محكم

# الإسلامية التطبيقية عند أركون:

## من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي

اليامين بن تومي

باحث جزائري

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

تتعاضد هذه الدراسة لتستبين طرق محمد أركون في تخريجه للمسألة الدينية، ضمن حلقة كبيرة هي دراسة الفعل الإسلامي، ذلك أنّه يعد من الذين درسوا منشأ الدافع الديني من أساساته التي صيَّرته بضاعة بين جمهور المتعاملين؛ وانتخب من ثمة بعض الفرديات التي تشكلت حدثيات في سماء التواضع التاريخي للفعل الإسلامي، وأصبحت ممثلة للخطاب الإسلامي ككل.

ذلك أنّ معضلة أي خطاب حين ينصرف من مجال كونه اعتقادًا إلى كونه ممارسة/ تمثلاً يصبح محمَّلاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية، لأنّ الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية الناظمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي.

وبالتالي تنتقل قوة الدلالة من الكتاب إلى الشخص، من وحدة الانسجام الكلية الفاعلة في شرط العصمة إلى كونه فعلاً آيلاً للعصمة من خلال فهم الدين. لأنّ الشخص الديني هو الحامل للخطاب القائم به؛ الفاعل فيه/ الممثل له.

والتمثيل هنا؛ هو فعل سيميائي ينقل التجربة الدينية لتستكمل عناصر المشهد للمؤمن القيومي الشهودي المستكمل للحركة الدينية التي تنجر عن تقديس الشخص الديني باعتباره هو ناقل الخطاب فيترتب عن هذا الفعل عزل النص لصالح الشخص من خلال المشروعية الدينية التي يكتسبها الشخص في الجماعة. ومن ثمة يتضافر التوظيف الاديولوجي للشخص الديني مع المنظومة الثقافية القائمة على قالب نمطي للمفهوم الديني القائم في أس الثقافات الشفاهية، الممجدة للنظام البلاغي الرمزي يقول أركون: "من المهم والضروري أن نذكر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في التراث الإسلامي. إنّ المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي - السياسي) والأنثروبولوجي المحروث من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جدًا ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلل وهو يشمل حتي في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنّها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة التراث المكتوب".[1]

وهنا يتعالق الدين من كونه فعلاً يعتمد التكرار التاريخي ويرتبط بهدف أسمى مُمَجِّد لفعل الشخص من خلال المتضمن دومًا في المتخيل من فكرة المآل / الهدف الديني، وهنا يتشكل الشخص على اعتباره سلطة دينية ومعه تُثبَّت نصوص السيادة العليا نتيجة ايديولوجيا الكفاح التي يشنها الفرد في ترسيخ خطابه. ويصبح الديني فعلاً معزولاً عن قيمة المعيش بالمفهوم التواصلي حيث أصبح الإسلام عبارة عن ممارسة دينية معزولة

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لبنان، ط 2، ص 188

عن الحياة، عبارة عن ما أسماه أركون بالقالب الجامد وهنا تريد الإسلاميات التطبيقية: "أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية:

- لقد استرد الإسلام كدين وكتراث فكري حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية".[2]

- ترسخ الإسلامي الكلاسيكي من خلال نموذج تثبت لقيمة الصلاح وفساد الآني مما جعل الممارسة الإسلامية تنم عن فعل تقديسي للقروسطية وجعله فعلاً لا تاريخيًا سكونيًا فوق الراهني والآني.

- "إنّ الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والإنجازات التي يقدمها الإسلام عنها، أو بشكل عام أي دين".[3]

لذلك فإنّ بؤرة الدراسة العلمية للإسلامية التطبيقية تتلخص أساسًا في منظورين يلخصها أركون في:

- "كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن...

- كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إنّ الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز أنثربولوجيا الدينية"[4]. لذلك تواجه الإسلاميات التطبيقية الظاهرة الدينية المعاصرة باستراتيجية متعددة التخصصات، للنفاذ إلى بؤرة الفعل الديني المعاصر من خلال تفكيك الايدولوجيا التي يختزنها الإسلام المعاصر، الذي أصبح خاضعًا لأنماط من الفهم ترتكز أساسًا حول تشكيل فهم للنص انطلاقًا من تغيير الرؤية الكونية التي يحملها النص من أجل الحفاظ على تقعيد واحد للنص الديني.

