجّهاً للبشر في كل مكان وزمان، فيفقد صفته التاريخية، ويبدو كأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه.

إذن ما يحاول أركون تبيانه، هو الطابع التاريخي للوحي، وكشف تلك الآليات الفكرية التي تحول التاريخي إلى متعالٍ، والخصوصي إلى كوني، والديوي إلى مقدّس²¹. فهران «محمد أركون»، يقوم على قراءة القرآن من خلال تاريخيته، موظفاً لذلك أحدث أدوات التحليل والتفكيك، فيعمل جاهداً على تفكيك بنية النص المفاهيمية، من أجل الكشف عن قواعد انبثائه، وآليات اشتغاله بوصفه «نصاً» له بنيته الأسطورية، وله فعاليتها الرمزية وطاقته السياسية الجمالية، فضلاً عن كونه «أنطولوجياً» تحرك الحياة والوجود.

إنّ هذه القراءة التاريخية هي المدخل - حسب محمد أركون- لبلورة تصورات جديدة عن الفكر الإسلامي وقضاياها، فهي تؤسّس لتعامل جديد مع النص بوصفه موضوعاً للبحث وفضاءاً للتفكير يمكن استثماره على نحو خلاق.

كما أنها تتجاوز ثغرات الدراسات الإسلامية السائدة حتى الآن لدى المستشرقين والإسلاميين على حد سواء، فبالنسبة للاتجاه الاستشراقي، والذي اقتصر في دراسته التاريخية على مشكلة صحة النص القرآني المشكل في ظل خلافة عثمان، مما أثار سجالات عظيمة بين المسلمين والمستشرقين. ويرى «محمد أركون» ضرورة تخطي هذا المستوى، من خلال الاهتمام بالأسطورة والخيال والرمز وغيرها من العناصر، التي لا يمكن رصد تأثيرها المادي الملموس، لكنها في الواقع تفعل فعلها في حركية أي مجتمع.

أمّا بالنسبة للاتجاه الإسلامي التقليدي، فهو يستمر في إنكار تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى ونسبية العقل والحقيقة المثالية. فالعقل الإسلامي - حسب محمد أركون- مازال مستمراً في رفض التعامل بمنهج نقدي تاريخي منفتح على مكتسبات

الفكر المعاصر مع معطيات الوحي وظاهرة التقديس والتعالى. إن الكتابات الإسلامية مثلاً ترفض أي عمل تاريخي للنص القرآني، وعض الاعتراف بأن النصوص والوثائق التي يمكن أن تساهم أو تفيد قد دمرت في خضم الصراع السياسي الديني، والذي أدى في نهاية المطاف إلى فرض نسخة رسمية أصلية واحدة للقرآن، فإن الروح الدوغمائية التي تسيطر عليها، والتي تندرج في استراتيجية الرفض، ترى في ذلك رحمة واتقاء نتائج مشؤومة، كانت ستقع لو تم الاحتفاظ بتلك النصوص والوثائق. إن تدمير هذه النصوص والوثائق - حسب هذا الاتجاه - يجب النظر إليه على أنه طاعة نموذجية لله، ومن ثم فإن البحث في الموضوع ومحاولة إحيائه تمثل - حسب هذا الاتجاه - إثارة للفتنة وعصيانياً لله.

يوظف «محمد أركون» مفهوم «التاريخية»، كآلية معرفية للكشف عن ذلك الانقطاع الحاسم الذي طرأ بين القرآن والتاريخ، فأصبح المسلمون يعتقدون أن القرآن فوق التاريخ وفوق الزمان والمكان. ويحاول أن يؤسس لفهم جديد يبرز أن للقرآن وللأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى تاريخها وزمنيتها. إن هذا التعامل «السكولاستيكي» و«الأرثوذكسي» للعقل الإسلامي مع التاريخي ونتائجه على الفكر الإسلامي، هو الذي دفع «محمد أركون» إلى التمييز بين «الظاهرة القرآنية» من جهة و«الظاهرة الإسلامية» من جهة ثانية.

ف«الظاهرة القرآنية» تتميز عن «الظاهرة الإسلامية» من خلال الشروط اللغوية السيميائية لنشأتها، فلغويًا يتميز «الخطاب القرآني» بالحضور الهام والمؤثر للمجاز، إنه يتيح تحويل وتغيير الوقائع اليومية والدينية، لتصبح موسومة بطابع التسامي والتعالى، كل ذلك من أجل أسطرة الوعي الجديد وإعطاء طابع القدسية للرسالة الجديدة.

من الناحية السيميائية فشبكة التواصل الموجودة في القرآن (من خلال: المرسل أي الله وهو الفاعل الأساسي، ثم المرسل إليه وهو الإنسان المؤمن والكافر، ثم الوسيط أي النبي محمد، ثم الرسالة أي الإسلام) تبلور هذا التسامي والتعالى، ومن الناحية التاريخية، نلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، وخلعت على مشروعه لباس التعالى عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية، وكذلك نحت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها.

أما «الظاهرة الإسلامية»، فبعد موت النبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره في تشكيل الوعي الجديد، وأصبح بالتدريج فضاء ثابت الإسقاط ومرجعاً معيارياً يرجع إليه. لقد تحولت اللحظة التاريخية الأولى إلى «لحظة أسطورية» تتركز فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعالة التي تحقق النجاة الأخروية، كما تحولت إلى مصدر لخلق الشرعية على السلطة أو تبرير معارضتها.

لقد ولدت «الأرثوذكسيات» الدينية والسياسية وعياً تاريخياً خاطئاً،²² وفرضت الاستمرارية التاريخية غير الصحيحة التي فرضت نفسها بعد وفاة الرسول، تحت ذريعة محاربة البدع وتجاوز أسباب الفتنة والرجوع للحقيقة التأسيسية الأولى.

هكذا سيعمد الخطاب التقليدي إلى إخراج الآيات القرآنية من سياقها التاريخي والتلاعب بمعانيها الكامنة في النص، للاستجابة إلى الإكراهات السياسية والاجتماعية، خاصة ذلك الزعم القائل بضرورة الحفاظ على تماسك الجماعة وهويتها، والكشف عن القدرة اللا

22- رضوان جودت زيادة، محمد أركون ونقد العقل الإسلامي، مجلة الحياة الطيبة، العدد 16، خريف 2004، ص ص 68-69

متناهية للآيات القرآنية في الاستجابة لحاجيات الأمة، مما يؤدي في نهاية المطاف بالقراءة التقليدية إلى أن تريح على مستوى الفعالية التاريخية الاجتماعية ما تخسر على مستوى المعرفة النظرية الموضوعية.

إنَّ المرور من اللحظة التاريخية الأولى، أي من لحظة «الظاهرة القرآنية» إلى لحظة «الظاهرة الإسلامية»، مع ما رافق هذا الانتقال من صعوبات وإكراهات وصراعات، كان قد حصل بعد أن دفع ثمنه باهظاً في شكل ديني وأسطوري إكراهي خالٍ من الإبداع والانفتاح، يتقلص كلما توغلنا في زمن الأرتوذكسية، مرتبط بلا مفكر فيه.

يعتقد أركون أنَّ الفكر الإسلامي ما زال مستمراً حتى يومنا هذا في رفض «التاريخية». فالتساؤل مثلاً عن تاريخية النص سواء كان قرآناً أو حديثاً، ما زال شيئاً مستحيلاً التفكير فيه أو لا مفكر فيه. إنَّ الخطاب الإسلامي لا يبالي بذلك، فهو ما يزال يتابع طريقه الإكراهي والانتهازي في التعامل مع الواقع، هذا الخطاب الذي يدعي امتلاكه للحقيقة الكونية والمطلقة، إنه خطاب يعمد إلى تجييش الملايين، ويضاعف الآمال في الخلاص موظفاً وسائل الضبط الاجتماعي الحديثة.

يخلص «محمد أركون» إلى هذا الخطاب المتشكل بهذه الصيغة منذ العصر الكلاسيكي، لا يجب ربط استمراره واتساعه بقوة معرفية استثنائية، وإنما باستمرار ودوام الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي ما يزال يمارس فيها الفكر العربي الإسلامي هذه الشروط غير ملائمة لإنتاج فكر علمي جاد ومسؤول.

ثانياً: محمد أركون ومحاولة تجديد الفكر الإسلامي

تنطلق مقاربة «محمد أركون» فيما يخص هذا النقطة، من محاولة إحداث قطيعة معرفية حول العديد من القضايا الجوهرية، التي أثار إشكاليات عميقة وفتحت أورشاً عديدة للنقاش والتحليل، وذلك بغية بناء أسس جديدة لهذه القضايا، تعتمد على مناهج وآليات جديدة تستلهم أسسها ومبادئها من علوم الإنسان والمجتمع.

