مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

استراتيجية محمد أركون التأويلية (الأنسنة)

صبحي نايل
باحث مصري

2024

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2024-12-23

جميع الحقوق محفوظة © 2024

استراتيجية محمد أركون التأويلية
(الأنسنة)

يعلن محمد أركون هدف مشروعه بوضوح تحت عنوان الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية، ويهدف من خلال هذا المشروع إلى إظهار البعد الإنساني في تحديد نمط التدين المعاصر، عبر تحديد السيادة العليا في الإسلام من قِبل الشافعي، والتدخل السياسي في بناء الرؤى الفقهية وتأبيدها، وكانت غايته من وراء هذا زحزحة هذه الاجتهادات من موضع الدين في ذاته أو الهبات الإلهية المخصوصة التي تحمل طابع تقديسي تأبيدي إلى إطار الاجتهادات الإنسانية، أو حسب التعبيرات الأركونية من المستحيل التفكير فيه إلى الممكن التفكير فيه. وبدأ مشروعه بدراسة عصر الأنوار ومميزاته وحاجة المجتمعات العربية إلى عصر الأنوار والخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة، وكانت أولى خطواته نحو الخروج من هذه السياجات نقد العقل الإسلامي بشكلٍ تطبيقي لا يحصر النقد على مستويات النصوص المنجزة فقط، ويتجاوز هذا إلى النقد الأنثروبولوجي.

وينتقل أركون في مشروعه إلى الوحي ويقدم مفهومه عن الوحي الذي يعده نسخة أرضية، ليتمكن من خلال هذا الطرح إلى أنسنة المنتج المعرفي حول الوحي وإظهار البعد الإنساني في الوحي وخضوعه للفهم الإنساني، الذي يعطيه سمة تأبيدية، حيث يكون الوحي نسخة أرضية من كلام الله وليس كلام الله في ذاته؛ لأن كلام الله في ذاته غير قابل للحصر أو التأطير، وعليه يعد الوحي الصورة المفهومة للإنسان من كلام الله وخاضعة لأدوات فهمه واستيعابه وغير مجاوزة لها، ومن ثم لا تعبر قراءة ما في زمان ما عن مضمون الوحي ويصبح متجدد القراءة بتجدد الأدوات، كما أنها تنفي وجود أي قراءة مطابقة للمراد الإلهي لأنها في هذا الحين تعلن انها تملك عقلاً وضميراً إلهيين، ومن ثم تنتفي القراءة الواحدة الصحيحة المؤبدة وتصبح قراءة إنسانية محكومة بالانحيازات الإنسانية، لتفتح بذلك باباً للخلاف والتنوع والمرونة الاجتماعية التي ترفض العنف وتفهم الآخر المختلف، وتسعى نحو سد احتياجاتها وتطمح في الأفضل.

1-1- بنية العقل الإسلامي المعاصر

ينطلق أركون من الواقع الإسلامي ومشاكله، ويرى أن البلدان العربية منغلقة على نفسها تحرم حتى دخول الكفار إلى مناطقها المقدسة[1]، ويصر على أن «هناك تقاليد كثيرة جدّاً ينبغي أن تراجع، وتراثات عديدة جدّاً ينبغي أن تفكك، ومؤسسات ينبغي أن تُدَمر، وأصحاب نفوذ ينبغي أن يواجهوا، ورواسب ثقافية واجتماعية ينبغي أن تزحزح وتتجاوز، وقوى سياسية ينبغي أن تعرى وتنزع عنها المشروعية؛ لأنها تحاول باستمرار أن تحتكر ‹المقدس› لنفسها بسبب نقص مشروعيتها»[2]، والواقع العربي المعاصر يوضح أن الخطاب الديني المعاصر ينصب نفسه حارساً للعقيدة، وللحقيقة الدينية، ويتسلل داخل السياقات والأطر الاجتماعية، فتصبح محكومة به[3]؛ ومن ثم ساد نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب، ويكرر إنتاج السابقين من الفقهاء

1 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص261

2 - المصدر السابق، ص264

3 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص21، 27

دون أي تجديد أو تفكير[4]، وأصبح رجال الدين وحدهم القادرين على تقديم خطاب قابل للمعرفة والفهم، ويتمتع بالمشروعية والمصداقية لدى المؤمنين، وتعد هذه الكيفية التي كُتبت بها السيادة لرجال الدين على المجتمعات العربية[5]. وانطلاقاً من هذه السلطة، فإن رجال الدين يفضلون استهلاك التراث الديني، على إخضاعه للدراسة والفحص والتمحيص وفقاً لآليات البحث العلمي الحديث[6] لتحقيق السيادة العليا لهم، ويظهر هذا في إعلان كل جماعة نفسها على أنها الفرقة الناجية القابضة على الدين، تبعاً للحديث المعروف، وعليه يصبح انتماء الفرد إلى الأمة الإسلامية -التي تدعي كل جماعة أنها الممثل الأوحد لها- تعطيه مصداقية خاصة، يفتقدها غير المسلم[7] (المنتمي لجماعات أخرى). ونسبت كل جماعة نفسها للقرآن والنبي، ومن ثم عليها حماية هذه التعاليم التي تراها ممثلة للدين والأوامر الإلهية[8].

ولا توفر التيارات التي تتمخض عن الثقافة العربية جهداً في امتلاك النص الديني ومحاولة الصعود إلى المنصة، ليكون لها وحدها حق الحديث وتوجيه دفة المجتمع حيث تشاء، ولا تجد سبيلاً أفضل من المشروعية الدينية، ولا يستثني أركون السلطة السياسية من محاولة امتلاك النص بطبيعة الحال، فإذا انتبهنا جيّداً إلى التاريخ العربي، سنجد أن الخطاب الديني عادة ما نبع من خلال بنية الخطاب السياسي، لصياغة المشروعية للسلطة السياسية، فمقولة ميكيافيلي «الغاية تبرر الوسيلة» لم تكن تبريراً للأفعال السياسية بقدر ما هي وصف لها؛ وعليه لم توفر أي سلطة سياسية جهداً في استخدام النص الديني لصناعة مشروعيتها. ولا يخفى علينا المحاولات العديدة لتأميم الفكر الديني من قبل المؤسسات السياسية التي تعود إلى بدايات العصر الإسلامي «بعد انتصار الأمويين وتشكيل دولتهم في دمشق»[9] وما فعله جمال عبد الناصر من وضع جامعة الأزهر تحت سيطرة الدولة لأول مرة، وأصبح أساتذته موظفين لدى الدولة يدينون لها بحاجاتهم المالية. وكذلك عمل النظام الجزائري على بناء منبر للدولة، عندما صرف أموالاً طائلة لبناء الجامعة الإسلامية في قسنطينة، لكي يسيطر على الموظفين من رجال الدين المسؤولين عن تسيير أمور الشريعة والتعليم المدعو بالأصلي، هكذا تحولت الجامعة في المجتمعات العربية إلى أداة لتأميم الفكر؛ أي جعله تابعاً للدولة ومقيداً بتوجهاتها الأيديولوجية. كما أصبحت في خدمة الممارسات الدينية الأصولية وخدمة حقوقها والتقيد بمقولاتها[10]. وكون الدولة في هذه الحالة هي المالكة للفكر -الحقيقي- والمالكة لأدوات ومؤسسات القوة، يمكنها من أن تصدِر خطابات جاهزة على أنها بديهية ومسلم بها؛ وهذا ما دفع أركون للتفريق بين الدين والأيديولوجيا.

---

4 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص12

5 - المصدر السابق ص15

6 - المصدر السابق، ص98

7 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص253

8 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، سبق ذكره، ص135

9 - أركون (محمد)، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، سبق ذكره، ص107

10 - المصدر السابق، ص ص222-223

أولاً: الدين والأيديولوجيا

يضع أركون فارقاً بين (الدين، والأيديولوجيا)، حيث يمثل الدين الرعشة الدينية العالية، أو التجربة البشرية لم هو إلهي. أما الأيديولوجيا، فهي عبارة عن مجموعة التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي؛ أي إنها تمثل ما أنتجه العقل تجاه أي تساؤل طرح في الدين أو شك، أو تأويل تجاه حدث معين، وهي بذلك لا تتعدى كونها أداة لتجييش المتخيل الاجتماعي. أما الدين بتركيباته اللاهوتية الرسمية، فيعده مؤسسة متضامنة مع السلطة السياسية، ويمثل انحرافاً عن الوظيفة الروحية للدين، ويدعوه بالأيديولوجيا. وعلى ذلك يضع للدين معنيين؛ الأول: المعنى الروحي المنزه المتعالي، والثاني: الرسمي والسلطوي الذي يخلع المشروعية على السلطات السياسية، وهو ما يعتبره الأيديولوجيا[11]، حيث يمثل الدين في هذه الناحية متأثراً بالحاجات الاجتماعية، متناغماً مع الحاجات السياسية.

إذن فالأيديولوجيا هي التدخلات البشرية والاجتماعية التي تدخل في صياغة نمط الدين؛ فأركون يرى أن ما فعله الأشعري من سلب قدرة الإنسان على الفعل، ونسبتها إلى الله، يعد تقييداً للعقل الإنساني، وتغييباً لمسؤوليته، ومن ثم يصبح كل شيء بأمر الله، فالله هو الذي يفعل والإنسان منفذ لا إرادياً. وهكذا يسجن العقل داخل الجبر وعدم القدرة على الاختيار. والمشكل لا يكمن في اجتهاد الأشعري، بل يكمن في كونه تم التسامي به ورفعه عن التاريخية، ليصبح مقدّساً ممثلاً للإيمان والدين[12]. وهكذا يحدث المرور المقنع والمتنكر، من المستوى الديني العالي الروحي بصفته رعشة روحية، إلى مستوى الأيديولوجيا بصفتها تقنيعاً للواقع، وإلباسه لبس التعالي والتنزيه والتنصل من المسؤولية ونسبتها إلى الله. وعدم قدرة الناس على التفريق بينهما، وهو ما يدفعهم إلى اتباع رجال الدين بشكل أعمى، لأن كلامهم يمثل كلام الله[13].