لذلك فهي - الإسلاميات التطبيقية - تقوم على تفتيت الخطاب ودراسة المركبات المحمولة فيه للوصول إلى نقاط اللامفكر فيه يقول: "فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإنّ مشكلة اللامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميًّا. لكن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1- المنسي،المتنكر،3- واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص. يبقي هذا التساؤل الثلاثي الأبعاد ملحًا وحاضرًا الآن أكثر من أي وقت مضى، لأن

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي. المغرب لبنان، ط3، 1998، ص 55

[3] المرجع نفسه، ص 56

[4] المرجع نفسه، ص 56

المسافة الابستيمولوجية ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في هذا القرن العشرين".[5]

ومن ثمة؛ دراسة المحجوب في البنيات الخطابية للممثلين لتجنب أي اختزال سلبي لموضوع الدراسة يقول أركون هاهنا: "من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية) فإنّ الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنّه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنّها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة سوف نرى بعد قليل أنّ اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لا بد منه من أجل إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الآن بالرغم من أهميتها: وهي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي".[6]

و بالتالي فدعوى التجديد تحمله دعوى إلى تجديد الفهم المعاصر،أو إعادة تأهيل الإنسان المسلم مع واقعه، بل بإعادة نقل المركزية كما قلنا لتحرير الإنسان المسلم من الاسترقاق الذي مارسته بعض الشخصيات في التاريخ الإسلامي لكونها شكّلت عناصر جذب كما بيّن نصر حامد أبو زيد ذلك فيما أسماه "مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد" وهنا طرحه تساؤلاً أكثر من مهم: "من الذي بالضبط نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟... في تقديري أنّ ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي - أي في صيغته التراثية - لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز التراث، والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع في أرض التراث يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش".[7]

وهنا يقول محمد أركون عن دراسة التعاضد بين السلطتين الدينية والسياسية اللتين مارستا إقصاءً للخطاب الذي يمكن أن يُمارس دوراً جوهراً في تحقيق التنوير ومن ثمة صياغة عهد جديد ولكن الخطاب المركزي في التاريخ يمارس الآليات نفسها في استعباد ذلك الخطاب وهي حركة ليست للمقاومة فقط بقدر ماهي تحاول الحفاظ على الماضي بجميع بنياته نتيجة مقولة "الاكتفاء بالذات" أو العصمة بالقديم.

لذلك يدعونا أركون للتخلص من هذه الظروف البالية التي يرى بأنّ تجاوزها هو الهدف الحقيقي للإسلاميات التطبيقية حين يقول: "لما كان الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية ومحرر من الايديولوجيات الناشئة

[5] المرجع السابق، ص 60

[6] المرجع نفسه، ص 57

[7] نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2000، ص 22

حديثا فإنّنا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات السلامية"[8]

و لو تأملنا مرجعية محمد أركون سنجدها تتوزع بين:

- الإلمام بقضايا التراث وعلومه ومناهجه.

- تحصيل طرق جديدة أو ترسانة منهاجية جديدة لقراءة ذلك التراث. يقول: "إنّه ينبغي على الإسلاميات أن تتأمل جيدًا هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي. هنا نجد أنّ مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما:

- ما هو التراث؟

- ما هي الحداثة؟"[9]

إنّه يحاول أن يتبنين داخل الخطاب الفقهي ليدمّر وثوقيته بتجديد الدّماء فيه، بل يسعى إلى أنسنة النص وجعله مُساوقاً طبيعيًّا للبشر لأنّه - في تصوره - أنتجه الواقع العربي الثقافي واللغوي والاجتماعي زمن النبوة، لعلّ هذا الطرح فيه الكثير من الغرابة على العقل الكلاسيكي الذي طالما احتمى بأسوار اليقينيات، والفرق الجوهري بين العقل المعاصر والعقل التقليدي: "أنّه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هم يصرحون بأنّ النص هو كلام الله نزل بلغة العرب وطبقًا لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أنّ القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق، ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ، بيد أنّ طريقة التعامل هي في النهاية واحدة أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النصّ القرآني تعاملاً دنيويًّا تاريخيًّا"[10]. وفي فهمه لهذه الإشكاليات نجد نصر حامد أبو زيد قد جمع دراساته ضمن مجال تحليل الخطاب التي بيّن عناصرها فيما يلي قائلاً:

"وثمّة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة. القاعدة الأولى أنّ الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست سوى خطابات مقلقة أو مستقلة عن بعضها البعض، إنّ آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد

[8] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58

[9] المرجع نفسه، ص 59

[10] علي حرب، **الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2000، ص 183

خطاب آخر نعني حضور هذا الخطاب الآخر - بدرجات متفاوتة بنيوية - في بنية الخطاب الأول (...) القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق أي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنّه خطاب زائف".[11]

ولكن أركون يتجاوز هذا الاقتراح المنهجي لصالح تجاوز الدعاوى الاستشراقية التي دافعت عن بنيتها الكولونيالية إلى إعادة تمثل مقترحاتهم ضمن معادلة جديدة تقفز فوق الطرح الجغرافي للمجتمعات الإسلامية والمقابلات السطحية بين المفكرين والعلماء التي طرحتها الإسلاميات الكلاسيكية وإنّما ينبغي: "تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الإنتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي".[12]

وهنا نلاحظ أنّ الإسلاميات الكلاسيكية تصبح متضامنة مع الإسلاميات التطبيقية بشرط واحد: "هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد. إنه لم يعد ممكنا تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخانية وبنيوية.. إنّه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى".[13]

ولقد استفاد الباحث من النظريات المختلفة التي حاولت أن تقرر فهماً موضوعيًّا، حيث حاول أرضنة بعض الأطروحات لفهم بعض القضايا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وأكثر هذه القضايا:

- قضية النص/ المنهج.

- قضية مأزق الخطاب الديني/ حركة الوعي.

إنّ المناهج الجديدة التي استعان بها محمد أركون أعانته على فهم بعض القضايا التي التبست في تاريخنا الثقافي من خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشكلت آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد، وقد ارتكز محمد أركون على مقولات دفعت خطابه للانتشار أهمها:

- مبدأ عقلنة الخطاب الديني.

[11] نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي المغرب لبنان، ص 8

[12] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61

[13] المرجع نفسه، ص 61

- مبدأ أرخنة الخطاب الديني.

- مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

هذه المبادئ التي جعلت أركون يخوض صراعاً مريراً ضد أنصار الخطاب التقليدي في الثقافة العربية، ولقد تمخضت هذه المبادئ من مجال القراءة انطلاقًا من نهج خطاب الحداثة.

إنّ أيّ حركة للتجديد إنّما تنطلق أساسًا من القديم أي من الوعي به وإعادة إضاءة الجوانب المقموعة فيه، الوقوف على جمالية استبعدت إلى الهوامش إمّا لسبب سياسي أو معرفي (فقهي) نحو تحريك الممكنات التي تسكن ذلك العقل لإحداث النهضة الراهنة المنشودة، وذلك بتخليص الإنسان العربي من حالة الهشاشة التي يجدها في التراكيب الكبرى والتناقض الرهيب في الخيارات المنهجية، وضبابية المنطلقات نتاج تعقد الرؤية التي تسكن العبارة المجدد فيها.

لذلك فمحاولة التجديد تتنصل وتتملص من رغبة جامحة نحو عزل الذات عن النص في الترتيب لعلاقة الذات مع الموضوع من جهة، وعلاقة النص مع الواقع من جهة ثانية..لكن الكمون الحاصل في تلك العلاقة عقَّد التخارجات المثلى للنص لكون الأخير أصبح مركزية كامنة في التاريخ نتيجة تثبت الفقيه حاكمًا على قانون التأويل العربي.