تتمحور أهم هذه القضايا حول إشكاليات التراث والعلاقة بين الديني والسياسي في الفكر الإسلامي. ثم في الأخير سنختم ونرى محمد أركون من خلال مرآة مناصريه ومعارضيه.

1- نحو منظور جديد للتراث

على الرغم من مرور عدة عقود على مشاريع النهضة والتحديث في العالم العربي والإسلامي، ما يزال التراث يحتل موقعاً مركزياً في انشغالات النخب الفكرية على اختلاف توجهاتها ومذاهبها، سواء كانت ليبرالية أو يسارية أو قومية أو إسلامية، وذلك بسبب القناعة الراسخة التي مفادها: أنه لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ونفوذها في الحاضر، وتحكمها في المستقبل.

ومن أكثر المشاريع شهرة وانتشاراً وموسوعية ما قام به «حسين مروة» في كتابه «النزاعات المادية في الإسلام»، ثم محاولة «الطيب تيزيني» في موسوعته التي بدأها بكتابه «من التراث إلى الثورة» وكتابه «التراث والتجديد» الذي وضعه كمقدمة للموسوعة. ولعل أكثر

المشاريع كانت من نصيب «محمد عابد الجابري» في ثلاثيته الموسومة بنقد العقل العربي والتي استهلها بكتابه «تكوين العقل العربي» ومهد لها في كتابه «نحن والتراث».

إلا أن أهمية مشروع «محمد أركون» تكمن في كونه يتجه بنا نحو منحى متقدم جداً من التحليل، بمنهجه التفكيكي المعتمد على تقنيات وآليات علوم الإنسان والمجتمع في إطار المناهج الغربية، وذلك ككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها، مسحوراً بالحدثة والعلم والتكنولوجيا، تلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأمور في أوروبا، وأتاحت لها أن تتحكم في جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر إلى اليوم.

في إطار مقاربتة لإشكالية التراث، ينطلق «محمد أركون» من محاولة الإجابة كخطوة أولى عن التراث الحقيقي المعبر عن الإسلام. فإذا انطلقنا من اعتبار التراث مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، والتي تشكلت عبر صيرورة متواصلة ومتكاملة²³، فإن السؤال الذي يؤرق بال المفكر «محمد أركون»، هو كيف يمكننا كعرب مسلمين مقارنة التراث الحقيقي المعبر عن الإسلام؟

إن المهمة ليست سهلة، فذلك يقتضي القيام بعملية تفكيكية، وفي الوقت نفسه استكشافية للتراث. الشيء الذي سيمكننا من معرفة أفضل للطواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية المساهمة في نشأة وتكوين التراث، وبالتالي محاولة التفكير في المنسي، وفي التعبير الشفوي في الإسلام، وفي المعاش غير المكتوب، في إزاحة الروايات الرسمية وإمالة اللثام عن الروايات والكتابات التي اعتبرت هامشية أو غير نموذجية. والتفكير في الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية والأنساق المرتبطة بالمجال الديني كالميثولوجيا والطقوس وأنظمة المعمار وبنى القرابة.

وبما أننا أمام عملية استكشافية للتراث الإسلامي، فينبغي - حسب محمد أركون - القيام بتحديد جديد لمفهوم الإسلام، فمحاولة حصره في دائرة مغلقة أو تحديده بصورة نهائية، لن يسعفنا في تمثل التراث الحقيقي المعبر عنه، أي يجب عدم التعامل مع الإسلام في صورته المثالية والمنتعالية. بل يجب تعريفه وتحديده بناء على كل سياق اجتماعي وتاريخي معين، لذا فإننا في حاجة اليوم كخطوة أولى، إلى التخلص من كل الإطارات السابقة، التي شكلت أفقاً لوعينا نحو العديد من القضايا، ساهم الفكر المنغلق لـ«لأرثوذكسية الإسلامية» في تأكيده، عبر إيمانه بالعديد من المسلمات وتنصيب نفسه الممثل الوحيد للإسلام الصحيح، الذي أراده الله ديناً وحيداً لكل البشر. طرْحُ فندھ الواقع التاريخي الذي كشف عن عدة منابع للتراث، والتي ستبرز بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - التراث السني والتراث الشيعي والتراث الخارجي²⁴.

وبقراءة للتراث السني والشيعي، يتبين أنها تلغي جانباً مهماً، ألا وهو جانب القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة آنذاك في الساحة. في حين أن هذا الجانب يجب أن يُعطى أهمية قصوى فهو الكفيل بإزالة الصعوبة في التمييز بين المضامين الدينية والمضامين الدنيوية للتراث. فالتعارض بين التراثين السني والشيعي، لم يخضع لحد الآن لدراسة عميقة، تبرز لنا مكامن هذا التعارض، فأهل السنة كانوا دائماً يقبلون بالأمر الواقع على عكس الشيعة الذين يتميزون بالاحتجاج ومعارضة الأمر الواقع²⁵.

23- محمد أركون، الفكر الإسلامي» قراءة علمية، مرجع سابق، ص 24

24- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 75

25- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 112

من هنا تبدو أهمية اعتماد قراءة جديدة للتراث، تقوم بالأساس على بلورة مفهوم جديد للتراث الإسلامي الكلي. وذلك بتبني كل وسائل الفحص والدراسة العلمية التي طبقتها الغرب على ذاته، وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة²⁶.

إن زحزحة التصورات السائدة عن التراث التي يقوم بها «محمد أركون»، يدرك جيداً وقعها وصعوبتها على تصور الجماهير، لكنها ضرورية ولا محيد عنها حيث يقول: «تمثل عملية التفكير والتأمل بالمعنى الجذري بالتراث الإسلامي اليوم عملاً عاجلاً وضرورياً، ولكنه مزعزع من الناحية الثقافية والسياسية، وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية»، ويضيف «أن نتأمل في التراث الإسلامي، فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة وننتهك الرقابة الاجتماعية²⁷» فأهمية التراث، التي لا يمكن تجاهلها والاستغناء عنها، لن تمنعنا من توجيه النقد القوي الجدي له، فهو يبقى أصلاً للوحدة والاستمرارية.

وللمضي قدماً في هذه المقاربة التفكيكية لدى «محمد أركون»، ينبغي خلق ثيولوجيا للتراث، تضع ضمن أسسها مناهج ومقاربات علوم الإنسان والمجتمع، أولى هذه المقاربات التي يجب إخضاع التراث لثناياها هي المقاربة السيميائية أو اللغوية، حيث ستمكننا من تجاوز هيبة النصوص الدينية التي تضغط علينا، بحيث لا نستطيع أن نقيم مسافة بيننا وبينها، وذلك بتحليلها موضوعياً، في حين أن المقاربة السوسولوجية، ستمكن من إقامة تناسب بين التراث والأشكال المؤطرة لطريقة تغيره وتشكله وبلورته²⁸.

إن القيام بنقد تاريخي للتراث لن يتم دون إلقاء نظرة فاحصة على مفهوم الحداثة، فالحداثة شكلت معطى أساسياً، كان له دور واضح في التحول التاريخي الذي طرأ على النظرة إلى التاريخ. فما مدى تأثير الحداثة على التراث؟

بما أننا إزاء تنوع تاريخي للتراث وانقسام في روافده، فينبغي أن نحدد أي تراث سيسعفنا تقابله مع الحداثة على استنباط أشكال ومضامين هذا الأخير. هل التراث الشفهي أم التراث المهجور أم التراث الكتابي؟ يؤكد «محمد أركون» على أن التراث الكتابي شكّل في حد ذاته حداثة، لكن نقطة ضعفه تكمن في كونه همّش كل التراثات السابقة عليه وتجاوزها.

تكمن المفارقة في مجتمعنا الإسلامي في كون الحداثة المادية ترسّخت بشكل جلي، ومارست سطوتها على المجتمع أكثر من الحداثة الثقافية، الشيء الذي انعكس سلباً على تصور «الآخر» للإسلام، بحيث كرّس تصوراً سلبياً عن الإسلام، وبالتالي ظهر التراث الإسلامي والحداثة، وكأنهما متصارعان ومتعاكسان، فكيف ذلك؟

لقد أخذت العقائد في الوسط الإسلامي تسيطر في صيغتها الدوغمائية المتصلبة من خلال الشهادات الإيمانية الشعبية الموروثة والمحافظة عن ظهر قلب، ليس هذا فحسب، بل سيطرت العقائد من خلال كتب التعليم الديني التقليدي، وكذلك العقائد العتيقة السابقة على الإسلام بالهيئة التي ترسخ عليها من قبل القرآن والتراث المكتوب لكل مذهب، وهي عقائد خاصة بالتراثيات المحلية التي وجدها الإسلام أمامه عندما دخل أول مرة، ولم تنته بمجيء الإسلام كما يتوهم الكثيرون، وإنما تفاعلت معه وتأثرت، أو بقيت على حالها في بعض الأحيان، أي بقيت صامدة دون أن تتأثر بالدين الجديد الوافد عليها من بعيد²⁹.