وكما يرى أركون، من خلال قاعدة «طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل أمة» تم تقديم الطاعة لكل أشكال الحكومات والأنظمة، على الرغم من أنها ليست شرعية بالضرورة[14] ويدون ملاحظة شديدة الأهمية، وهي «أن التسييس المفرط للإسلام الحالي ليس معاشا لدى المسلمين كإفساد خطير للدين»[15]، ففي سياق التطور الواقعي أصبح قانون السببية غير موجود، وأصبح الإنسان مسيراً لا يمكنه تغيير مساره، أو اختيار حاكماً، أو الفكاك من المقدر عليه سلفاً، مما ساعد على أن يكون الاستبداد دينا يتعبد به الناس. ويكون للأيديولوجيا (السياقات الدوغمائية) دور السيادة على الوعي الإسلامي محل الدين.

---

11 - أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، د.ت، ص ص236-237

12 - المصدر السابق، ص237

13 - المصدر السابق، ص ص237-238

14 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص15

15 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص29

ثانياً: السياقات الدوغمائية

من أهم التساؤلات التي يطرحها أركون التساؤل التالي: لماذا عمل التراث الإسلامي جاهداً على تحويل الفترة النبوية وفترة حكم الخلفاء الراشدين إلى عصر أسطوري تأسيسي؟

ويجيب عن هذا التساؤل، بأن العمل الدؤوب داخل التراث الإسلامي على تحويل الفترة النبوية، والخلافة الراشدة، إلى نماذج سياسية إلهية، لا تخضع لسياقها التاريخي والإنساني. وزواج السيادة الدينية بالسيادة السياسية (الميتافزيقي بالسياسي) لم يكن إلا تعبيراً عن الجهد المبذول من الوعي الإسلامي للحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتباطية السلطة السياسية؛ وذلك عبر صياغة السلطة السياسية من داخل السلطة الدينية، والتماهي بين السلطة السياسية والدينية، لتعد السلطة السياسية نتيجة للالتزام الديني، وضرورية للحفاظ على الدين وتمثل اختياراً إلهياً يعطيه من التنزيه ما يكفي لعدم المسألة أو الخلع[16]. ومن ثم يعد كل فعل، فعلاً إلهياً، وتختفي المسؤولية الإنسانية، وعليه يوهم رجال الدين الناس بأن الله يتحكم من خلالهم، بيد أن الواقع غير ذلك؛ إذ إنهم بشر يستخدمون التكتيكات البشرية والسلطوية، فالله ليس مسؤولاً عن ارتفاع الأسعار والاستبداد السياسي، ونزوات البشر، وصراعاتهم على نيل الرزق والمكانة والسلطة[17]، وهذا ما يسميه بالسياقات الدوجماطيقية المغلقة.

وتتمثل السياقات الدوجماطيقية عند محمد أركون في الفكرة المستقرة في الذهن العربي عن أن الوحي يقول: «كل شيء عن العالم والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي، والنهائي للأشياء وكل ما سيكتشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً، ما لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى حد تعاليم الله، أو إلى امتداداته لدى النبي صلى الله عليه وسلم»[18]، وفي لائحة الأسماء والمذاهب والجماعات والآراء التي وضعت لنفسها إطاراً من التقديس (محايثاً للوحي)، حيث أضحى العقل المعاصر يفكر من خلالها[19]. وتتشكل السياجات الدوجماطيقية المغلقة من خلال التفسيرات الكلاسيكية، وتحديد السيادة العليا في الإسلام، التي تتمثل في بعض الاجتهادات والشخوص.

1- التفسيرات الكلاسيكية في ميزان المشروع الأركوني

يضع أركون التفسيرات الكلاسيكية المقدمة من قبل المسلمين القدامى في إطار الأيديولوجيا، فيصرح بأن النصوص الإلهية، «توراة وإنجيل وقرآن. هذه الكتابات المقدسة يتلاعب بها الفقهاء-المفسرون، أو قل

16 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص168

17 - أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الديني، سبق ذكره، ص239، 240

18 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص13

19 - أركون (محمد)، الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي، ترجمة، عبد اللطيف فتح الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2010، ص123

يشرحونها ويفسرونها طبقاً لحاجات كل مجتمع»[20]، ولكن المشكل أن الأجيال المتتابعة عملت على تأبيد تفسيراتهم، ووضعها في حالة قدسية مع النص يمكن الاجتهاد عليها فقط ولا يمكن تجاوزها. فقد كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي بالطبع يجهل العلوم الحديثة، ويعجز عن التفكير بطريقة تاريخية، حيث ينظر إلى أفكاره في إطارها الزمكاني، ويبدأ الطبري، على سبيل المثال، جمله التفسيرية بـ «يقول الله» وكأنه يملك القدرة على معرفة المعنى في الضمير الإلهي، وهو معذور في ذلك تبعاً لآليات عصره؛ بيد أن العقل الإسلامي المعاصر ما زال يعمل بالآلية نفسها، وهو الذي احتك بالمناهج المعاصرة وعايشها[21]، بل إن الأدهى من ذلك أنه يجعل هذه التفسيرات مؤبدة لطريقة كتابتها[22]، التي تحمل اليقين، ولغة الأمر، وعدم الشك. وينعتها أركون بالكلاسيكية؛ لأنها نجحت في فرض نماذجها المعرفية وخطوطها التفسيرية حتى الآن[23]، ويرى أن المسلمين لا يزالون يفضلون «استهلاك» القرآن في حياتهم اليومية على أن يخضعوه للدراسة والتفحص، العلمي الحديث، وليس أدل على ذلك، من غياب أي دراسة علمية لتفسير الطبري، ويعد أهم كتب التفسير التي يعتمد عليها العقل الإسلامي المعاصر[24].

يرى أركون أن التفسيرات القديمة، خصوصاً تفسير الطبري، لم يكن حيادياً كما هو مُتَصَوَرْ، ومهيمن على العقل العربي، حيث إنه تبعاً لإطاره الإنساني وتكوينه الفكري وانتمائه العقائدي والسياسي؛ فقد انتقى وانتخب وحذف ما لا يعجبه ونظم معلوماته طبقاً لمواقفه السياسية والعقائدية؛ فقد حاول إقامة التصالح بين المسلمين تبعاً لانتمائه إلى المذهب الزيدي المعتدل، وتجلى ذلك في إضفائه للمشروعية على العباسيين والتسفيه من الحكم الأموي. ولا يغفل أركون عما تدره هذه المحاولة التوفيقية على تفسير الطبري من مشروعية وقبول لدى التيارات الإسلامية كافة، بوصفها تفادياً للفتنة والخلاف وسعياً إلى الوسطية وتوحيد الكلمة. ويرى أن هذا ما يفسر شيوع وانتشار الطبري، وتأثيره حتى لدى فخر الدين الرازي[25]، وسيطرته الظاهرة، التي وصلت إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه[26].

وعلى ذلك يصرح أركون بأن «مسلمي اليوم يجدون صعوبة بالغة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للنص القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الإلهي».[27] فثمة اعتقاد راسخ بأن كلام القدماء صحيح ومعصوم؛ لمجرد أنهم علماء مسلمون يرتكزون على القرآن في شروحهم

---

20 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص386

21 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص99

22 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص200

23 - المصدر السابق، ص197

24 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص98

25 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص ص198-199

26 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص95

27 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص272 (*) باحثة في الدراسات الإسلامية، ولدت بالمدينة المنورة لأب تركي وأم بلجيكية، حاصلة على ماجستير في اللغة والدراسات الإسلامية من جامعة جنت ببلجيكا عام 2019

وتفاسيرهم. وتتفق معه الباحثة «سهيلة يلدز» (*) في أن المسلمين يتعاملون مع القرآن بوصفه كائناً في الفراغ منقطعاً عن أي ظروف تاريخية كانت أم ثقافية، أو اجتماعية، ويتم التعامل مع اجتهادات المؤول ونصوصه بنفس الطريقة، وكأن كتاباته وتحليلاته مجاوزة حدود الكون، لا لشيء إلا لأنها مرتكزة على النص[28].

وقد استقر في الذهن العربي أن كلام الله (القرآن) يتعالى على كل الكفاءات اللغوية السابقة والقابلة للتحقق فيما بعد، ومن ثم فلا يخضع للمناهج البشرية والفكر الإنساني. وبالتبعية يعد العقل المنبثق عن هذه الأنماط الفكرية، والمتبع لها، هو الآخر متعالياً على التاريخ وهذا العقل ظل مهيمنا على الانظمة اللاهوتية إلى يومنا هذا، يعترف عادة بتعدد الفلسفات، إلا أنه يظل محتفظاً بمبدأ وحدة الحقيقة، الذي يخلف عادة نمطاً موحداً من التفكير، يكون إعاقة أمام التفكير السوي الحر المتعدد في أغلب الأحيان[29].