وكل مخالفة له تعقد من تراتبية الإنسان مع هويته نتيجة الطعن العقدي الذي يتلاحق في شكل مصادرات متكررة من لحظة الإبعاد العقدي إلى الفصل الجسدي.. وهناك بعض المفكرين عزل الذات عن مركزيتها التاريخية وهي في تصورهم مركزية موهومة نتيجة التثبت التاريخي لنموذج الصلاح، ومتحركة على نسق واحد لنموذج الفساد وهي متعلقة بنصوصيتها المتعالية المتعلقة فوق إشكالية الزمان والمكاني لذلك فمبدأ الرفض للمراجعة ؛ مراجعة تلك الفهوم التاريخية مستحيلة لكونها خارج الزماني. فهي مقولة تتصور بعدًا واحدًا للصلاح.

هنا حاولت القراءة البشرية للنص الديني ترتيب علاقة الذات بالتاريخ من خلال إعادة الجوهر الزماني للنصوصية من خلال ترهينها، محاولة لإعادة دمج الإنسان العربي بالتاريخي لأنّه كائن لا تاريخي ولاتواصلي؛ عبارة عن تجمع وتراكم للنصوص وهذا ما جعل الذات مشروخة بين عقلين؛ عقل نصوصي وعقل تاريخي.. العقل الأول فيلولوجي يعتمد أسلوب العنعنة وهو أسلوب لا تاريخي فاقد للشرعية الزمنية حيث يصادر الفهم الحداثي نتيجة الارتكاس على فهم الأوائل وبالتالي تعطيل مكمن المزاوجة بين الذات الراهني

لصالح النص القديم، هذا التهالك مولد لنسبة الحداثة التي تفرغ المعاصرة من هويتها الزمنية، الهوية ليست بالاعتبار الأخلاقي البانية للانتماء بقدر ما هي فعل راهني من خلال تفعيل الذات مع الخطابات الجديدة.

أمّا العقل الثاني فهو الذي يراعي الشروط البنيوية والمادية لتحريك الفعل الثقافي في الزمن من خلال تفعيل الكينونة. وهو ما يمكن من تحقيق التحقيب للفعل الحداثي.. وهنا تشرعن الممارسة النصوصية مع قيم الذات لتلج زمنيتها.

فقبل الحديث عن المنهج وجب الحديث عن طبيعة العقل الذي نحتاج إليه في تحقيق النهضة المنشودة. وذلك السؤال التقليدي أي العقول قادرة على الانخراط في راهننا اليوم، من خلال وقوفنا على مفهوم العقل عند الجابري خلصنا إلى مسألة دقيقة أنّ الجابري ميّز بين ثلاثة نظم معرفية وبالتالي ثلاثة عقول تداخلت أزمنتها الثقافية والراهن العربي مقحم داخل هذا التصادم الثقافي الناتج عن الزمنية الثقافية التي يعج بها النظام الثقافي العربي، وحاول من خلال عصر التدوين أن يتجاوز العقل البياني المهيمن على نسق الثقافة ليدرس العقول المقصاة من تاريخ الفعل الثقافي، وبين العقل المستقيل وقيمته الدنيوية المشكلة لرؤية حول الكون والإنسان واستبعد العقل الفقهي البياني الحماسي الرهباني المنفعل بالتراكم على حساب المعرفة حيث نجده انتصر للفيلسوف صانعًا للعالم المفهومي الأقدر على التفاعل مع نموذج الحداثة الغربية.

ولكن المساءلة التراثية تبقى مغلوطة من جهة الادعاء حيث أنّ الابتداء تحليل العقل العربي لكن الانتهاء كان تحليل المضمون،ذلك العقل الذي جزأته القراءة السلفية / الأصولية إلى مجموعة نظم معرفية بدعوى إعادة كتابة التاريخ وقد غلبه التهويل السياسي الذي انتشر في مدونته إلى درجة تقسيم بين النماذج الثقافية وهو تقسيم سياسي أصلاً.

يقدم أركون خطاطة مهمة لدراسة ذلك العقل بل ولكيفية القبض عليه للوقوف على ما يسميه مناطق الغياب اللامفكر فيه يقول: «لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، لكن لا يوجد حتى الآن في تحليل تفكيكي أو نقد ابستيمولوجي لمبادئه وآلياته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير»[14]

[14] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/ هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998، الدار البيضاء، لبنان، ص ص 65-66

لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر لأنّه أكثر تعبيرًا عن كيفيات اشتغال هذا العقل. بل على الاهتمام بالشخصيَّات أو الحدثيَّات التي تمثلت هذا العقل وجعلته فعلاً اجتماعيًّا هيمن على المخاطبين فلا يمكن أن يجر العقل في الكمون، فقوة الممثلين بالمفهوم السيميائي تجعل الوضعية الاجتماعية للاشتغال واضحة وبارزة ويسهل تحديد الإطار العام للثوابت الكبرى لهذه الممارسة. ولذلك فإنّ المقولة الأساسية إنّما هي: «الحدثية أي ضبط الحدثية في تفرده وتميزه أو العمل في اتجاه نمط ما في الحدثية إنّما ما يهمه هو ضبط الفرديات التي تضع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي»[15]، لكنه منهجيًّا يطرح سؤالاً دقيقًا.

«كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين يكون موجودًا فيه بشكله ومضمونه وآليته الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل حائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علمًا محددًا دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ |...| وأما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف الدارسين ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره».[16]

لذلك من طرحه لتوضيح فكرة العقل الإسلامي حدد عمله من النقاط الأساسية، حيث أن البحث في وضعياتنا الراهنة تتم الإجابة عليها فيما سمّاه العقل الإسلامي الكلاسيكي، لأنّ نقد هذا العقل «يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة».[17]

وعليه وحسب أركون فإنّ البحث عن العقل الإسلامي إنّما يتم انطلاقاً مما أسماه "أسس السيادة العليا في الإسلام" ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقًا من حدث خطابي مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي أو شكل مركز الدائرة فيه وهو الشافعي من خلال كتابة الرسالة فهو الذي: «وضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت أنّ نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل».[18]

[15] السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 105

[16] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66

[17] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر/هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص 331

[18] علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول/ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 70

فهذا الأورغانون الذي ضبطه الشافعي في كتابه هو الدّال على تراتبية المفهوم لدلالة العقل عند أركون، فهذا العقل اكتسب صفة الديمومة في التاريخ من جرّاء الآليات المغلقة التي تقوقع عليها عموم المجتمع الفقهي هذا العقل اليوتوبي: «شغال وفعال ماضياً وحاضرًا في كل مجتمعات الكتاب».[19]

إنّه نوع من الاستدعاء للعقل الجاهز الذي رسّخه الشافعي، حيث أنّ العقل العربي يعتمد دائمًا على التأصيل يعيش على الماضي يقول: «من المعروف أنّ الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، ونقصد به البحث عن أقوام الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادًا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها».[20]

انطلاقا من مقولة الشافعي التي تقول "ما لا أصل له فمعدوم" يحاول أركون أن يفك الخطاب الإسلامي/ الكامن في العقل الإسلامي على مستويين.

- مستوى نموذج السيادة العليا في الإسلام.

- مستوى الشخصي الديني.

إذا ليقوم على تلك البنية الدوغمائية التي أغلقت المدلول السيمائي للعقل على مجموعة من القواعد فالآن بخلاف الجابري لا ينتصر لفكرة النظم المعرفية فهو يرى أنّ كل الاتجاهات الثقافية الإسلامية تحتكم في التخريج على نموذج واحد لبنيتها الحجاجية.

يرى أركون أنّ الشافعي: ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيمنة استراتيجية لإلقاء التاريخي بمعنى أنّ ذلك القانون الذي سيشكل عقلاً يعود إليه المجتمع الفقهي إنّما أوقف الزمان في اتجاه واحد وسلبت الزمنية من تحت الأمم اللاحقة لارتكاسها على آليات وتوجيه واحد. حيث أنّ السيادة العليا "القرآن" فوق التاريخ.

وعليه لابد من الوقوف عند الرسالة لتحليلها للوقوف على خصائص هذا العقل الإسلامي، فالعقل بتلك الإمكانية الخاضعة لتزامنية السيادة التي حددها في:

[19] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 71

[20] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل الحر تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 2002، ص 7

ـ القرآن "السيادة العليا الإلهية.

ـ السنة السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.

ـ الإجماع والقياس والاستحسان وهي الإضافات البشرية من أجل ضبط الأخذ من السيادة العليا وتنزيهها.