26- مختار الفجاري، نقد الفكر الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 53

27- محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 113

28- رون هالبير، الفصل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ترجمة جمال شحيد، دمشق، دار الأهالي، الطبعة الأولى، 2001، ص 176

29- يحيى أبو زكرياء، محمد أركون في ميزان النقد، عن موقع www.aljazeera.net

وفي حين نجد أن المسيحية تمثلت الحداثة المادية والعقلية والفكرية بكل تجلياتها النقدية، حيث خضعت العقائد للنقد من قبل العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي بنوع من الصرامة والحيوية والإبداع. فقد تعرضت العقائد الأرثوذكسية المسيحية المضبوطة من قبل السيادة العقائدية والكاثوليكية الأوربية للنقد، وذلك في إطار صراع جلي وتثقيفي مفيد بين الفلسفة واللاهوت أو بين الدولة والدين، وما انفك هذا الصراع المبدع والخلق يغيّر وضع العقائد الإيمانية في المجتمعات الأوروبية وطرائق نقلها والتعبير عنها والتعلق بها.

أدت هذه القطيعة الإستمولوجية الكبرى إلى تشكيل المجتمع المدني في كل دول أوروبا على أساس المواطنة القومية، وسقطت بالتالي معايير العهد القديم المرتكزة على الانتماءات الطائفية أو المذهبية، لكن ذلك لم يتم بسهولة أو ضربة عصا سحرية كما يتوهم الوعي اللاتاريخي عندنا.

لقد عشنا ذلك في أوروبا عبر العديد من المنعطفات التاريخية الكبرى، منذ حركة النهضة والإصلاح الديني مع لوثر واسبينوزا وديكارت وهيغل، الذي كرّس في الثقافة الغربية نموذجاً من المعرفة والعمل التاريخي يحترم كل أبعاد الإنسان³⁰.

يرى «محمد أركون» أن علينا الانخراط بشكل فعّال في بلورة المناهج الفكرية التي توصل إليها الغرب، للوصول إلى تراث كلي شامل، وذلك بالخروج من الأدبيات البدعوية التي كرّستها الأحاديث النبوية، مع استحضار وكشف التراثات المحلية التي همشها التراث الأرثوذكسي، ومعرفة أسباب انطواء وانزواء التراث الأرثوذكسي وانحساره في دائرة ضيقة، وبالتالي تمثله للحداثة الفكرية.

وبصفة عامة، لا بدّ من القيام بعملية تحليل نفسي جماعية للتراث، عبر الشروع في تطبيق منهجية النقد التاريخي على النصوص الإسلامية الكلاسيكية الكبرى والعصور الأولى للإسلام، حيث تشكلت الذاكرة الجماعية والوعي الجماعي الإسلامي كله، فالتراث الإسلامي هو من العظمة والكبر بحيث يستحق منا أكثر من مجرد التبجيل والتبرير والتعلق العاطفي والطفولي. لقد آن الأوان لأن نرتفع إلى مستوى الدراسة العلمية كما يقول محمد أركون³¹.

2- الدين والسياسة عند محمد أركون

إن محاولة بسط التماهي بين الديني والسياسي ليس فعلاً حديثاً، بقدر ما هو ضارب في عروق التاريخ البشري المكتظ بحمولات الدين وتدين السياسة، الأمر الذي يصبح معه البحث عن الخيط الفاصل بين الديني والديني، بما يتضمنه من نزاعات سياسية واجتماعية وسواها، من أهم وأعقد المباحث الفكرية الفلسفية في العصر الحديث.

والتاريخ الإسلامي مكتنز بنماذج هائلة تصبّ في هذا الاتجاه، كانت نتاج هذا التماهي بين الديني والسياسي، وهو ما جعل كلّ فريق يمارس عملية تنظير شرعي وحشد نصوي، يثبت فيه صحة موقفه السياسي ولا شرعية موقف الخصم. الأمر الذي أدى إلى نشوء مذاهب وعقائد واتجاهات فكرية وفلسفية، كان الدافع السياسي رقماً مهماً في نشوئها وتكونها، وهو ما تناولته بالبحث والدراسة مؤلفات حديثة متعددة، حاولت الغوص في تأثير البعد السياسي في نشوء وتكوين هذه المذاهب والاتجاهات في التاريخ الإسلامي.

30- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، يناير 1994، ص ص 76-77

31- هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديث، مجلة الوحدة، السنة التاسعة، العدد 101-102، فبراير-مارس، 1993، ص ص 14-15

يرى محمد أركون أنّ مختلف التحليلات التي عالجت العلاقات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية لم تعد كافية لتفسير حيثيات هذه الروابط، لأنّها عالجتها إما كحالة معزولة أو بسطتها لدرجة يصعب معها كشف الحقيقة. فلكي نتبين حقيقة هذه العلاقة ينبغي أن نضع جانباً تلك القراءات الاختزالية لعلاقة الدين بالسياسة في الإسلام، وهي القراءات التي يمثلها «الخطاب الإسلامي الأرثوذكسي»، وكذلك «الخطاب الاستشراقي»، التي تعتبر الإسلام مزيجاً بين الروحي والزمني، الديني والديني، فاعتماد هذا التحليل يشكّل عائقاً إبستمولوجياً سميماً أمام فحص مكامن هذه العلاقة³².

يعتمد «محمد أركون» لتفسير هذه الروابط على مفهوم السيادة العليا، أي السلطة التي يملكها الله كفاعل أولي، وذلك في إطار علاقته مع الرسول كفاعل ثانٍ، والمكرسة على فاعل ثالث هو البشر، وبالتالي فالسيادة العليا خاصيّة إلهية بامتياز، ولا علاقة لها بالبشر.

لكن مع وصول الأمويين إلى الحكم، اتخذت العلاقة بين الدين والسياسة أبعاداً أخرى، فالأمويون - حسب محمد أركون - هم أول من صادر الدين، وذلك عندما ربطوه بالسلطة السياسية، واستخدموه لخلع المشروعية على سلطتهم، التي اقتنصوها عن طريق القوة المحضة، ممّا أدى إلى المضي قدماً في تكريس هذا التداخل، وكون الأنظمة السياسية التي ظهرت في البلدان العربية وصلت إلى السلطة عن طريق القوة المسلحة، وبالتالي راحت هذه الأنظمة تبحث عن مشروعية أخرى تبرر تواجدها في السلطة، فكانت المشروعية الدينية هي الملاذ.

يحذّر «محمد أركون» من كون هذا التداخل المقام بين الديني والسياسي يشكل خطراً وسلاحاً في أيدي الحركات الحالية المسماة إسلامية، والذي ترفعه في وجه كلّ الأنظمة المعتمدة علمانية. يواجه «محمد أركون» إذن موضوع الدين والسياسة في المجال السياسي العربي في حاضرنا بأدوات منهجية جديدة تمكنه من إعادة ترتيب معطيات المجال المدروس بصورة جديدة. وبالتالي النجاح في الفصل بين السلطة السياسية وسلطة المقدّس، ليتمكن البشر من تدبير علاقاتهم السياسية بوسائل التدبير البشري الدنيوية والتاريخية، وهو أمر يمكن أن يحصل هنا وهناك في الماضي والحاضر بغض النظر عن نوعية العقائد الدينية³³.

من هنا تحتل «العلمنة» حيزاً هاماً في فكر «محمد أركون»، ودعوته إلى إعادة التفكير في مفهوم العلمنة في مجتمعنا عبر مساهمة نقدية جديدة تروم إعادة بناء مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي، ومنحها راهنية تنجز عناصر مساعدة على بناء محتوى في صيغته الكونية، وخارج دائرة الثنائية التقليدية التي تميز بين الشرق والغرب، بين النصرانية والإسلام، بين المقدّس والديني، فقد حققت المقاربة الفلسفية لمفهوم العلمانية كما صاغتها مساهمات «محمد أركون» طفرة كيفية في إعادة بناء العلمانية في الخطاب السياسي العربي، فقد تخلّصت طريقتة من الطابع التحليلي والدعوي الذي يستعرض ملامح الوصفة العلاجية لنمط في الممارسة السياسية مختل ومشلول، واتجه في نظره إلى مساهمة كونية في النظر إلى مشروع العلمانية التاريخي والمستقبلي.

32- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1998

33- كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكالية الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 38-39

لقد بذل «محمد أركون» في إطار تطوير مناهج الفكر السياسي العربي جهوداً كبيرة، في تحقيق وتحليل كثير من نصوص التراث السياسي الإسلامي، للمساهمة في توضيح صورة النموذج التاريخي الإسلامي الملتبس. إلا أن هذا الجهد لا يتناسب وحجم الأسئلة والمهام والإشكالات، التي ما تزال مطروحة علينا، ومطروحة أمامنا في واقعنا العربي فكراً وممارسة، فلم نقرأ تراثنا السياسي، الذي شكل عبر تاريخنا الأداة الفكرية اللاحمة كل ما جرى خلال هذا التاريخ.

إن كثيراً من الدينين يتحدثون بلغة السياسي اليوم، ويلوحون بشعار دولة الشريعة ولا يعرفون الكيفية التي اتخذها النص السياسي في التراث، كما لا يعرفون أنماط الجهود الاستشهادية التي سعت لإيجاد روابط فعلية بين الطوباوية والتاريخي داخل صيرورة التاريخ الإسلامي والتاريخ العام. من هنا تبدو أهمية الفصل بين الديني والسياسي، والتي سيكون لها دور ولا شك في تطور الممارسة السياسية العربية وفي إمكانية تحقيق مشروع النهوض العربي.

3- أركون في مرآة مناصريه ومعارضيه

إذا كان بعضهم يعترض على قراءة محمد أركون التفكيكية بالقول إنها تؤدي إلى تفكيك الهوية وضياع المعنى، فإن أعمال محمد أركون تبرز أنها تفكك من جهة، لكنها توحد من جهة أخرى، كما يتبين لنا ذلك مثلاً في معالجته للخلاف السنّي الشيعي³⁴، كما أنها استكشاف للتاريخ من جديد لإعادة بناء الذات تبعاً لتحوّلات العصر ورهاناته. وفيما يلي سنرى كيف شرح بعض المدافعين عنه أفكاره، وكيف انتقده معارضوه.

أ- مناصرو أركون

يبدأ «هاشم صالح» في موضوع «أركون ومنهج التفكيك» بطرح سؤال: ما هي المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها محمد أركون ويطبقها من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزحزحة إشكاليته الأساسية عن مسارها التقليدي المؤلف³⁵؟ ثم ينخرط في تقديم فكرة موجزة عن هذا المنهج، ويرجع إلى أصوله المرتبطة بالمفكر «ميشال فوكو» الذي يطرح أركيولوجيا الفكر، وهو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة والمطمورة بالركام عن طرق الحفر والتعرية.

يعلق هاشم صالح مدافعاً عن «محمد أركون»، أنه استفاد من الخبرات المختلفة التي حملتها إلينا العلوم الإنسانية الحديثة، وهو ما يثير نقاده في نظره، يقول «هاشم صالح»: «لذلك نقول للذين يخشون الدراسات النقدية والتحليلية المعقدة التي يقوم بها أركون أن يهدّئوا من روعهم، فسوف يبدو التراث أجمل وأبهى، بعد القيام بعملية النقد التحليلي، لأنه يظهر عندئذ بكل أبعاده وحقيقته، بعد أن انزاحت عنه الغشاوات، هذا على الرغم من كل الزلزلة التي ذكرناها آنفاً ومخاطرها على نفسية الجماهير، ولكن ينبغي دفع الثمن من أجل التحرير³⁶».

34- علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سابق ص ص 74- 75

35- محمد أركون، الفكر الإسلامي» قراءة علمية، مرجع سابق، ص 10

36- محمد أركون، المرجع نفسه، ص 31.

في السياق نفسه، وفي علاقته مع «المنهج الأركيولوجي التفكيكي»، يذهب «كمال عبد اللطيف» إلى أن محمد أركون يوظف مفهوم «الإبستيمي»³⁷ ومفهوم «الزمن الطويل» ومفهوم «تاريخ الأنساق الفكرية»، ليتجاوز تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل أو البداية والنهاية، وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة، ويحاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي، بغض النظر عن القواعد الجزئية والفرعية التي يمكن أن تكون مؤسسة في مناطق جهوية، أمّا الخلاصات الأساسية التي يقدمها «محمد أركون» للإبستيمي³⁸ الإسلامي فهي: الخلط الأسطوري والتاريخي، والتدعيم القطعي للقيم الدينية انطلاقاً من القرآن والسنة، والتأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم، وحصص وظيفة اللغة والدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرف الله، والتأكيد على تعالي المقدّس.

إنّ هذه الخلاصات هي التي توجّه حسب محمد أركون مجال العقل الإسلامي وتحكم عملية تولد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الإسلام، وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم، رؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحي، وتحوّل العالم إلى مسرح، تبدأ فصوله هنا، وتنتهي هناك في العالم الآخر³⁹.

يتفق «كمال عبد اللطيف» مع «هاشم صالح» في تنويع «محمد أركون» لأساليب المقاربة المنهجية، ويذهب إلى أن «تنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون، وهي تبعد خطابه عن الحسم وتطبعه بكل إيجابيات الموقف الشكلي كموقف فلسفي أصيل، حيث يتم الاعتراف بأن مجال البحث يتعلق بأمر يهمّ الإنسان في الزمان (فهم محدود، ومحدودية الظاهرة الدينية).

ومن هنا يمكن أن نفهم هجوم أركون الشديد على الجماعات الإسلامية، التي - كما يقول - ما تزال تتحدث عن الإسلام بلغة ابن تيمية، متجاهلة ما حدث وما يحدث الآن في العالم المعاصر. وكذلك نفهم نقده للاستشراق الذي لم يطور - من وجهة نظره - أساليب قراءته للفكر الإسلامي⁴⁰. ومن هنا يمكن أن نفهم تعرضه لهجوم شديد من طرف الأرتوذكسية الإسلامية، ولنقد حاد من طرف المستشرقين على السواء، حيث انصبّ نقدهم على طريقة اشتغال أركون وحاولوا قراءة نصوصه.

ب- معارضة أركون

حاولنا من خلال النقطة الأولى أن نبين أن المشروع الفكري لـ «محمد أركون»، من خلال كتاب الفكر الإسلامي: قراءة علمية، يندرج ضمن المشاريع العربية النقدية، وأنه يراوح خطاه العلمية بين الأفق المنهجي وأولويات البحث، كما يقدّم ومن أجل الغرض نفسه دراسات ذات طابع سجالي، ينتقد فيه الاستشراق والدراسات الإسلامية التقليدية محاولاً زعزعة مفاهيمها وإزاحة تصوراتها من مجال دراسة الفكر الإسلامي، لكن ما موقف هؤلاء من قراءة محمد أركون؟ أو كيف قرأ نقاد أركون بالأحرى متونه النقدية؟

37- وهو مفهوم يعني به مجموع العلاقات التي تربط في حقبة معينة الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية أو علوم أو لأنظمة صورية، حفریات المعرفة، سالم يفوت.

38 - يعدّ ميشيل فوكو من بلور هذا المصطلح في كتابه: الكلمات والأشياء، ويعرّف الإبستمي بأنه الفرضيات العميقة التي توجه الفكر في كل المجالات خلال فترة زمنية معينة وفي مكان محدد.

39- كمال عبد اللطيف قراءات في الفلسفة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير 1994، ص ص 88-89

40- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية، استراتيجية النقد عند محمد أركون، مرجع سابق، ص ص 88-89

في البداية سوف نستبعد القراءات والانتقادات الأيديولوجية التي تعرض لها فكر «محمد أركون». في طليعة منتقدي «محمد أركون» نجد المستشرقين وعلى رأسهم «جان بول شارني»⁴¹ فهو يهاجم منهجية الألسنيات الحديثة، والتي استخدمها «محمد أركون» في دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وخصوصاً القرآن، ومبرر ذلك يرجع إلى أن «جان بول شارني» يعتمد المنهج الفلولوجي، يقول مخاطباً محمد أركون بالقول: ألاحظ أن منهجيتك المعتمدة على علم النفس الألسني، الكثير من الألسنيات والقليل من علم النفس، وألاحظ أنك تعتمد على التحليل اللساني المعجمي، وليس التحليل النفسي: صحيح أنه من المشروع استنباط بعض الملحوظات النفسية من تحليل المفردات المتكررة للدلالة، ونحن نعلم أن اللغة العربية قابلة جداً لمثل هذه التلاعبات⁴².

وإلى جانب اتهامه بالقصور في استعمال المنهج النفسي وطغيان التحليل اللساني، وقدرة اللغة العربية على القيام بعمليات الإخفاء التي تعيق الوصول إلى نتائج مهمة، فإن «جان بول شارني» يواصل نقده الموجه إلى «المنهج الأركوني»، ومع أنه يعترف بأن هذا الأخير، قد استطاع أن يستكشف المناهج الجديدة لعلم النفس، حيث يقول: «أقر بأن أركون قد لجأ إلى استكشاف المناهج الجديدة لعلم النفس الألسني والتيارات الجديدة، خالقاً بذلك منهجية نقدية جديدة، وهنا أتساءل فيما إذا لم تكن عن طريق استخدامك لهذه المنهجية المضادة لأرسطو قد قمت بنوع من الإسقاط الآني الخاص بزماننا والعلوم الإنسانية المعاصرة على القرآن⁴³».