2- تأسيس السيادة العليا في الإسلام

يرى أركون أن للشافعي دور البطولة في تحديد أسس السيادة العليا المقدسة في الإسلام (السياقات الدوجماطيقية)، والتي تتمثل في السيادة الإلهية الموضحة والمجسدة في الوحي، والسيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء المأذونين[30]؛ إذ رأى الشافعي أن علاقة الحقيقة بالتاريخ تسير في اتجاه واحد -وهذا يعد مقبولاً لظروفه التاريخية- تكون الحقيقة هي المؤثرة في التاريخ، وليس العكس؛ أي إن الحقيقة ثابتة، وهي التي تحرك التاريخ، على العكس مما يراه المعاصرون من أن الظروف التاريخية هي التي تُشكل رؤية الفرد للحقيقة، وعليه لا يمكن للفرد أن يفهم نصّاً ما أو فعلاً ما إلا في ظروفه التاريخية التي تُشكِل وعيه ومطلقاته. تبعاً لرؤية الشافعي؛ فالقرآن لا يدين للتاريخ بشيء، بل إن التاريخ يدمج ضمن صيرورة الزمن الأخروي، المعلنة في القرآن. وبوضع الزمان الأخروي كغاية ومعيار للأفعال والتصرفات، تعد كل التصرفات والأعمال في هذه الحياة الدنيا فاقدة للمعنى، وتحصل على المعنى في الحياة الأخرى. وعلى إثر ذلك تكون الآخرة هي الغاية، ومن ثم على الفقيه أو رجل الدين ورجال السلطة، السعي لضمان الآخرة، التي تهدر في طياتها البعد الحي للواقع الحاكم على كل السلطات والمشروعات[31]. **ومن ثم أضحى العقل الإسلامي يفكر عبر مراتب سبع متراصة هرميا: «كتاب الله، سنة رسوله، قول عامة من سلفنا، قياس على كتاب الله، قياس على الحديث أو السنة النبوية، قياس على قول عامة من سلفنا، الإجماع»[32] بوصفها ممر ضمان الآخرة، واتباع الشريعة وعدم اتباع الهوى كما حدها ورسمها الشافعي.**

---

28 - يلدز (سهيلة)، القرآن والهرمنيوطيقا، سبق ذكره، ص132

29 - أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص104

30 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص ص90-91

31 - المصدر السابق، ص102

32 - المصدر السابق، ص109

ثالثاً: الواقع العربي والحاجة إلى عصر الأنوار

يرى أركون أنه إبان المرحلة الاستعمارية، طفت على السطح آمال وتطلعات لم تنل سوى الخيبة، فظهرت الحاجة الملحة إلى مخلص، ومن ثم ظهور الحزب الواحد ومنطق تكميم الأفواه، حيث بدت الليبرالية عاجزة عن تلبية حاجات الأفراد وإرضاء طموحهم، كما ساعدت القيادات السياسية التي جاءت من خلفيات ايديولوجية حاملة للنزعة الطوباوية الثورية والاشتراكية، على تدعيم وترسيخ منطق الحزب الواحد، الذي يفضي عادة إلى سياج دوجماطيقي مغلق[33]. ومن ثم انبنت بيئة خصبة لميلاد وشيوع الفكر الأصولي -الراعي الرسمي والحارس على السياجات الدوجماطيقية- خاصة في حالة الإحباط والكآبة العامة التي اجتاحت الوطن العربي، والتزايد المهول في التعداد السكاني، والاتساع العشوائي للمباني، وتزايد أعداد التلاميذ في ظل غياب أي دور توعوي للمعلم، افضى في النهاية إلى وجود أنصاف أميين[34] مشتتين عاجزين عن بناء رؤية، يطمحون إلى مناطق آمنة. والمعيارية التي يتبناها العقل اللاهوتي -الأشعري (المعاصر)- في تحديد مطلق لما هو الخير وما هو الشر، وما هو الحق وما هو الباطل، تبيح لجمهور المؤمنين سهولة استيعابها وفهمها[35]، وتوفر المساحة الآمنة الكافية، حيث لا يقدم الشك إلا التوتر والأرضية غير الثابتة، وعليه يعمل المجتمع على تقديسها ومحاولة حمايتها.

وعلى ذلك، استقرت الثقافة العربية على أن يكون معيارها لما هو جدير بالثقة وما هو غير جدير بالثقة، في اقترابه من مراحل تكوين الدين الإسلامي، وليس ثبات الأمر أو المعتقد أو الرأي أمام العقل الإنساني؛ وعليه يكون كل ما هو تاريخي مقدس، وتمزج تلك الثقافة بين الفكر الديني وبين الدين. لهذا يرى أركون أنه يجب أن يكون هناك نقد تاريخي موضوعي للخطاب الديني، لا يخرج عن مصادر المعقولية الإنسانية والتفكير، التي تعتني بهما علوم الإنسان وتقدمهم لنا، لنتمكن من زحزحة التراث الإسلامي من النظام الفكري الدوجماطيقي، إلى فضاءات الفهم والتحليل والتأويل[36].

يصرح أركون، بـ «أن عقل التنوير الذي ظهر في أوروبا الغربية، قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدينية، أو المدعوة كذلك»[37]، فقد هزها وأجبرها على عمل قطيعة ما بين السيادة الإلهية والسيادة البشرية، التي كانت تتخذ موضع السلطة الإلهية عادة، كما هو حال الجماعات الجهادية اليوم. ومن ثم يعد أركون عصر الأنوار ثورة هائلة في التاريخ البشري، حيث تم خلع المشروعية الإلهية عن الأنظمة المعنوية، والأخلاقية، والقانونية، والمنجزات البشرية، وردها إلى التقييم البشري. وهكذا لم تعد القوانين مقدسة، وقابلة للتعديل

33 - أركون (محمد)، تحرير الوعي الإسلامي، سبق ذكره، ص145

34 - المصدر السابق، ص ص52-53

35 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص95

36 - أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، سبق ذكره، ص58

37 - أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الديني، سبق ذكره، ص239

والتطوير حسب حاجة المجتمع، كما أصبحت الحكومات السياسية بشرية، جاءت بانتخابات بشرية ولا تستعصى على العزل، وأصبح الشعب هو مصدر السيادة[38].

بيد أنه يرى أن المجتمعات الإسلامية (من عربية وغير عربية) لم تسهم في هذا المشروع العقلي بشيء، ولكن نقلت السلطة الدينية في يد الدولة البشرية، فأضحى البشر يحكمون (باسم الله) ويطلق رجال الدين لحاهم، ويعملون على تدوير المجتمع بوصفهم نواب الله على الأرض وإبداء أن كل ما يطرأ على المجتمع هو بأمر الله، أو انتقام منه لذنوبهم، وصرف اهتمامهم من الدنيا إلى الآخرة[39]. فالواقع الإسلامي - حسب أركون- يتشكل من خلال هوس جماعي بأمة خيالية مفترضة، هي أشبه باليوتوبيا، يحاول تحقيقها من خلال تاريخ متخيل مفترض أيضا. ويجد هذا الوعي جذوره في الخطاب القرآني وفي التركيبات الاجتماعية، والشخصيات الرمزية. ويقوم الوعي الإسلامي على الفكر الأسطوري في التاريخ[40].

ويدعو أركون إلى مشاركة العقل الإسلامي في هذه الثورة العقلية الكبرى (الأنوار)، ويعمل على خروج العقل الإسلامي من السياقات الدوجماطيقية المغلقة التي لا تخلف سوى العنف والتخلف على كل حال. ويرى أن هذا لا يتحقق إلا من خلال ما يسميه بـ «الأنسنة» (وارتبط ظهور النزعة الإنسانية ومصطلح «الأنسنة»، في عصر النهضة الأوروبية، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، بوصفه المرحلة الانتقالية من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان[41]. ومفهوم «الأنسنة» عند محمد أركون يعني: «فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان وتتركز عليه، وليس على الله»[42] فنجد أنه يحاول أن تكون المركزية للواقع القائم الذي لا يمكن إغفاله، لا لما يدعوه العرب «بالتراث» الذي يلعب دوراً كبيراً في المتخيل العربي إلى اليوم، حيث يمثل في أغلب الأحيان الغاية والمنطلقات للفكر العربي الإسلامي؛ ومن ثم يلجأ إلى دراسة التراث يُخضعه فيها لكل وسائل الفحص التاريخي، والسيسيولوجي، والإثنولوجي، والألسني، والفلسفي.

1-2- الإسلاميات التطبيقية

يقرّ الواقع الإسلامي الراهن بأن الخطاب الأصولي اليوم ينكر وجود أي مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وما أنتجه الأشعري والغزالي، وأوصى به ابن تيمية[43]، وفي حالة خلط وتشويش، يتم الاستشهاد والاقتداء بهم جميعاً، إلى حد أنهم أصبحوا يرسمون الأورجانون الذي يسير به العقل الإسلامي اليوم، والتعاطي مع اجتهاداتهم على أنها متعالية على إطارها الزمكاني.

---

38 - المصدر السابق، ص239

39 - المصدر السابق، ص ص239- 240

40 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص219

41 - مصطفى (كيحيل)، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط 2011، ص55

42 - أركون (محمد)، نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي (جيل مسكويه والتوحيدي)، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت لبنان، ص606

43 - مناف (علاء هاشم)، إبستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل، سبق ذكره، ص13

ومن ثم يلجأ أركون إلى بناء مشروعه لنقد العقل الإسلامي، ومحاولة تقديم دراسة إبستمولوجية نقدية للتراث الإسلامي؛ فالفكر الإسلامي لا يتطرق بالنقد والدراسة إلى هذا المنجز المعرفي الهائل (التراث) لا على المستوى الأكاديمي -إلا فيما ندر- ولا على مستوى الشارع، ولا يضعه داخل السياق العلمي والفكري المعني بالدراسة والفهم، بيد أنه يسعى إلى مسار ضمني يعمل على شرعنة علمية للاستمرارية التراث[44]، من خلال وضعه في حيز المطلق الذي لا نملك حياله إلا الإذعان والتنفيذ.

ويمايز أركون بين مشروعه (الذي يسميه الإسلاميات التطبيقية) والاستشراق الذي يسميه بالإسلاميات الكلاسيكية.

أولاً: الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) (*)

إن رؤية أركون للإسلاميات الكلاسيكية تمثل ركناً أساسياً في مشروعه الفكري؛ فقد قدم نقداً مهمّاً للإسلاميات الكلاسيكية توسل فيه بالمناهج المعاصرة المعترف بها من العقل الإنساني المعاصر، وهذا ما يجعلنا نسعى إلى تقديم رؤيته للإسلاميات الكلاسيكية، خاصة وأنه عادة ما وصف مشروعه بالمشروع المقابل لها تحت عنوان الإسلاميات التطبيقية.