فالعقل بهذا الاعتبار عند نصر حامد أبو زيد حدد: «قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص، فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة ـ لأنّه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص السنة الذي تم تحويله ـ بفضل الشافعي كما الإشارة ـ من نصٍّ شارع إلى نص مشرّع وعن النصين معًا تولد نص الإجماع الذي صار نصًا مشرعًا أيضًا ـ ثم جاء القياس ليقنن عملية توليد النصوص».[21]

ويرجع أركون ترسخ القوانين الكبرى إلى ما سماه بالفترة التأسيسية والتكوينية إلى شخصية النبي صلى الله عليه وسلم: «ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستنباطها وتمثلها وكأنّها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليها الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمانية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة».[22]

إنّ النمطية النصوصية كوّنت عقلاً اتكاليًّا ترديديًّا للمحفوظ، لذلك تأسست تلك الدوغمائية الحافظة لسلطة القديم والدوغمائية تعني «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفعالية أكبر»[23]، وهنا نجد خطورة تلك العقلية التي ترتبط بنظام معين قائم على استلاب العقل بل تجعل العقل بنية مهملة قابعة في اللامفكر لأنّها نظام صارم «يرتكز على ثنائية ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللاإيمان واللاعقائد (...) ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لامفكر فيه».[24]

[21] نصر حامد أبو زيد، النص. السلطة. الحقيقة/ الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 1997، ص 19

[22] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر/ هاشم صالح، مركز الإتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 1996، ص167

[23] المرجع نفسه، ص 5

[24] المرجع نفسه، ص ص 5-6

إنّ هذه البراعة شكلت مصادرات بالعملية ضد أي تحديد للعقل الإسلامي الذي اختزن مفهومًا نمطياً رسخته السيادة العليا وكذلك تلك الصراعات التاريخية التي انتهت بانتصار ما يدعى بـ "الأرثوذكسية" وعليه فإنّ العقل الإسلامي حاول أن يتجاوز عوائقه من خلال تجديد ممكنات الإنسان لإنسيته لانخراطه في خطاب الحداثة وهذا ما أشار إليه أركون، ذلك أنّ العقل بالمفهوم السكولائي/ المدرسي الذي تثبت نتيجة تجمع المجتمع الفقهي على المذاهب الكبرى التي تأسست على السيادة العليا في الإسلام والتي استلبت أهم خاصة للإنسان وهي المعاقلة فسلبته بهذا التقدير إنسانيته من خلال تجلية المكان والزمان باعتبارهما مقولة تداولية مهم يستثير الإنسان ضمن الحالة الراهنة. وقد ترسّخت هذه الأورثذكسية عن طريق سن إديولوجيا الجهاد idéologie de combat (jihad) حيث ترسخت هذه العقلية الصارمة بالسيف* في العقل التاريخي لذلك اصطدمت بالبنية الثقافية للأنوار فأصبح إيديولوجيا الصراع مبنية من ذلك النظام العقلي* والذي حيّن كبنية جديدة نتيجة البناء الأنثربولوجي والتربوي لهذا العقل أثناء أحداث 11 سبتمبر 2001[25]

أصبح العقل يعيش أزمنة حقيقية على مستوى التبني الكلاسيكي وحتى على مستوى الممثلين له الذين لم يتخلصوا من التراتبية التقليدية التي تصادر القيمة الزمنية للفعل البشري مما جعل التصادم بين البنى الحداثية والتقليدية يكشف التناقض في أس هذا الخطاب نتيجة إفراغ الإنسان من إنسيته ومن زمنيته التي تحفزه على الاجتهاد. بل جعلته مسلوب الإرادة (عقل مكوَّن) لا عقل مكوِّن بالمفهوم الذي يبحث عنه الجابري.

لأنّ أركون يلح على أمرين أساسيين لتجاوز العوائق الابستيمولوجية حيث أنّ المواضعة التي ترهّن الخطاب التجديدي إنّما تنطلق أساسًا من وضعية المفكر الباحث يقول نصر حامد أبو زيد «أنحن أمام باحث يعني أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر الذي في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر "من مجتمعات الكتاب" وهي استثارة ذكية إلى الثقافة الأوربية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي وللإسلام، الدين، في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق مصطلح "مجتمعات الكتاب"

*Sous ce titre englobant, je veux référer à une ligne de force non seulement de l'histoire du fait islamique depuis ses premières émergences entre 610-632 mais à celle de toutes les grandes visions idéologiques qu'ont imposé la guerre juste pour soumettre les sociétés à un Régime de vérité fondateur de toutes les légitimités.