وإذا كان هذا المستشرق يأخذ على «محمد أركون» الإسقاطية، فإن أحد مشاهير المستشرقين وهو «مكسيم رودنسون»، الذي يشيد بطريقة عمل «محمد أركون» حين يطبق «المناهج الألسنية» و«الأنثروبولوجيا التاريخية الحديثة» على «الظاهرة القرآنية» و«الظاهرة الإسلامية»، والذي يعتبر شيئاً جديداً بالنسبة إليه، وهو ما يؤدي حتماً إلى قلب موازين كثيرة ونزع قناع الأسطورة والتقديس عن قيم عديدة، غير أنه يصف أركون بالانتظارية، يقول «مكسيم رودنسون»: «إن أتباع مناهج جديدة يعتقدون أنه ينبغي انتظار تشكيل علم جديد، قبل الحكم على أي شيء، أو إعطاء رأي بشأنه⁴⁴».

وبالطبع ف«محمد أركون» يقول بضرورة علم سيميائيات كامل للغة الدينية، ويقصد باللغة الدينية، تلك اللغة التي تختلف عن غيرها من اللغات، كالاقتصادية والسياسية مثلاً، على الرغم من أنها أقرب ما تكون إلى اللغة الشعرية، ولم تتشكل حتى الآن لسانيات مقارنة، تدرس الخصائص اللغوية للخطاب الديني في أديان عديدة، وتستنتج منها الصفات المشتركة التي تشكل خصيصة دينية.

وغير بعيد عن علم اللغة يعلق «جيرار تروبو» وهو أهم علماء اللغة العربية في فرنسا، وهو فلولوجي مشهور وأستاذ المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية، يعلق على رأي «محمد أركون» في المنهجية الفلولوجية المضمنة في المنهجية الألسنية، ولا ترفض مكتسباتها بصفتي فلولوجيا «فقيهاً لغوياً»، فإني لا أملك إلا الموافقة على هذا الكلام، والقول إنه لا توجد منهجية ألسنية جادة إلا إذا كانت مستندة على المنهجية الفلولوجية⁴⁵.

41- حفريات المعرفة، سالم يفوت، ص 219

42- سالم يفوت، المرجع نفسه، ص 219

43- سالم يفوت، المرجع نفسه، ص 220

44- سالم يفوت مرجع سابق، ص 2018

45- سالم يفوت، المرجع نفسه، ص 232

وإذا كان نقد الاستشراق لـ «محمد أركون» لا يتجاوز البعد الإبيستيمولوجي المنهجي، فهل الأمر كذلك بالنسبة لنقادهم من المفكرين العرب والمسلمين؟

نبدأ بـ «علي حرب» الذي تناول كتاب أركون هذا في كتابه «النص والحقيقة»⁴⁶، وقد حاول في هذا الكتاب، من البداية، توضيح موقفه من أركون، حيث أن منطقاً عقائدياً أو أيديولوجياً، بل منطق عقلي صرف، يقول «علي حرب»: «وأنا أطالب بصدقية آرائه وبراهينه»⁴⁷.

و«علي حرب» لا ينكر استفادته من بحوث «محمد أركون»، وبالتالي فهو يتفق معه في آرائه ويخالفه في أخرى. بل إن «علي حرب» يتناول بالنقد المعترضين على قراءة «محمد أركون» من العقائديين والدوغمائيين، وأكثر من ذلك، فهو يثني على المنهج التفكيكي، ويدعو إلى ضرورة القيام به، وأن الأزمة المجتمعية في الوطن العربي ليست ناتجة عن هذا المنهج، بل هي سابقة عليه ولا يجد حرجاً في الإسهاب في القضايا التي يتفقان فيها، أكثر من ذلك، فهو يستحضر واحداً من أكبر نقاد العقل العربي «محمد عابد الجابري»، ليبين تفوق أركون عليه، في كون هذا الأخير نظر إلى العقل كبنية واحدة في الوقت الذي قام «محمد عابد الجابري» بشرح معرفي بين التراث السنّي والشيعي، شرح أيديولوجي وسياسي، وحتى سوسولوجي⁴⁸، ويقرر أن التفكيك يخدم التوحيد.

لكن ما يثير هنا الإعجاب هو أن «علي حرب» من منتقدي «محمد أركون»، ومع ذلك يسهب ويكثر في الاحتفاء بـ «محمد أركون»، وهو ما يدعونا إلى أن نتساءل: لماذا «علي حرب» يحتفي بـ «محمد أركون»؟

ربما يرجع ذلك إلى كون التقاليد الأكاديمية تنبني على إبراز أهمية العمل ثم الانتقال بعد ذلك إلى الجانب النقدي، وبالتالي إعطاء شرعية للنقد، يبدأ «علي حرب» نقده لكتاب «محمد أركون»: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، بالعنوان، فأول اعتراض يبداه على أركون هو وصف قراءته بأنها «علمية»، بمعنى أنه يضع خطابه في دائرة العلم ويرمي الخطاب الأخرى خارج هذه الدائرة.

هنا يتساءل «علي حرب» هل القراءات السابقة لم تكن قراءة علمية؟ فالتفسير كما يقول «علي حرب» من العلوم العربية الإسلامية. ومن جهة أخرى هل قراءتنا علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة المعرفية التي استخدمها الكلاسيكيون؟ وهذا لا يسلم به «علي حرب»، فهو يرى أن كل مفسر يفسر بحسب النظام المعرفي الذي كان سائداً في عصره، فالقراءة العلمية بالنسبة إليه يجب أن تثبت جدارتها انطلاقاً من معقوليتها وطابعها البرهاني، ويذهب «علي حرب» إلى أنه تبقى كل قراءة من القراءات القديمة لها وجاهتها العلمية سواء أكانت نحوية أم بلاغية أم فقهية كلامية أم صوفية أم فلسفية.

46- علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص 61

47- علي حرب، المرجع نفسه، ص 71

48- علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص 75

وحتى القراءة التزامية⁴⁹ لم تسلم من الاعتراض حيث اعتبرها «علي حرب» تثير الالتباس، إذ يمكن أن يفهم من تطبيق المنهج الألسني التزامني في معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضوعة النص في ظروفه التاريخية أو إحدائياته الزمنية والمكانية، لأن «محمد أركون» نفسه يعرف أن القارئ لا يمكن أن يتموضع بصورة كاملة في زمن النص، وهذه القراءة غير ممكنة⁵⁰.

وسرعان ما يحوّل «علي حرب» هذه القراءة إلى مجرد وهم أو أوهاام، ف«محمد أركون» يقع في المطب، ويبني أوهااماً كثيرة على مشروعه الثقافي الحدائي، شأنه في ذلك شأن أصحاب المشاريع الشاملة من المثقفين العرب، إنها مشاريع لم تعد تصمد أمام النقد، فضلاً عن أن التجارب ستشهد ضدها. فالنقد الحفري التفكيكي يكشف ما تنطوي عليه مقولات التغيير الجذري والانقطاع الحاسم والتحرير الشامل من الزيف والبطلان، وأنه يفضح أوهاامها⁵¹.

ويجدر بنا في نهاية هذه النقطة، أن نورد جواب «محمد أركون» على منتقديه - فحسب محمد أركون - فهذا النقد الهائل له دلالة قوية على قيمة البحوث أو المشروع الذي يشتغل عليه، يقول «محمد أركون»: «وقد اكتفى العديد من الزملاء المسلمين الذين قرؤوا نصي قائلين إنهم لم يروا فيه أي شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية.. هذا الموقف قد أصبح مألوفاً وشائعاً لدى أولئك الذين يرفضون مسبقاً أن يعيدوا من جديد صقل أنفسهم علمياً ومنهجياً، ويلوذون بالتأكيد المجاني على صلاحية المعارف والمنهجيات القديمة في مواجهة الأزمات أو الموضوعات الدارجة والعبارة لعلوم الإنسان والمجتمع⁵²».

خاتمة

في الختام فإن من بين الاستنتاجات الأساسية التي يمكن أن يصل إليها قارئ «محمد أركون» في كتابه: «الفكر الإسلامي، قراءة علمية»، هو ذلك الجهد الكبير الذي يبذله محمد أركون في سبيل إعادة بناء المفاهيم، هذا الجهد الذي يسبقه مجهود أكبر منه وهو على مستوى الحفر في جذور وأصول هذه المفاهيم للوصول إلى تاريخيتها.