يرى أركون أن الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) قد اختزلت الإسلام في تعريف مبدئي، من خلال نصوصه الكبرى فحسب[45] فعالم الإسلاميات الكلاسيكية يتعامل بشكل بارد وكأنه في متحف[46] يحاول أن ينظر إلى المجتمع الإسلامي كعينة للدراسة، لا تتمتع بالحياة الكافية، ومن ثم يعمل على تأويل المشكلات الواقعية كنتيجة طبيعية للنصوص التي يعمل على دراستها، مغفلاً أي دور اجتماعي، أو سياسي. فالعلاقة الحقيقية المعيشة كانت مهدورة داخل الإسلاميات الكلاسيكية. لذلك يرى أركون أن ثمة إهمالاً نسبياً لبعض الجوانب من قبل الإسلاميات الكلاسيكية، كالتالي:

1- الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام عند الجماهير الشعبية بشكل عام.

2- إهمال المعيش وغير المكتوب وغير المقول، كالهيمنة الأيديولوجية على المواطنين، وسيطرة الحزب الواحد على المنعطفات التاريخية، ونضالات التحرر الوطني، التي عادة ما تجبر على قول أشياء قد لا ترغبها، وتخفي أشياء ترغب في قولها وكتابتها.

---

44 - المرجع السابق، ص ص60-61 (*) الإسلاميات الكلاسيكية، هو مصطلح يقدمه أركون في مقابل الإسلاميات التطبيقية، ويعني بالاستشراق، وعلينا أن ننتبه إلى أنه لا يعني العقل الإسلامي الكلاسيكي، حيث يمثل الأخير اجتهادات وأعمال القدماء من مفسرين وفقهاء.

45 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص ص53-54

46 - المرجع السابق، ص52

3- إهمال المُعيش غير المكتوب لكن المحكي؛ وذلك لأن أركون يرى أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية، والاجتماعات، والمؤتمرات، والدروس الملقاة في المساجد، والمدارس والجامعات، هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب، خاصة حين يُختَزَل الإسلام المكتوب، ليشمل المؤلفات الرائجة فحسب.

4- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليها على أنها غير نموذجية، من قبل علماء الإسلاميات الكلاسيكية. فالغالبية الساحقة من هؤلاء العلماء يهتمون فقط، بإسلام الأغلبية «الأرثوذكسي» السني الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيراً دوجماطيقياً جاء فيما بعد لسلسلة من الأعمال التاريخية المنجزة. فالإسلام السني مرتبط بشدة بالأيديولوجيا الرسمية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها منذ العهد الأموي.

5- إهمال الأنظمة السميائية[47] غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني المرتبط به مثل: الميثيولوجيات، والشعائر، والطقوس، والظروف التاريخية والجغرافية (التي يسميها أركون بالزمكان) والبنى الاجتماعية والسيكلوجية، وفن العمارة، والملابس.

فالإسلاميات الكلاسيكية، قد قلصت دراستها في حدود الفكر المنطقي المركزي. وما بين الإسلام كظاهرة دينية من تفاعلات، وبين المستويات الأخرى للوجود الإنساني (كالاقتصاد، والسياسة، والعلاقات والظروف الاجتماعية، والمحددات الحياتية... إلخ) لم تتم دراسته حتى الآن[48]. ويرجع أركون هذا الإهمال إلى أن معظم ممارسيها انطلقوا من رؤيتهم العرقية المركزية، التي تبيح لهم التفوق بطبيعة الحال، وأفقهم التاريخي والمعرفي الذي يعمل بصورة انتقائية، سواء عن وعي أو غير وعي[49].

ولا ينكر أركون ما للإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) من إيجابيات، حيث يقر بـ «أنه لا يمكن في الواقع إنكار أن (الاستشراق) كان قد أسهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي-الإسلامي»[50] ويعترف بأن هناك معلمين كباراً قد قدموا وحققوا نصوصاً ذات أهمية كبرى من نسيان طويل، وأوضحوا مجالات أساسية للبحث كاللهجات المهملة اليوم[51].

ثانياً: الإسلاميات التطبيقية

لأن الفكر الإسلامي -الذي تغلبه النزعة الأصولية- قد اكتفى بالدراسة الإيجابية لتاريخ الإسلام. ولا يسع الفكر الإنساني اليوم استخدام غير الدراسة السلبية من أجل فهم نظام الوجود البشري ونمط التفكير في المجتمعات

47 - علم العلامات علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز، سواء أكانت طبيعية أم صناعية. وتُعدّ اللسانيات جزءا من السيميائيات التي تدرس العلامات أو الأدلة اللغوية وغير اللغوية، في حين أن اللسانيات لا تدرس سوى الأدلة أو العلامات اللغوية.

48 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص ص52-53

49 - المصدر السابق، ص53

50 - المصدر السابق، ص54

51 - المصدر السابق، ص54

العربية[52]، سعى أركون إلى تدشين علم جديد يطلق عليه الإسلاميات التطبيقية، الذي يعلن أنه متضامن كلياً مع الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق التقليدي) شريطة أن تُخضِع خطابها إلى نقد إبستمولوجي شديد، حيث لم يعد بالإمكان تقديم الإسلام في نطاق جوهري ذاتي وذهني محكوم بتحديدات ثقافية وتاريخية ومادية محددة؛ وعليه يتجاوز ما تقدمه الإسلاميات الكلاسيكية في مشروعه (الإسلاميات التطبيقية)، حيث ينظر إلى ما هو مهمل من قبلها-ما ذُكر في السطور السالفة- المتمثل في الواقع المعيش، ومحدداته الأيديولوجية والحياتية والسياسية، التي تغفل عنها الإسلاميات الكلاسيكية، ولعل هذا ما دفعه إلى تسمية مشروعه بالإسلاميات التطبيقية. والإسلاميات التطبيقية هي «تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل»[53]؛ فهي تعد ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وينبع هذا من اهتماماتها المعاصرة وموضوع دراستها الذي يتسم بالتنوع والاختلاف، ليقدم من خلاله محاولة إبستمولوجية للتاريخ الإسلامي تضع في اعتبارها المسافة التاريخية والدور السوسيولوجي في نشأة هذا التاريخ والفكر.

ويحدد أركون دور الإسلاميات التطبيقية في نقد أي خطاب أو منهج؛ وذلك لعلمها بأنه ليس ثمة خطاب أو منهج بريء؛ وفق هذا تلجأ إلى تعددية المناهج، من أجل عدم اختزال المادة المدروسة[54]. وهذا ما يجعله ينطلق من مناهج تحكمها آليات التفكير المعاصر؛ ففي حديثه عن مشروعه يقول: «إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يتمايز عن كل ما عداه... فأنا أهدف إلى نقده بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية، تجريدية، سكولاستيكية...إن مشروعي هنا ينخرط إبستمولوجيا في العمق، بل وفي عمق المعمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع الفكر»[55]، وأتفق مع الباحثة سهيلة يلدز، في أن أركون يتخطى ما قدمه مجددو الفكر الديني في التراث المسيحي، فهو يصنف مباحثه تحت مصطلح جديد هو: العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق، وهو يختلف عن العقل الحداثي؛ في أنه يعمل على تعطيل الأحكام اللاهوتية التي تقول إن القرآن يتجاوز التاريخ، ولكن عدم القيام بحذفها[56]، وهو بذلك يكون أكثر نضجاً من العقل الحداثي، الذي يرى أنه يمكن إلغاء مثل هذا التصور، بيد أنه يعمل على حصره داخل مساحته؛ أي عدم السماح له بالتغلغل داخل الأنساق المعرفية والاجتماعية، لما يقدمه من ثبات معرفي، حيث تتمثل المعرفة والعلم في كشف معاني القرآن كالإعجاز العلمي للقرآن الذي يسحب منجزات العلم ونسبها للقرآن، وقياس المعرفة عليه، ليصبح المرجع لكل المعارف والعلوم وما يخالفه (فهم البشر له في هذه الأثناء) يكون غير صحيح علمياً.

ويوضح أركون أن مشروعه المعرفي (الإسلاميات التطبيقية) يسعى إلى ثلاثة أهداف:

---

52 - المصدر السابق، ص ص57-59

53 - أركون (محمد)، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط2، 2001، ص178

54 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص57

55 - أركون (محمد)، قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص48-49. نقلاً عن، محمد هلال المزغومي، العقل والتاريخ منابع إسلاميات محمد أركون، مركز دراسات الوحدة العربية، مج 30، ع342، 2007، ص ص36-71

56 - يلدز (سهيلة)، القرآن والهرمنيوطيقا، سبق ذكره، ص77

«أولاً: تجاوز العقلية العرقية المركزية وأيديولوجيات النبذ المتبادل؛

ثانياً: تدشين بحث علمي ينظر إلى الوحي والحقيقة والتاريخ في علاقاتها الجدلية بصفتها مصطلحات تعبر عن القوى المفصلية التي تشكل الوجود البشري؛

ثالثاً: توحيد الوعي المعاصر، وإيجاد اللغات المناسبة للتعبير عنه وتوليد تاريخ جديد يتجاوز كل أنواع الوعي المغلقة الموروثة عن مختلف التراثات الدينية والثقافية والسياسية»[57].