* يسميه عبد الله الربيعي "عقل الجهاد" ويناقش فيها علاقة العمران والحرب في الانتقال من البداوة إلى المدينة، أو ترسيخ الخطاب يحتاج إلى السيف كما دلل عليه ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" لذلك كان الجهاد دافعًا لترسيخ التراتب الذي ذكرناه.

يقول على لسان ابن خلدون: "والملة الإسلامية لمّا كان الجهاد فيها مشروعًا لعموم الدعوة والعمل الكافة على الإسلام طوعًا أو كرهًا اتحدت فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها وإليها معا" فمفهوم الجهاد والحرب: "محاط من كل الجهات بمفهوم الحسم الذي يعين بالضبط الاختيار بعد النظر والمقارنة والموازنة"

عبد الله الربيعي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2001، ص ص 321-342

[25] Mouhammed Arkoun: humanisme islam; combat et Proposition édition borzaker; ALEGER. 2007. page48.

الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الايبستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره..»[26]، وهذا ما جعل أركون يقارن بين العقل الإسلامي والعقل الحديث لأنّ هذه المقابلة تضع العقل الكلاسيكي يقف أمام تناقضاته وثغراته، أمام مراجعة تلك الضوابط لأنّ العقل الحديث لا يقف عند حدود معينة فالمعقولية شرط من شروط الحداثة. وهنا ينادي أركون من تخليص العقل من اللامعقول القروسطي لصالح المعقولية الحديثة وهنا نجده يقدم هذه المعقولية الحديثة لكون العقل فيها «عقل مستقل، يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفًا، إنّه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون».[27]

بل إنّ هذه الحاجة شعر بها كذلك طه عبدالرحمن من خلال عمله "العمل الدين وتجديد العقل" فإذا كان كلّ من الجابري وأركون قد انتصرا لصورة الفيلسوف المتجاوز إلى تحرير العقل من أيّ مصادرة في التاريخ فإنّ طه عبد الرحمن نموذج يختلف جذريًّا عن الطرح الآنف.

وإذا كان أركون ينتصر للعقل المنبثق الذي يطرح رؤاه للمناظرة والمحاججة، فإنّ طه عبد الرحمن ينتصر للعقل الذي بناه على نقد العقلين السابقين العقل المجرد والعقل المسدد، حيث يسلك مشروع طه عبد الرحمن ضمن خط واحد تتعاضد فيه المقدمات والنتائج، وتتخارج أطروحته حول العقل ضمن نسق المشروع الأخلاقي والاختلافي، وإن كان مضمونه الدّاخلي تسبكه رؤية أسلمة الحداثة بما يتوافق والتخريج المقاصدي للمنظور الفلسفي الإسلامي، فخطابه في التوجيه العام ليحمل تسامحًا تبرره ايديولوجيا التصوف، نتيجة الآفات التي لحقت العقلين المجرد والمسدد، وهنا نلاحظ التوافق التحييني على التقسيم الذي باشره الجابري للأنظمة الثقافية، غير أنّ أكمل العقول عنده هو العقل المؤيد الجامع للنظر والعمل على السواء، ذلك أنّ مضمون العقل في الإسلام لا يميل على بعد واحد يستلب الدلالة العظمى إذ جعل العقل صورة للقلب يقول:

«وإذا ثبت أنّ العقل ليس جوهرًا على مقتضى المعنى اليوناني وإنّما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضا لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلاءم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل».[28]