نستطيع القول إن «محمد أركون» انخرط بحماسة كبيرة في نقد الفكر الإسلامي بآليات منهجية جديدة، فتنوع أساليب المقاربة وتنوع الأدوات والمفاهيم شكّلت جوانب هامة في الاستراتيجية النقدية التي يمارسها «محمد أركون»، كما جعلت خطابه يتعد عن الحسم، وتطبعه بالمقابل لكل إيجابيات الموقف النقدي.

49- القراءة التزامية هنا هي القراءة المطابقة زمنياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، أي إلى زمن النص، لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم. إنها عكس القراءة الإسقاطية التي تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معاني زمن آخر وعصر آخر. ذلك أن معاني مفردات اللغة تتطور وتتغير من عصر إلى آخر.

50- علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سابق، ص 81

51- علي حرب، المرجع نفسه، ص 123

52- أركون الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مرجع سابق، ص 88

إنَّ الفتوحات المعرفية التي قدمتها جهود «محمد أركون» في التعامل مع الإسلام والظواهر الإسلامية والنتائج الأساسية، التي حصلت نتيجة انخراطه في عمليات استيعاب مكاسب المعرفة المعاصرة، تعبر وبكل قوة عما يسميه «كمال عبد اللطيف» بمفهوم «التمثل التاريخي النقدي» لمكاسب الحاضر الكوني.⁵³

لقد ساعدت جهود «محمد أركون» المعرفية في إقامة تصالح معرفي بين الإسلام ومنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما مكنت من خلخلة الموروث بلغة جديدة تبتعد عن الخطاب الأيديولوجي وتؤسس لخطاب جديد حول الفكر الإسلامي يتجاوز الخطاب المتعالي للذات والتراث، يدير وجهه للحداثة ويعارضها بنموذج إسلامي عار من أي بحث علمي أو حس نقدي موضوعي، لنصل في الأخير إلى أن مشروع في نقد الفكر الإسلامي عبر تفكيك العقل الإسلامي وآليات عمله التي ما تزال مهيمنة على مجال الفكر العربي المعاصر يدخل في مشروع أكبر وأشمل، مشروع لنهوض الذاتي وتجاوز وضع التأخر، الذي تقبع فيه الأمة العربية الإسلامية منذ قرون واكتساب مؤهلات وشروط تحقيق التفتح والانخراط في بناء مستقبل العالم.

53- كمال عبد اللطيف، مقارنة في مساعي التجاوز التاريخي لإشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب، مجلة المناهل، عدد 71-72 شتنبر 2004، ص 31

المراجع المعتمدة:

الكتب:

- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، الطبعة الثانية، 1996
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثالثة، 1998
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، 1997
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، 2000
- محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثالثة 1996
- محمد أركون، الإسلام وأوروبا والغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2001.
- كمال عبد اللطيف قراءات في الفلسفة العربية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير 1994
- كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكالية الخطاب العربى المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.
- علي حرب، النص والحقيقة، الجزء الأول، نقد النص، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثالثة، 2000
- مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ماي، 2005
- رون هالبير، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار فى الغرب، ترجمة جمال شحيد، دمشق، دار الأهالى، الطبعة الأولى، 2001

المجلات والدوريات:

- مجلة المناظرة، العدد1، يونيو 1989
- مجلة الوحدة، السنة التاسعة، العدد 101-102، فبراير-مارس، 1993
- مجلة الحياة الطيبة، العدد 16، خريف 2004
- مجلة المناهل، عدد 71-72 شتنبر 2004
- مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد 106-107، 1998
- عالم الفكر، العدد 5، المجلد 33، يوليو- ستنبر 2004

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

قراءة في كتاب «نافذة على الإسلام»

المؤلف: محمد أركون¹
ترجمة: صيَّاح الجهيم

□ إعداد الباحث: ياسين مشتة

باحث في الفلسفة وأستاذ مؤقت
بجامعة مسيلة قسم العلوم
الإنسانية

يجمعنا في هذه الدراسة، قراءة في كتاب «نافذة على الإسلام» إذ أصدره المفكر محمد أركون في فرنسا في طبعتين: الأولى صدرت باللغة الفرنسية سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف (1989)، والثانية، وهي محور هاته الدراسة، صادرة أيضاً باللغة الفرنسية سنة اثنتين وتسعين وتسعمائة وألف (1992)، وقد ترجمها الكاتب صيَّاح الجهيم إلى العربية في طبعة أولى عام ستّة وتسعين وتسعمائة وألف (1996) ضمن منشورات دار عطية للنشر بيروت - لبنان.

يثير أركون في ديباجة هذا الكتاب جملة من الردود، منها:

محاولة لفت الانتباه إلى التواطؤ الإيديولوجي والوظيفي في آن واحد، ويقصد بهذا التوصيف السياسي والإعلامي المشوه للإسلام بكيف ومتى نخرج من مقولة «الخوف من الإسلام»؟.

أمله في إنارة الموقف الإيديولوجي الناشئ في الغرب والبلدان المسلمة، في إعادة تعريف الإسلام من جديد بدل تزييفه باستعارة الاختلاط والتخريب.

رغبة أركون في جذب القارئ نحو توسيع فهمه ضمن الإطار التاريخي والثقافي واللاهوتي والفلسفي، لأن فهم مشروع أركون نقد العقل الإسلامي، لا يفهم إلا إذا فهمنا هذه المشكلات (التاريخية، والثقافية، والفلسفية، واللاهوتية).

والمهمة الأخيرة التي يطمح إليها أركون في هذا الكتاب، وخاصة عندما أضاف أربعة نصوص لم تكن في الطبعة الأولى، هي أن تبيّن للقارئ حصافة اكتشافات الحداثة الفكرية وتقويمها، لأن مفهوم التنوير هو حصيلة إعادة نظر في التراث بما يحمله من وعي ثقافي وتاريخي ولاهوتي.

1- محمد أركون مفكر تنويري جزائري، ولد سنة 1927 بقرية تواريت ميمون الواقعة بجبل جرجرة، حصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة الجزائر، ذهب إلى فرنسا فحصل على شهادة التبريز سنة 1956، درّس في ثانويات ستراسبورغ، ثم بكلية الأدب في الفترة نفسها ما بين 1956 إلى 1959 قبل أن يصبح معيداً في جامعة السوربون باريس الثالثة ما بين 1960 - 1969 لتحصّله على لقب أستاذ كرسي بها سنة 1972 توفي سنة 2010 من مؤلفاته: الإنسانية العربية في القرن الرابع عشر. نافذة على الإسلام، -الإسلام أمس واليوم - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال - العلمنة والدين.

وقبل أن نغامر في قراءة هذا الكتاب، استوقفنا فرش فهرسه الخارجي كما فصله المؤلف من ديباجة وإشكاليات ملؤها الاستشكال

والمخرج:

الإشكالية الأولى: هل يمكن الكلام على معرفة علمية في الغرب أو بالأحرى على تخيل غربي للإسلام؟.

يرى أركون أن التخيّل الغربي عن الإسلام عرف حضوره منذ الخمسينات بقوة (التحرر الإسلامي العربي من الاستعمار الغربي)، لكن اللامفكر فيه بحسب أركون هو خطورة وسائل الإعلام العنيفة للمجتمعات الإسلامية.

كيف ذلك؟

- تحرّر العالم الإسلامي من سطوة الاستعمار أدرجته في إيديولوجية جديدة، وهي فشل الحضارة الإسلامية في مواجهة الحداثة، لأنها بقيت حبيسة مخزونها الثقافي، أو بعبارة أركون "قد أدارت ظهرها للحداثة بنموذج إسلامي عارٍ من أي بحث علمي".

- إضفاء الطابع القداسي على جميع المؤسسات الإسلامية أدرج العالم الإسلامي في وظيفة جديدة، سمّاها أركون أداة للتنكر المؤسساتي الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، تستلهم نموذجاً غربياً مرفوضاً من الناحية الإيديولوجية.

ويرى داريوش شيغان² في هذا أن سبب انهيار البنى التقليدية في مشاركتها لحوار مع الأنا والآخر، هو ذلك الحدث الهائل أو ما سمّاها السكون الميتافيزيقي، فحسب رأي شيغان، نجد الحضارات الكبيرة غير الغربية بحكم مخزونها الروحي الكبير، قد بقيت منفتحة على لغة الأساطير العتيقة، وبما أن هذه الأساطير لا تجد لها في العالم المحيط «محللاً» موضوعياً، فإنها تنطوي على أفق المعتقدات الدينية الخصوصي، وتكون بذلك دائماً عالماً منفصلاً³.