على الرغم من أن هذه الأهداف التي يحددها أركون، تأخذ طابع التمني أكثر مما تأخذ الطابع التطبيقي، فإنها تمثل المراحل الأساسية في مشروعه، حيث إنه سعى إلى تحرير العقل الإسلامي من التفكير العرقي المركزي المتمثل في؛ رؤيته لذاته أنه يملك امتيازاً أنطولوجياً يخرج عن امتياز عقائدي؛ فالعقل الإسلامي يرى أنه متفوق على الآخرين، لا لشيء إلا لأنه معتنق الإسلام دون الانتباه حتى إلى مدى تطبيقه للتعاليم الإسلامية. والتفكير العرقي المركزي عادة ما ينتج نبذاً متبادلاً بطبيعة الحال؛ وبالتالي سعى إلى تجاوزه من خلال نقد العقل الإسلامي والخطاب الديني والتراث. وسعى إلى إخضاع النص القرآني للمناهج المعاصرة التي تنظر إلى النص -أي نص- على أنه مفهوم في إطاره التاريخي والثقافي، والتي تؤمن بتأثير التاريخ على الحقيقة، حيث تكون الحقيقة تصوراً يحكمه التاريخ وليس العكس، وتطبيق هذه المناهج والرؤى المعاصرة على القرآن للخروج به من حيز الاستهلاك الأيديولوجي إلى الحيز الإبستمولوجي. وما يعطيه تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن من طرح فهم تعددي للنص، يعد تمهيداً لهدفه الثالث، وهو وجود وعي بالاختلاف وتجاوز السياقات الاجتماعية والقيم المتوارثة والتراثات الدينية التي عادة ما تدعي التفوق على نظيرتها ويكون لها دور رئيس في وجود الرفض والعداء.

يحاول أركون في مشروعه خلق رؤية موضوعية للتراث الإسلامي، خلافاً للرؤية المطروحة من قبل العقل الإسلامي الكلاسيكي، والمطروحة من قبل المستشرقين التي يسميها بـ (الإسلاميات الكلاسيكية). ويعلن أنه سيبدأ «بالفحص عن العقل الإسلامي الكلاسيكي؛ لأنه مسؤول عن إنشاء متون الإيمان والقانون والمعرفة العلمية الدنيوية، التي ظلت تعد مرجعيات ضرورية لاستخدامات العقل لاحقاً، في سياقات إسلامية»[58]. ويلجأ إلى النقد الإبستمولوجي، والقراءة التاريخية للتراث الإسلامي، وهو يطرح منظوراً مهمّاً لطبيعة التراث الإسلامي، والذي يتمثل في غياب التاريخ كعلم عن هذه المنظومة، كونه أحد العلوم الكائنة في حيز اللامفكر فيه[59] بالنسبة إلى هذه العصور. فكانت النظرة شبه مؤبدة لا تعترف بالتاريخ والتأثير التاريخي -وهو منجز حداثي بامتياز- لم يكن موجوداً حينها؛ وفق ذلك يعد التعالي على التاريخ وعدم الاعتراف به من قبل العقل

57 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص107

58 - أركون (محمد)، الإسلاميات التطبيقية، سبق ذكره، ص89

59 - (اللامفكر فيه) مصطلح جديد يقدمه أركون، عني: تلك القضايا التي تغفل عن العقل الإنساني؛ لأنها لم تكن مطروحة في زمانه، فلا يسعنا أن نفكر من قرنين في الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي؛ لأن هذه الفترة التاريخية لم تكن مؤهلة للتفكير في مثل هذه الأشياء.

الإسلامي القديم مقبولاً نسبة إلى واقعه المحكوم به والمحدد لأفقه الفكري والمعرفي[60]؛ بيد أن العقل الإسلامي المعاصر -الذي احتك وتفاعل مع المناهج الحداثية والمعاصرة- لم يعد مقبولاً منه تعالي هذه التفسيرات المقدمة من قبل القدماء على التاريخ، لا لشيء إلا لأنها لم تقدم نفسها كرؤية إنسانية مرحلية مرهونة بظروفها التاريخية؛ وبالتالي يلجأ إلى نقد التاريخ الإسلامي.

ويقوم نقد أركون للتاريخ الإسلامي على ثلاثة مفاهيم رئيسة (المنسي- المتنكِّر- اللامفكَّر فيه)، وتمثل هذه المفاهيم جزءاً كبيراً من البعد المهمل من قبل الإسلاميات الكلاسيكية، ويرى أنها ترتبط مع بعضها، حيث إن كلّاً منهم يسهم في مشروعية الآخر. فالمنسي هو ما راح في طيات النسيان وكان ناتجاً عن بترٍ تاريخي وضغوط يمارسها السياق الثقافي على المؤلفات التي وصلتنا متأخرة. والمتنكر هو العمل التنكري الذي يعمل على صياغة الدين في صورة الأيديولوجيا، ورسخ العمل التنكري الأيديولوجي -الذي يُمكِّن أي تراث من تحديد اختياراته- إهمال ما هو منسي أو إلغاؤه وحذفه. ويؤسس مفهوما، المنسي والمتنكر (المتخذ قناعاً)، مضمون اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي، المتضمن لكل الحركات الفكرية التي أنجبها النمو الصناعي للحضارة الغربية. فالعقل الإسلامي يجتهد في فهم العقل الإسلامي الكلاسيكي دون أن ينتبه لأي منجز حضاري آخر، لذلك تعد الحركات الفكرية التي أنتجها التقدم الحضاري، في حيز اللامفكر فيه بالنسبة إلى العقل الإسلامي اليوم؛ وذلك لسيطرة الأيديولوجيا على العقل الإسلامي المعاصر من خلال مفهومي المنسي والمُتَنَكر (المُقنع)، كما أوضحت السطور السابقة.

ويوضح أركون ببساطة أن ما يفعله في مشروعه هو زحزحة ما يدخل في حيز «المستحيل التفكير فيه ‹إلى حيز› الممكن التفكير فيه» ويقصد هنا الوحي، وما انبثقت عنه من خطابات أعطت لنفسها قدسية محايثة ومساوية لقدسية الوحي[61]، كما سعى في مشروعه إلى خروج الخطاب العربي بكل أوجهه، من نطاق التسنين إلى النطاق العالمي، ويعرف التسنين بـــ: «إخضاع الفكر للأوامر القطعية للتراث النبوي (التسنين مشتق من سُنة)»[62]؛ فالخطاب الإسلامي حتى وإن توجه إلى العالم يلجأ إلى التسنين، ويغفل أن ثلاثة أرباع العالم لا تعترف بتلك السنة، ويتحدث بصيغة كونية عالمية، بوصفه الممثل الأوحد للعالم[63].

وتتم هذه الزحزحة عبر الحفر الأركيولوجي عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى وقيمته نسبة إلى الوجود الإنساني، حيث يسعى إلى فهم الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية والجغرافية التي تؤثر في إنتاج المعنى بطبيعة الحال، وقيمة هذا المعنى والاحتياج إليه بالنسبة إلى الوجود الإنساني. وعليه، يتم بناء

60 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص101

61 - أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث، سبق ذكره، ص83

62 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص ص221-222

63 - المصدر السابق، ص ص218-220

وسير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل إطار اجتماعي محدد تتوافر لديه شروطه المعنية بهذا الإطار لإنتاج المعنى[64].

فتمثل زعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقدية، أحد مرتكزات الفعل النقدي عند أركون، من خلال فرض قطعية حاسمة بين السيادة الإلهية العليا من جهة، والسيادة البشرية من جهة أخرى. فمهمة خلع المشروعية على الأنظمة المعنوية والأخلاقية، والسياسية، تقع على عاتق العقل النقدي الواعي النابع من الواقع، ويعمل على حل أزمات الواقع ويتطور من خلالها[65]. ولكنه لا يكتفي بهذا، بل يسعى إلى نقد الأيديولوجيات المقدمة من قبل العقل الغربي والمسيطرة على المحيط الإسلامي، فهو ينطلق من الحاضر[66] وهذه ميزته التطبيقية، وعليه يحاول تحرير العقل الإسلامي أيضاً من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً، والمسيطرة على الواقع الإسلامي اليوم.

ويحدد أركون بوضوح شديد غايته ومنطلقه، حيث يصرح قائلاً: «الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية، هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والمثيولوجيات البالية، ومحرر من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشكلات في المجتمعات الإسلامية»[67]؛ ومن ثم يعتمد في أبحاثه على المراقبة والتجريب قبل الوصول إلى التنظير الفلسفي؛ وذلك لعدم تفضيله للعنصر التنظيري عن العنصر التطبيقي، الذي هو محور عمله، فمسمى مشروعه الإسلاميات التطبيقية[68]. وبهذا يختلف عن الرؤية الاستشراقية التي وصفها بالجامدة، حيث إنه سعى إلى فهم الواقع وحيثياته بآليات الفهم والمناهج المعاصرة، ورؤيته للحياة الإسلامية كحياة ديناميكية متحركة طبيعية تحمل في طياتها كل المحددات الطبيعية للحياة البشرية، ومن ثم سعى إلى فهمها على هذا النحو على خلاف الجمود الذي اتسمت به الإسلاميات الكلاسيكية.

1-3- القراءات الأركونية للنص القرآني

طوال التاريخ الإسلامي، لم يتوقف الصراع على امتلاك النص، الذي يعطي بالطبع ميزات عالية لا يعرفها أيّ علم أو نص آخر، فضلاً عما يلاقيه من احترام اجتماعي، من قبل القطيع الموكل بقيادته. وجاءت القراءات المعاصرة أيضا تمثل نمطاً من الاستهلاك الأيديولوجي للدين، حصرت دور النص في الاستهلاك الدلالي لفرض مرادها وحماية مشاريعها، ومن ثم سعت إلى طرح مفهومه السلطوي، وعدم السماح بوجود متسع لمفهوم

64 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص302

65 - أبي نادر (نايلة)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص42

66 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي، سبق ذكره، ص58

67 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص58

68 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص29

آخر للنص. فسعت التيارات الدينية إلى إحياء مفهوم الدولة كحارسة للدين، وطرح الإسلام كهوية، وتنصيب نفسها حارسة عليها ومدافعة عن الدين، من خلال مبدأ الحاكمية، دون الانتباه إلى أن لفظة «الحكم» في النص القرآني، لم تكن بمعنى الحكم السياسي المعاصر، حيث إنه لم يكن هذا المعنى حاضراً في ذهنية البدوي الذي يعيش في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، فإنه يمثل أداة مهمة لنقد الأنظمة السياسية وسحب شرعيتها، وإعطاء القائلين بمبدأ الحاكمية الشرعية الإلهية؛ ومن ثم أضحى النص (القرآن والحديث) لا يخرج عن كونه أداة أيديولوجية تسعى كل فرقة إلى امتلاكها، والحديث باسمها.