[26] نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، ط1، 2000، ص 111

[27] محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، ص 208

[28] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2000، ص ص 21-22

ولما كان العقل من ملزومات الحداثة، وجب بالنسبة إلى طه عبد الرحمن تخريجه بما يتوافق والدين الإسلامي ليحقق تلك الفعالية التي نفاها عنه العقلان السابقان اللذان تبينت محدوديتهما بالنسبة إليه، بل يخرّج مفهومًا دقيقًا للعقل من التقارن بين الإنسان والحيوان، ليجد الفاصل لا على الوجه اليوناني الكامن في التعقل بل الوارد في جوهر الإنسان ذاته من تلازم المعرفة والأخلاق، وهو ما يصل إلى هذا التوالد من التفريق بين العقلانية المجردة من الأخلاق، والعقلانية المسددة بالأخلاق؛ فالأولى عقلانية لازم للنظر فقط، والثانية شارطة لتوافق المعرفة والأخلاق، وذلك لطابع العقل في الذات الإنسانية حيث إنها ليست جوهرًا فيه بقدر ما هي متعلقة بالتكوثر[29] أو وارد على التجدد والتحول والتبدل لذلك فإنّ العقل "المؤيد" أكمل العقول المتصف بها يقول: «إن كان العقل المجرد يطلب أن يعقل عن الأشياء أوصافها الظاهرة أو الأملاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء وأفعالها الخارجية أو أعمالها، فإنّ العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأكمال والأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها والمراد بالذات ما به يكون الشيء جوهر أو قل "هوِّيته"».[30]

إنّ هذا النوع من العقول لا يفصل بين التعقل والتلاطف أي بين المعرفة والعمل بين النظر والتجربة يقول: «حاصل القول بصدد معنى "العينية" أنّ موضوع العقل المريد هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة الثلاثة والتي هي الصفات والأفعال والذوات فإن كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال فإنّ العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات».[31]

وفي رأيه فإنّ العقل المؤيد يتجاوز العقل المجرد المسدد إلى التحقق ،إن كمل المؤيد نحتاج هنا إلى عقل يراعي شروط أفقه الوجودي، متجاوزًا عوائقه الزمنية ،إلى كونه عقلاً واعيًا بضروب الخلل الوظيفي لآليات المعاقلة الحيّة الواصلة بأسباب الإبداع، لا معاقلة مشكوكة بعيدة عن مصوغات وجودها، وجاحدة لقيمتها المحمولة داخلها ومعبّرة عن روحانيتها الاستخلافية وآخذة بناصية المنجز من عقول غيرها، ذلك أنّ إصلاح العقل يؤدي آليًّا إلى إصلاح الوظيفة العقلية الداعية إلى الوقوف على عوائق النهضة وتجاوزها وإصلاح المنظور للعقل بتجاوز الكامن فيه مما ليس منه، بحال ذلك أنّ العقل الذي جعلنا رهانًا لزمنيتنا خارج عن وعينا مصروف إلى وعينا من داخل غيرنا، وهذا ما يعبّر عنه بحق أبو يعرب المرزوقي في قوله: «ذلك أنّ عوائق النهضة ليست نابعة من أخطائنا في عورنا ذاتنا فحسب، أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة من

[29] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان والتكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1998، ص 21

[30] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ص 121-122

[31] المرجع السابق، ص 129

تصورنا لغيرنا ومن نفورنا لتصور غيرنا لذاته.(...) هي إذن محاولة التحرر من العوائق الفكرية والعقدية التي عثّرت خطى النهضة العربية الإسلامية منذ قرنين فجعلتها تعيد أخطاء النهضة الأولى، عندما لم تقدّر فعل التفلسف حقّ قدره، حاصرة إياه في مجرد استيراد النظريات الحاصلة بدلاً من عقم فعل التنظير».[32]

لذلك فالمتأمل لمشروعي الجابري وأركون سيجد مفهوم العقل في تصورهما خارج وعينا، نتيجة الفكرة المفهومية التي احتكم إليها المفكران حيث اعترض الجابري على مفهمة العقل العربي، وحكم عليه بالبيانية لا البرهانية، بينما حكم عليه أركون أنّه شرعاني لا علمي لذلك خرج عن دائرة المجال العربي للبحث عن بديل لتحقيق الدفع في التأسيس لعقل عربي.

ولعل هذا القلق المعرفي جعلنا شكلاً في العالم الحديث وجوهرًا خارجه، نحتاج إلى محاولة جبر الكسور التي عوقت مسار الإبداع في الثقافة العربية الإسلامية.

[32] أبو يعرب المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مصب العولمة**، دار الفلسفة، لبنان، ط2، 2004، ص 21

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun


الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com