الإشكالية الثانية: ماذا تعني كلمتا «إسلام» و«مسلم»؟

مما عرف عن الترجمة الغربية للدين أنه «خضوع لله». ولا شك أن منظور الدين «منذ المرحلة القرآنية، يختلط باهتمامات دينوية بحيث أن الفكر الإسلامي سيطالب بتراكيب الديني والديني والدولة كطابع مميز للإسلام»⁴. غير أن الغرب العلماني بحسب أركون يفصل بين الدين كزمان والدين كطابع شعائري. وهذا ما يعكس الجدل القائم بين الإسلام والعلمنة.

2- داريوش شيغان مفكر إيراني، ولد سنة 1935م، وتتلذذ على يد المستشرق الكبير هنري كوربان، درس في إيران وإنجلترا وسويسرا وفرنسا فحصل على دكتوراه دولة في باريس سنة 1968م، عن بحثه «الهندوسية والصوفية»، وبعد ذلك شغل كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة، في جامعة طهران، كتب بالفارسية والفرنسية، ومن أهم مؤلفاته المنشورة بالفرنسية:

1- religions et philosophies en inde 1967.

2- idoles mentales et mémoire origimeelle 1976.

3- معروف في العيد: أو هام الهوية والدين الإسلامي، قراءة للمفكر الإيراني داريوش شيغان، مقال منشور في كتاب جماعي حوار الحضارات.

4- محمد أركون نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر لبنان (بيروت)، ط1، 1996، ص 32

ونظراً إلى هذا التوصيف يتحاشى أركون استعمال كلمة الدين ذات صيغ الجمع، بل حاول إدراج النظرة النقدية العلمية لكل مجتمع مسلم إلى ذاته. وهذا ما يحزر الإسلام كدين من المشكلات والمسؤوليات التي تدخل في نطاق مسؤولية الفاعلين الاجتماعيين غير متعلق بالله.

فتحرر المجتمعات من الآلهة الزائفة هو في الوقت نفسه انتزاع ما هو إلهي من التجليات الاستلهامية التي يخلد إليها الناس في كل مكان مع قابلية الابتكار المتكررة.⁵

الإشكالية السابعة: من كتب القرآن الكريم؟ ومتى كتب؟ وماذا يحتوي ذلك الكتاب؟

يثير أركون في هذا المبحث قضية مساءلة النص الديني بين علاقة الكتابة وسؤال الشفوي؟ إذ ما هو متعارف عليه أن القرآن الكريم قد جُمع بعد وفاة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم -

- لكن غياب الصحابة أهل الرأي والنقاش وظروف تدوين هذا الكتاب من قبل الخليفة عثمان أفرز اضطراباً سياسياً.

- التاريخ لم يغفل عن هذا الخطر كونه أفصح عن الجو اللاعقلاني في تدوين القرآن بحسب المستشرق الألماني «نولدكه»⁶.

أي بلغة أركون، أن الجانب التفسيري طغى على القرآن الكريم، فالصحابة فسروا القرآن الكريم بحسب فهمهم، وبلغتهم، وهنا بوتقة الدهشة والإحراج، لماذا؟ لأنه من الصعب جداً، ونحن نسبر غور كتابات النص القرآني، أن نستنتج فقط النفسية التي كتب فيها القرآن، ولكن الأهم من ذلك هو التساؤل عن التراتبية المحذوفة للقرآن الكريم. بمعنى آخر، يتساءل أركون: عن مكنن المفارقة، وهو أنه لا يوجد ترتيب زمني للسور. وإذا كان الأمر هكذا عبثاً، فكيف نخفل الجانب الزمني للقرآن الكريم؟ وكيف نحتكم لبلاغة التأليف والقصص دون اللجوء إلى المعيار العقلاني؟ مما جعل أركون يتعجب بنحو هذا النص من خلال قوله: «ذلك النص يدهش عقولنا بلا ترتيبه»⁷.

ما يريد أركون قوله هو إن «اللاترتيب يخفي ترتيباً سيميائياً عميقاً، وبالتالي يخفي ضرورة التعرف على أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن الكريم. أي أن هناك تحليلات للقرآن مواصفة وتصورية، لكنها لا تفلح في استنفاد شبكات الارتباط التي تقوم بين المفردات الكثيرة التكرار، والتي لا تغتني باستخدام الرمز والأسطورة»⁸.

يعكس هذا التصور، بحسب أركون، طغيان الطابع التفسيري للقرآن الكريم، بدل العقلانية المعتقدة.

5- المصدر نفسه، ص 33

6- المصدر نفسه، ص 62

7- المصدر السابق، ص 66

8- المصدر السابق، ص 68

الإشكالية الثامنة عشرة: ورث الإسلام التراث اليوناني ونقله إلى الغرب بدءاً من القرن الثاني عشر

يطرح أركون سؤالاً مركزياً: هل يرجع هذا الانفتاح على الفلسفة والعلم اليوناني إلى فضول المسلم الفكري في ذلك الزمان أم إلى توصية صريحة من القرآن الكريم والنبى؟

يعرض أركون في هذا العنوان جملة الخبرات التي استقاها من العالم الغربي، وبوجه الخصوص جامعة السوربون أولاً، كونه حاضر في الفلسفة العربية منذ سنة 1961 م. الأمر الذي استدعاه إلى الانبجاس عن جملة من المواقف، من بينها:

حدّة الصراع السياسي بين العالم الغربي الليبرالي، والعالم الإسلامي، وعنقوانية هذه الدائرة بصراع الحضارات والديانات، ونشأة حروب صليبية محتواها الدين. فدفع هذا التطرف الخطير بعقلية أركون مساءلة الجغرافيين السياسيين عن بوتقة هذا الصراع، وانعكاسات هذه الصراعات لم تؤثر على ما هو راهني بل أوردت قطيعة كبرى حتى على الجانب التاريخي.

الأولى منه: تجلت في القطيعة بين الفكر الإسلامي (المستقيم الرأي)، وبين الموقف الفلسفي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى القطيعة بين الفكر الغربي وبين الفكر الديني في أصوله السامية.

والثانية: هي هدف أركون في جمع بين هاتين القطيعين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الغاية الأسمى للإجابة عن سؤال العصر. لأنه بحسب أركون استنطاق هاته العلاقة التاريخية كقول «باستئناف جميع المشكلات التي كتبت عبر التاريخ، في عنف النزاعات، وهوى التخيلات الجماعية بطريقة نقدية، ومع إعلام أوسع، كذلك رهان التاريخ الشامل للفلسفة ولديانات (الكتاب)، في المجال الغربي المجمع»⁹.

الإشكالية التاسعة عشرة: الإسلام والعلوم والفلسفة: كيف تتبدى الصلات بين هذه الأهماط الثلاثة للنشاط العقلي والثقافي؟ إذ يرى أركون أن العلوم عند اليونانيين، وكذلك عند العرب لم تكن منفصلة عن الفلسفة.

لماذا؟ لأن الفلسفة الأرسطية مع أنها ارتبطت بما وراء الطبيعة إلا أنها متصلة بالتأمل الفلسفي، ولا شك أيضاً أن الطب مع أبوقراط كان جزءاً مكتملاً للفلسفة. وحتى الكيمياء القديمة عند جابر بن حيان لم تنفصل يوماً عما هو فلسفي. لكن الأمر المثير للجدل بحسبه: لماذا غدا الفكر الإسلامي بخاصة في عصر النهضة استنطاق التراث في أبعاده الرومانسية والأسطورية والحنين إلى المجد الغابر فقط؟ دون التوليف في تكثيف البحث العلمي والنقدي البناء؟

النتيجة: «فلم تلبث الإيديولوجيات القومية، في القرن العشرين سوى العمل على تضخيم القطيعة الدلالية، مستتية المطالبة بالماضي المجيد، ولاسيما على الصعيد العلمي، وأثناء العصر الذي يدعى العصر الليبرالي عام 1805-1940، عصر النهضة، صدرت طبعات لنصوص قديمة، وبعض الدراسات العلمية الرائدة، بدافع من الاستشراق وبعض العلماء المسلمين، الذين تثقفوا بثقافة فقهية لغوية

وتاريخية، لكن العمل ظل غير واف، وقد ظل ميدان تاريخ العلوم على الخصوص الميدان الذي اكتشف أقل من غيره حتى أيامنا هاته»¹⁰.

بمعنى آخر، أن أركون ينقد الفكر الراديكالي الذي ارتبط بالعقل الإسلامي، كونه انفتح على السكون الميتافيزيقي، دون الاهتمام والدراسة بمواضيع كان لا بدّ ولزماً أن تكون موضع الدراسة والبحث العلمي، ولاسيما أن موروثنا الثقافي حافل بعلم شتى مثل (الرياضيات والكيمياء والفلسفة)، وما يعاب على هذا التصور هو أنه بقي حبيس الأدب والدين فقط، أو بلغة أركون حبيس (الأسطورة، والرومانسية).