وتدعم الفرق الإسلامية موقفها بالتاريخ الإسلامي المتخيل، الذي لا تثبت أي منهجية عقلية وجوده، والتغافل عن أي دور سياسي يتمثل من خلال الفقه، والارتكاز على الدين دون الانتباه للدور السياسي في صياغة نمط التدين شبه السائد على الساحة الإسلامية، ولا يخفى علينا أن النزاع بين الفرق الكلامية لم يحسمه الموقف الفكري، بل السلطة السياسية. وقد قدمت السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي كسلطة مكونة بأمر الله ومن خلال تعاليمه، بخلط وتماهٍ دائم بين الميتافزيقي والسياسي؛ مما رسخ قواعد السلطة السياسية ورؤيتها بوصفها أوامر دينية، ومن ثم ينتج واقعا مشابها يعرف من الإقصاء أكثر ما يعرف من قبول الاختلاف. فنجد أن الخطاب الديني المعاصر يمارس الإقصاء والرفض بكل تياراته، وليس ثمة اختلاف داخل مستويات الخطاب الديني، سوى اختلافاً في الدرجة وليس اختلاف في المضمون، فكل فرقة تدعي امتلاكها للحقيقة، ومن ثم حراستها للقيم والدين، بيد أن هناك من تمارس هذا من خلال الخطاب الكلامي والدعوي وأخرى تسعى إلى فرضه بالقوة والعنف.

وحسب أركون لا توجد هناك استراتيجية تعمل على وضع النصوص في حيزها المعرفي، وسحبها كسلطة من تحت أيدي رجال الدين، غير استراتيجيات التأويل التي تعطي للنص ثراءً دلالياً، ومن ثم تبيح الاختلاف، وما يؤول إليه من ثراء فكري، وما يتبعه من نهضة حتمية، فيصرح قائلاً: «إن علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة على النصوص وما تمثله من قيمة تثقيفية لصراع التأويل فيما بينها، لم يكتب لها الفاعلية والدخول بعد في الساحة العربية-الإسلامية. إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر»[69]، ومن ثم يعد دخولها أمراً ملحاً بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية التي تعاني من افتقار واحتياج شديد إليها، وفقاً لما هي عليه من ركود وثبات.

من هنا يأتي اهتمام أركون بتقديم استراتيجيته لتأويل النص القرآني، ويبدأ بالتساؤل عن، كيفية قراءة القرآن اليوم؟ متناغما مع منطلقاته الواقعية ومشروعه لنقد العقل الإسلامي، فيتساءل: هل ينبغي أن نراكم جبالاً من التبحر العلمي والأكاديمي ونوقظها لحظة القراءة؟ أو علينا أن نتعامل معه بوصفه «كلام الله»

69 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص261

وتقليصه كوثيقة قابلة للفك الفيلولوجي؟ (أي اعتباره وثيقة نعمل على فك مفرداتها وما تعنيها منفردة، دون النظر للبناء النصي ككل) ثم هل لغير المسلمين أن يكتشفوا القرآن أيضا؟ أم إن هذا الأمر يتميز به المسلمون عن غيرهم؟[70] ويجيب عن هذه التساؤلات بتقديم نمط جديد من القراءات للقرآن. ويعتمد في هذه القراءات على التحرر من كل الأطر الدوجماطيقية والأرثوذكسية، والحداثية والعلمية أيضاً، التي يراها لا تقل إكراهاً ولا قسراً؛ ومن ثم يدعو إلى قراءة حرة إلى درجة التسكع على حد قوله[71]. تتمثل لديه كقراءة تترك فيها كل ذات نفسها تنطلق بحرية، بعيداً عن انتمائها الديني، وتعتمد على ديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بعناية[72].

واللافت للنظر أن أركون رفض القراءات الاستشراقية للقرآن التي تعتمد على التبحر العلمي، ومن ثم تراه مجرد وثيقة تاريخية أو حدثاً ثقافياً مضى وانقضى. وانطلاقاً من زاوية النظر العلمية الصرفة، يرى الاتجاه الاستشراقي في النص القرآني دافعاً للجمود أكثر منه دافعاً للتطور والتفكر[73]؛ بيد أنه يرى في النص القرآني محفزاً دائماً على التفكير وفاتحاً لشهيته، إلا أن المشكل يكمن في استهداف كل مسعى إلى تثبيت معانيه، لغايات مختلفة[74]، أدت في نهاية الأمر للغياب التطبيقي والروحي للنص القرآني. وتعد القراءة التي دشنها أركون إحدى محاولات عودة النص القرآني إلى ديناميكيته مرة أخرى واتساع دلالته، ونقله من الاستهلاك الأيديولوجي إلى حيز التفاعل الروحي والاجتماعي التطبيقي لدى المسلمين، وأيضا داخل عقل الفيلسوف الذي يرى الظاهرة الدينية أحد مكونات الوعي البشري، وتجليات أنماط الوجود[75].

ويصر أركون على أن لا مفر من دراسة جذور تأريخ التعالي، وكيفيته، وعقلنة الأسطورة [76]، ولا يفهم من ذلك أنه يحاول أن يقطع الإنسان عن التعالي، وإنما يعمل على جبره حصراً على تتبع مسارات هذا التعالي داخل الواقع التاريخي المحسوس الذي تجسد فيه بطرائق شتى. فنجد أن نصّاً كالقرآن يؤكد الضرورة المستعجلة لإعادة قراءة الماضي البشري بعيون جديدة[77]. وعليه تعد عدم إعادة قراءة الماضي تخلّياً عن بعد مهم من أبعاد النص القرآني، لهذا يؤكد على استخدام المنهج الأركيولوجي للوصول إلى السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي يتمخض عنه أيّ خطاب، أو أيديولوجية ترقى بنفسها مع مرور الزمن إلى مرتبة البديهيات التي لا تحتاج إلى برهنة، أو نقد. فيذكر أن «مهمة الباحث أشكلة (*) كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي

---

70 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص83

71 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص76

72 - المصدر السابق، الموضع نفسه.

73 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص84

74 - المصدر السابق، ص88

75 - المصدر السابق، الموضع نفسه.

76 - المصدر السابق، ص114

77 - المصدر السابق، ص112 (*) مصطلح الأشكلة، يعني نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد، وهذه العملية ينبغي ان تطبق على جميع الأنظمة التي تعاقبت على البشرية. راجع مترجم المرجع الملحق، الموضع نفسه.

اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»[78] كما يجب أن يتعامل العقل العربي مع النص القرآني بوصفه خطاباً مشرعاً للإنسان وينادي بما يسميه «الأنسنة»، ويحسم في قراءته بحتمية انطلاقها من الإنسان والقضايا المعاصرة وتقديم قراءات جديدة للنص القرآني تخضع للمناهج الإنسانية المعاصرة.

ولا يهدف أركون من قراءته إلى إلغاء القراءات السابقة، أو المبنية عليها، كما أنه لا يهدف أيضا إلى تقديم المعاني الإلهية السليمة للنص القرآني، بل يهدف إلى إبراز آلات العرض والإقناع في النص القرآني والتعرف على المفاهيم وطرائق تأصيل العقائد والمعاني على الخطاب الديني[79]؛ ولهذا يعمل على التفريق بين مستويات ثلاثة للنص القرآني، أو كما يسميه «الخطاب النبوي»، ويشير إلى أن تسميته لنصوص العهد القديم والأناجيل والقرآن بـ «الخطاب النبوي» لا يعني أنها مكتوبة من قبل الأنبياء بقدر ما يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية الخاصة بها[80].

أم الكتاب، والقرآن، والمصحف

يفرق أركون بين مستويات ثلاثة مختلفة للنص القرآني، وهي: أم الكتاب، والقرآن، والمصحف؛ وتمثل الأولى كتاباً محفوظاً عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، وهو ما يسميه بالكتاب السماوي أو كلام الله. أما القرآن، فهو المرحلة الشفهية التي بلغ بها النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين بالوحي، وهو يعد تجلّياً لكلام الله يوافق عقل رجل شبه الجزيرة العربية حينها؛ أي إنه النسخة الأرضية لكلام الله المرهونة بحدود الإدراك الإنساني، ويمكننا القول إنها تمثل المرحلة الشفهية للوحي قبل أن يصل إلى المدونة الرسمية المغلقة على يد عثمان بن عفان. في حين أن المصحف (المدونة الرسمية المغلقة والنهائية) يمثل انعكاساً جزئياً للأولى، جاء متحققا داخل السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، متخذاً بنيته، لا ينفي عنه أركون خضوعه إلى الشروط الاجتماعية والثقافية لإنتاج المعنى[81].