الإشكالية العشرون: ما مكانة التصوف، وهو حركة مذهبية وطراز حياة دينية في الإسلام؟

مما لاشك فيه أن التصوف كتجربة عرفانية، وتيار فكري له «مجاله الفني الخاص وخطابه ونظرياته... وفي الوقت نفسه له طراز حياة دينية، تلجأ إلى الطقوس والاحتفالات الفردية والجماعية. لكي تشرك الجسد والنفس في مسيرة تجسيد الحقائق الروحية»¹¹.

ولكن من جهة أخرى، يجيب علينا الإشارة بلغة أركون إلى أن هذه التجربة ليست متوقفة على الإسلام فقط، لأن التصوف في مقصده الأخير هو التجربة المعاشة لـ«اللقاء الداخلي الموحد» بين المؤمن والإله الشخصي اللامتناهي والمطلق المرتبطين بالألوهي بالنسبة إلى جميع الديانات.

لكن: هل التأمل الصوفي ممارسة فردية مستقلة بذاتها عن ثقافة الجمع بحسب أركون؟ يرى أركون أن التصوف كممارسة فردية مستقلة عن العبادة التي تؤديها الجماعة.

م؟

- لأنها هبة مجانية من الله، يقابلها الروحي بالعشق، وكون أن الإسلام أثبت في أكثر من موضع أنه يجذب الاتصال المباشر مع الله دون وسيط كهنوتي.

- غير أن المتصوفة مقارنة مع استقامة أهل الرأي، يمضون بعيداً في استبعاد الشعائر، ولاسيما عندما يبلغون مرحلة الوحدة الوجودية مع الله، وعندما نطق الصوفي الكبير الحلاج عبارته المشهورة «أنا الحق» اصطدم بالتعذيب والهرطقة. لأن الكهنوت الإسلامي لا يقبل أن تتحد الذات البشرية مع الأنا الإلهية المتعالية. ثم إن الحلاج عندما قال «نحن روحان حللنا جسداً» عُدّت هذه العبارة عند الفقهاء بأنها مبدأ الحلول غير الجائز مع الله.

- غير أن المستشرق ل. ماسينيون، وصف أسلوب الحلاج بأنه جدلي ووجدي، فقال: «بذل الحلاج وسعه ليدخل الانسجام بين العقيدة والفلسفة اليونانية، وفق قواعد التجريب الصوفي، وهو في ذلك رائد الغزالي»¹².

10- المصدر السابق، ص 126

11- المصدر السابق، ص 128

12- المصدر السابق، ص 128

لكن الاستشكال التاريخي الذي لا يمكن لنا إغفاله بحسب أركون هو «الوجه الاجتماعي والسياسي لحركة التصوف، ولا ينبغي إهماله من أجل فهم التوترات التي أثارها كبار معلمي الصوفية مثل الحلاج»¹³.

وقد اختزل أركون هذه الألوان الصوفية المتضاربة فيما يلي:

1- الجماعة المريدون من المتصوفين الذين ارتبط اسمهم بالأوساط الحضرية المحرومة، وبالفتات الاجتماعية المهمشة، وبجميع الذين لا يمكنهم بلوغ امتيازات الطبقات الموسرة (التجار، ملاك الأراضي، المثقفون الذين انضموا إلى ممارسة السلطة). إنَّ هذه العلاقة بين التصوف والطبقات الكادحة تطورت في القرن الحادي عشر الهجري، الذي اقترن فيه التصوف بالطبقات الخطرة أو ما عرف بالفتوة المعارضة.

2 - ثم في مرحلة متأخرة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، بين المرابطين والأولياء المحليين، وسكان الأرياف والجبال الذين أفلتوا من رقابة السلطة المركزية كما كان الحال في المغرب.

3 - لكن في السياق الراهني للمجتمعات المسلمة، من الصعب أن يقوم اليوم تقويماً دقيقاً، فمدى أهمية ما يُسمى بخطأ الصوفية، «الصوفية» كالدين لها نظام معين ومنظومة ثقافية معينة.

فحين يعبر الإسلام عن القومية أو الأدلجة، فكثير من الغربيين يعتقدون الإسلام اليوم، عن طريق ما يعرض عليهم من اعتبار صوفي، وهنا بوتقة السؤال أو ما يسميه أركون بالظاهر النفسي والثقافي، نستحق فحص التضارب مع العقل الغربي العاري من المخزون الروحي كونه عقلاً مادياً.

العلاقة بين التصوف والباطن والظاهر

الخط الفيصلي بين الباطن والظاهر لا يمكن أن يهندس بين الظاهر والخارجي، وبين المخفي الذي لا يعرف إلا بالطريقة التلقينية وبين الظاهر البين الذي يبلغ العقل، لأنَّ الفكر الإسلامي طبع في إطار الثقافة المعرفية بطابع علم النفس، واقعيّاً نفسياً - لغويّاً يصفه أركون بمصطلحين هما: «البنية العميقة والبنية السطحية، الخطاب الضمني والصريح في اللغة».

فقد عرف عن القدماء أنهم حاولوا تفسير رموز النص الديني، غير أنَّ مفهومي التقدير والتضمنين في الآيات البينة والواضحة أو الملتبسة، تحتاج إلى تحليل أكبر، وإلى جهد تأويلي، بيد أنَّ آيات القرآن الكريم التي تشتمل على مصطلح المحكمات والمتشابهات تضعنا في عالم المقول وغير المقول.

كيف ذلك؟ «لأنَّ نظرية اللغة والعلاقات بين اللغة والفكر لم تكن تملك مقاربات للاستعارة والكناية وافية بالغرض، ولم تكن تمتلك الاعتراف بالأسطورة كمفتاح لنمط من المعرفة، بل لم يكن الدين بالنسبة إليها رمزاً وعلامة، كعنصرين للدلالة في جميع المنظومات والسيمائية، وقبل كل شيء مادة هذا الخطاب الديني الذي تفرعت منه الكثير من المنظومات الدلالية»¹⁴.

13- المصدر السابق، ص 128

14- المصدر السابق، ص 133

ولا شك أنّ الخطاب الصوفي هو من وسّع واستغل القسم الرمزي والأسطوري، من الخطاب الديني المؤسس، نقصد القرآن الكريم لدى الصوفية، والأناجيل لدى المسيحية، والنصوص الرؤيوية لدى مفسري التوراة اليهود رمزياً وصوفياً... إلخ. لأنّ الغنوصية الصوفية تعنى بمعطيات التجربة ومخزون اللغة الدلالية الرمزية.

وهذا الانبجاس الدلالي والرمزي في اللغة هو وليد تجربة روحية عميقة، ودراسة قدرة الخطاب المنطوق المنتج أثناء التجارب الصوفية هو إيقاظ للدين من جديد.

فلقد تبين للمستشرق ماسينيون قيمة اللغة عندما درس «المعجم التقني للتصوف الإسلامي». ثم إن الإبداع الصوفي بحسب أركون يستند إلى قدر كبير من الروحانية، ويشبه إلى حد بعيد إبداع الأنبياء والفنانين الكبار. ومن يقرأ ديوان الحلاج يراعي هذا التوصيف، لأنّ القراءة غير كافية، كون الطقوس والصلوات والتلاوات وضبط الجسد هي لغة لا يفقهها إلا الصوفي. وهذا ما أسماه أركون بـ«الآيات اللغوية والنفسية والفيزيولوجية».

خلاصة

نخلص في الأخير إلى جملة من النتائج أهمها:

1- «كتاب نافذة عن الإسلام» يعكس همّاً ثقيلاً، كون أركون من خلال هذه الدراسة الأركيولوجية حاول إطلاع العالم على الثقافة السيكلوجية والفلسفية والسيميائية والجو التاريخي الذي يميز العقل الإسلامي.

2- إعادة الاعتبار إلى الإسلام واعتباره حضارة، رغم التهميش الذي حبسه من الطلوع والتجلي، وسبب هذا الحبس عدة معضلات أهمها:

- العقلانية الوضعية، والحضارة المادية.

- النموذج الثقافي وأطر المعقولية التي فرضها الغرب منذ القرن التاسع عشر أقصت الكثير من الثقافات الخاصة بالمجال العربي المسلم (في الغرب والشرق) المسلمين اللذين يتضمنان ثقافات الشرق الأدنى والمغرب القديمة، حتى انصرف حق الأولوية اليوم إلى جهد تصحيح المنظورات التاريخية والدينية الفلسفية.

3- بغية أركون في دراسة الإسلام دراسة علمية موضوعاتية، ونقده المقدّس الذي طغى عليه الفهم الذاتي، وكلّ عودة إلى الدين بحسبه هي تعزيز للإيديولوجيات القتالية، والاستبداد والتوسع داخل الأمم، وبين المعسكرات (مناطق الهيمنة السياسية والاقتصادية)، وها هنا نقاط استراتيجية لتدخل الفكر النقدي والبحث العلمي المنفتح.

الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com