شكل 2[82]

من خلال المخطوط الموضح أمامنا والمنقول عن أركون من مؤلفاته؛ فهناك عمليتان: الأولى إلهية نازلة من فوق، والثانية بشرية مساوية للجهد البشري وتخضع لمحدداته. وفي الأولى يوحي الله إلى نبيه بجزء من أم الكتاب (كلام الله) وليس كلها، والثانية: تحصل بصورة بشرية تسير بالخطاب القرآني الشفهي الذي تلفظ به النبي صلى الله عليه وسلم أول مرة إلى المدونة النصية المغلقة في عهد عثمان بن عفان والتفاسير المقدمة

78 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص22

79 - يلدز (سهيلة)، القرآن والهرمنيوطيقا، سبق ذكره، ص76

80 - المرجع السابق، ص76

81 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص ص94-95

82 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص94. راجع أيضاً، محمد أركون، الهوامل والشوامل، سبق ذكره، ص153

للنص القرآني. ويميز أركون بين كلام الله في ذاته (أم الكتاب)، والوحي، والمصحف، والتفاسير -وهم في حالة خلط في الذهن العربي- فالوحي يمثل التجلي الخطابي لكلام الله، وهو جزء منه وليس كله، والمصحف هو المدونة الرسمية التي لا تخرج عن الفاعل البشري، والتفاسير هي الاجتهادات التي قامت مرتكزة على النص (المصحف)، وتزعم لنفسها القدرة على تحقيق الخلاص الأخروي من خلال معرفة حقيقة الكلام الإلهي ومراده؛ لذلك يوضح أن بين كل مرحلة وأخرى مسافة، من نزول الوحي إلى الأرض، وتلفظ النبي صلى الله عليه وسلم به في أوضاع عديدة ومتغيرة على مدى سنوات عديدة، وتحويله إلى نسخة رسمية ومغلقة، وأخيراً عشرات التفاسير التي تقدمت من الأمة الإسلامية. على إثر ذلك يرى أن الحقيقة المطلقة لكلام الله المفترض أنها فريدة من نوعها تتعذر على التخفيض أو التنقيص، لا يمكن القبض عليها، حيث إنها تتجزأ وتتنوع[83]، ولا يمكننا إلا أن نقدم فهمنا حيالها وتجليها لنا مع عدم الزعم بامتلاكها.

وعليه يفرق بين العقل الديني، والعقل اللاهوتي-السياسي، حيث يبدو العقل الديني متكاملاً، منفتحاً، [84] أي المعاني والرموز المفتوحة على اللانهائي، في حين يمثل العقل اللاهوتي-السياسي، تجسيداً للعقل الديني داخل المعقولات والمنظومات والمعايير والعقائد، ولا تعد هذه الأنظمة مفارقة لواقعها الاجتماعي والثقافي، حيث إنها تجيء هاضمة ومستوعبة الحاجات الإنسانية المتغيرة، ولغة الفهم المتعارفة، والشفرات الثقافية، التي تكمن في هذا الإطار الزمكاني؛ أي الجغرافي التاريخي[85]. فالأول هو بمنزلة الحقيقة المطلقة والثاني بمنزلة تجليها في التاريخ، أو إن صح تعبير الباحثة نايلة (*) أبي نادر، الأول يمثل النظرية، والثاني يمثل التطبيق[86].

الدلالة النسقية للنص القرآني

من هنا يحاول أن يفسح أركون مجالاً لولادة فكر تأويلي مختلف للظاهرة الدينية، ومن ثم النص القرآني؛ وذلك عبر بناء نسق قرائي للقرآن من خلال المناهج المعاصرة، وينظر إليها بوصفها مناهج علمية أفرزها التاريخ الإنساني وأثبتت نفسها أمام العقل البشري، ولا يجد بديلاً لها لدى الثقافة العربية. فنجد أنه يصرح قائلاً: «لا ينبغي أن يظل القرآن معزولاً... إن المناهج التجديدية التي طبقوها على كتب اليهود والمسيحيين ينبغي أن تطبق عليه، وهذا ما أحاول فعله... لا ينبغي أن تترك هذه المهمة لرجال الدين ولحراس الأرثوذكسية العقائدية في كل طائفة أو مذهب»[87]، ويرى أن الفهم الموضوعي للقرآن والخروج من حيز الأيديولوجيات المنغلقة يتمثل

83 - أركون (محمد)، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، سبق ذكره، ص ص154-155

84 - المصدر السابق، ص138

85 - أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، سبق ذكره، ص314 (*) باحثة لبنانية متخصصة في الفكر العربي الإسلامي، تشتغل على مقاربة الإشكاليات المعاصرة، وهي أستاذة متفرغة في الجامعة اللبنانية بدرجة أستاذ مساعد، ناشطة في الحركة الثقافية، انطلياس، بخاصة في مجال البيئة. لها أبحاث ودراسات عديدة نشرت في المجلات والصحف حول الفكر الديني والمناهج النقدية. صدر لها كتاب بعنوان «التراث والمنهج بين أركون والجابري» عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر سنة 2008

86 - أبي نادر (نايلة)، التراث والمنهج بين أركون والجابري، سبق ذكره، ص45

87 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص109

في تطبيق هذه المناهج على القرآن، وعدم التعامل معه بوصفه فوق تاريخي وفهمه من خلال المحددات الثقافية والأطر الاجتماعية التي جاء مخاطباً لها. فيحاول أن يجعل الوحي ممكناً للفهم بصفته ظاهرة ثقافية ولغوية، قبل أن يكون تركيبات ثيولوجية أو لاهوتية من خلال إخضاع النص للصيرورة التاريخية، ومن ثم تحويل نمط التعامل مع القرآن من التساؤل عن المعنى الأخير والنهائي، إلى طرح قراءات تعبر عن نفسها بوصفها قراءات ظرفية وعرضية، محكومة بإطارها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، ومن ثم الإنساني[88]؛ وذلك عبر زوايا ثلاث تشكل القراءة الأركونية للنص القرآني: -

أولاً: الزاوية الألسنية اللغوية، وما تمكنه لنا من العثور على نظام بنيوي عميق مخفي تحت الفوضى الظاهرية التي تتمثل في النص القرآني؛

ثانياً: الزاوية الأنثربولوجية التي تمكن من فهم الطبيعة الأسطورية المجازية للقرآن؛

ثالثاً: الزاوية التاريخية. وفيها يظهر محدودية القراءات المقدمة للنص القرآني منذ أقدم العصور حتى اليوم[89].

وتحمل هذه الزوايا الثلاث زعزعة ضمنية لكل التركيبات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي[90]؛ فيرى أركون أنهم راحوا يسقطون على المصحف قيم أم الكتاب الأزلية التي لا تختزل، وقيم الخطاب القرآني الشفهي، وقيم المدونة الرسمية المغلقة، ومجموعة التفسير الكلاسيكي[91]. كل هذه القيم راحوا ينسبونها إلى المصحف، ويستنطقونه بها وبغيرها من الأيديولوجيات.

1- المقاربة الألسنية

يصرّ أركون على وضع النص القرآني ضمن ظروفه التاريخية والثقافية والاجتماعية والجغرافية، وألا نسقط المعاني الحالية للمفردات على المعاني القرآنية لها، بل ينبغي أن نتموضع موضع الرجل البدوي الذي يعيش في شبه الجزيرة العربية في لحظة نزول الوحي لكي نفهم القرآن من خلال العقلية التي جاء مخاطباً لها، فعلينا أن نقرأه قراءة تزامنية في عصره. فقد استمد القرآن مفاهيمه من المعجم العربي آنذاك، ثم طرأ عليها تحول راديكالي من القرون المقبلة. فإذا ما اكتشفنا كل العلاقات والمعاني اللغوية في النص القرآني، فإننا نعرف أيضاً

88 - أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، سبق ذكره، ص110

89 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص88

90 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص93

91 - المصدر السابق، الموضع نفسه.

بنية اللغة العربية والديناميكية، ونكشف أيضاً عن نمط فكري وشعوري مرهون بلحظته التاريخية ونطاقه الجغرافي الذي يلعب دوراً مهمّاً في الوعي الإسلامي[92].

2- المقاربة الأنثربولوجية

يشير أركون إلى المكانة المرموقة للأسطورة، التي أعادها علم أنثربولوجيا الاجتماع، حيث إنها تمثل الحكاية المثالية الرائعة الناشئة في أحضان الحالة الثقافية للفئة الاجتماعية، والتي تمثل في العديد من الأحيان مفرداً جيداً للخطاب الموجه للفئة الاجتماعية الناشئة في أحضانها. ويعتبرها صحيحة لتأثيرها بفاعلية في وعي الإنسان. وبناء على لغة القرآن العفوية، التلقائية، تبنى القرآن الأسطورة كمفرد جيّد للخطاب الموجه إلى بدو شبه الجزيرة العربية. ويعدها رمزية بالدرجة الأولى، ويعتبر الحديث عن الجنة المليئة بالحوريات تعبيراً مجازياً، وكذا أيضاً رمزية الإحساس بالخطيئة والإحساس بالذنب وغيرها من الرمزيات.

3- المقاربة التاريخية

ينظر أركون إلى تفاسير القدماء، بصفتها شهادات على الوعي الإسلامي، الذي حاول دمج النص في مستويات مختلفة من الواقع، فيضع كل الفكر الإسلامي ضمن منظور ظاهراتي إبستمولوجي عريض، من خلال كشف هذا الفكر ومعاييره، بالوسائل والمعايير الحداثية والمعاصرة[93]. فينقد تفاسير القدماء، ويوضح تفاعلها مع واقعها -في بعض الأحيان- المختلف كلّياً عن الواقع الإسلامي المعاصر، ويقدمها بوصفها مجهودات بشرية متمايزة عن النص القرآني، ومجهودات إنسانية مورست عليه كما يوضح الدور السياسي والتاريخي في تَشَكّل المدونة الرسمية (المصحف) خاصة أن جمع القرآن تم في ظروف سياسية شديدة الهيجان على حد زعمه[94].

وتصطدم هذه القراءة مع القراءات الأصولية للنص، التي جاءت معبرة عن نفسها بعبارات تبدأ عادة بـ «يقول الله»، وكأنها بالضبط توصلت إلى المقصد والغاية الإلهية من النص، وتقدم نفسها في صورة مطابقة للمقصد الإلهي من النص[95]؛ مما يفضي إلى وجود أيديولوجيات تسعى إلى تجييش الجماهير لإراداتها السياسية، وغاياتها الاجتماعية، على أساس ديني، تبدو فيه إرادتهم وكأنها إرادة إلهية جاءت بأوامره. ووفق ذلك، جاءت جميع التفاسير المقدمة، تحيل إلى الطبري وأتباعه كسلطة لا مفرّ منها بوصفهم من توصلوا إلى المعنى الإلهي والمقصد من النص[96].

92 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص ص89-90

93 - المصدر السابق، ص98

94 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، سبق ذكره، ص90

95 - المصدر السابق، ص99

96 - أركون (محمد)، الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص90

ويحاول أركون زعزعة هذه السلطة من خلال توضيح العلاقة التي تربط المفسر بالنص وعلاقته بسياقه التاريخي الذي يفصله عن زمن النص. ومن هنا تعد كل قراءة محكومة بسياقها التاريخي الإنساني، ومن ثم فهي رؤية تجاه النص ليست مطابقة لغايته[97]. ويتفق مع غادامير، بأننا محكومون باللغة التي نكتب بها ونتواصل بها، فهي تتحدث من خلالنا، فعلى حد قوله: «كل خطاب شفهي أو كتابي يدمج المتكلم أو الكاتب بالضرورة داخل نظام من التضامنات التاريخية. فبمجرد أن أكتب بالعربية أصبح متضامناً بشكل واعٍ أو غير واعٍ مع تاريخ بأسره»[98]، كما يتفق مع هايدغر في مفهوم الدازاين الذي نجده حاضراً في الذهن الأركوني، فيرى أن كل إنسان محصور ومحدد بالزمكان[99]؛ أي إن كل إنسان يقدم تصوراته تبعاً لثقافته التاريخية والجغرافية الكائن فيها.

لذلك يرى أركون أن هذه القراءة لا تتم إلا عبر ما يسميه «القدرة التقشفية»، وهو مصطلح يدشنه ويضيفه لجملة مصطلحاته؛ يعني قدرة الذات على تجاوز الزمكان الواقعة في حيزه؛ أي محاولة التخلي عن الأفكار السابقة والمحددات التاريخية والجغرافية التي ترسم أفق وحدود الذات، والتجاوز إلى ما هو كوني، فلا يستطيع الإنسان التواصل مع الكوني وهو واقع في الحدود الزمكانية للذات[100]. وتمثل هذه مرحلة مثالية بدائية تتحدث عن الموضوعية المعرفية، حيث عرف الإنسان أنه ليس بإمكان الذات الانفصال الكامل عن السياق الثقافي والفيزيقي عما حولها، ولكن عبقريتها تكمن في إدراك حدودها الذاتية، والاعتراف بوجود تحيزات إنسانية طبيعية، وسياقات تحكم وتشكل الأفق الإنساني، ومن ثم تدرك عدم الموضوعية التامة أو الصواب المطلق لما تقدمه.

يرى أركون، أن أي محاولة تأويلية لا تضع السياق المنتج للنص ضمن حسابتها وأدواتها التأويلية، تعد إهداراً لأحد الجانبين يعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعنى، ولا يمكن إهدار النص لحساب السياق ولا السياق لحساب النص؛ لأن كليهما سينتج تأويلية قاصرة ذات جانب أحادي[101]. فالشريعة في النص القرآني جاءت مطابقة لمفهوم النهج أو الطريق، وليس الحدود والشرائع والقانون الإلهي كما رسخ الفكر الديني لاحقاً. فتأسيس السلطة السياسية على السلطة الدينية، دفع السلطة السياسية إلى تجديد طراز قراءة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بوصفهما المصدرين الأساسيين للسيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام[102]. فعادة ما كان إهدار الواقع يصب في مصلحة السلطة السياسية؛ لأنه المُعَبر الوحيد عن نجاحها أو فشلها وإهداره يمثل غياب أي معيار لنجاحها أو فشلها. والقرآن بوصفه خطاباً إلهياً جاء متعاطياً مع الثقافة الموجه

97 - مناف (علاء هاشم)، أبيستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل، سبق ذكره، ص15

98 - أركون (محمد)، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، سبق ذكره، ص55

99 - يلدز (سهيلة)، القرآن والهرمنيوطيقا، سبق ذكره، ص79

100 - المرجع السابق، ص79

101 - أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، سبق ذكره، ص108

102 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص90

إليها قابلاً بعض أعرافها ورافضاً للبعض، يحمل في طياته تناقضات وحاجات الاجتماع الإنساني تلجأ السلطة السياسية إلى التخفي وراءه والحديث باسمه وتأسيس مشروعيتها عليه، مما يعطيها مساحة فضفاضة من الخطأ وسلطة إلهية لا تخضع للرقابة أو الحساب.

وتحاول هذه القراءة أن تقدم صورة حية للقرآن، فكما يدعي أركون هو يحاول أن يتخلص من كل الإكراهات ويستقبل النص كما استقبله العقل البدوي في لحظة نزوله، ويرى أن الواقع الإسلامي يلح على طلب هذه القراءة، على المسلمين أن يفهموا القرآن على حقيقته، ولا يقولونه ما لا يقوله. وأن يضع المسلم المنظومة التفسيرية القديمة التي عملت على تفسير النص القرآني تأثراً بالعقل والطابع الأرسطي، موضعها التاريخي والجغرافي والثقافي؛ أي النسقي. وأن يحال تعامل المسلمين المعاصرين، للنص القرآني على أنه حاوٍ ودامج لكل المعارف، فيسقطون عليه نتائج العلم الحديث كالذرة والإنترنت، والهاتف... وغيرها، ولم يكن للعقل البدوي -الكائن في شبه الجزيرة العربية، عام 610م- أن يعرفها أو يفهمها، أو يتقبلها، [103] إلى فهمه في سياقه التاريخي، الذي يعطيه بعداً أكثر ثراءً، وواقعية، بالنسبة إلى العقل الإنساني المعاصر، الذي اختلط بالمناهج الجديدة والتكنولوجيا الحديثة.

فعلى خلاف التفسير التقليدي يرى أركون، أن الرمز أو المجاز يرفعان النص ويعطيانه أبعاداً دلالية أكثر تعددية واتساعاً، فضلاً عن أن المجاز من خصوصيات النص؛ فقد جاء مستخدماً القصص والرمز والمجاز داخل بنيته التواصلية، ولعل ذلك نابع من طبيعة عقلية المخاطب بهذا النص، لكنها في النهاية جزءٌ من بنيته لا يسعنا إنكاره؛ لأنه يعد إنكاراً لأحد أبعاد خصوصيته، وهذا ما فعله المفسرون القدامى من محاولتهم استنطاق النص بالطابع الأرسطي.

ويعتز أركون بالمنهج القرائي الذي يقدمه للقرآن، إلى الحد الذي يرى فيه سبيل الخروج من النزاعات الدينية واستراتيجية التكفير والرفض المتبادلين. ورفع كل طائفة من الطوائف الثلاث، اليهودية، والمسيحية، والإسلامية رايات الجهاد ضد أعداء الله، الذين يحاربون ويرفضون الدين الحق، والدين الحق بالنسبة إلى كل فئة هو دينها الذي تعتنقه. فتحاول اليهودية، مثل المسيحية والإسلامية، رفع كتابها المقدس، ليصبح وثيقة الرقابة والإدارة للضمير الكوني، وسبيل الخروج من هذا الانسداد التاريخي يتمثل في تطبيق المنهج القرائي الذي يقدمه لقراءة النص القرآني، على الكتب السماوية الثلاثة، ومحاولة تقديم رؤية كلية للنصوص الثلاثة، ودمجها في آلية بحثية واحدة[104]؛ وذلك عبر البحث عن العلاقة التي تربط بين «الوحي والحقيقة والتاريخ المحسوس» فالوحي -أي وحي- يأتي بلغة الحقيقة المعاصرة لتنزيله، التي تربط بالتاريخ المحسوس، حيث إنها تتشكل داخله ومن خلاله، فلا يسع الإنسان المستقبل للتوراة أن يعترف بطيران الإنسان كحقيقة، وكذا أيضا يعمل السياق التاريخي على تنشئة الأفكار والمعتقدات الكبرى؛ فالمطلق الأخلاقي اليوم خلاف المطلق الأخلاقي في

103 - أركون (محمد)، قضايا نقد العقل الديني، سبق ذكره، ص284

104 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص109

شبه الجزيرة العربية عام 610م، حيث لم يكن ثمة اعتراف بالحرية الكاملة للإنسان، وغياب القصاص والحكم بالإعدام كما هو اليوم، أو نبذ النزاعات والبحث عن مساحات للقاء ونبذ العنصرية والتطرف. فعلينا أن نفهم الوحي بلغة وعقل المتلقي له لحظة تنزيله، لتصبح كل ديانة هي نسخة أرضية من كلام الله جاءت محددة لشروط العقل المستقبل لها تاريخياً وجغرافياً، ليعطي لهذه الديانات طابعاً تكاملياً فيما بينها لا تنافسياً عنيفاً. مما يفرض أيضاً البحث عن علاقة «الأسطورة العذبة، والعقل، وبين الحدث الواقعي فالأسطورة كانت جزءاً من بنية العقل والفهم حينها، كما أنها تلعب دوراً محورياً في صناعة الواقع»[105].

ينتهي أركون بتقديم قراءة للقرآن متبعاً المناهج المعاصرة، برؤية مختلفة كلّياً عن التفسير القديم للنص القرآني والتفسير الحداثي له، والخروج به من أي قراءات تفرض عليه قسراً، وزحزته من حيز المستحيل التفكير فيه إلى حيز الدراسة والنقد؛ فهو يحاول أن يطرح نمطاً غير معهود لقراءة القرآن، يسعى فيه إلى طرح أفق جديد للتجربة العربية، دون حساب منجزاتها بمقاييس الحداثة، أو محاولة فهمها من خلال المفاهيم الحداثية، فهو يحاول تجريب قراءة جديدة كل الجدة- في نظره- وبلورة فكر توحيدي غير الإقصائي في الفضاء المتوسطي[106] ومحاولة الخروج عن الفكر الثنائي «إما، أو» والصواب والخطأ، الناجم عنهم العنف والنبذ المتبادل ومحاولة الالتقاء أكثر من التنافر.

105 - المصدر السابق، ص113

106 - المصدر السابق، ص118

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com