الإسلاميات التطبيقة

ملف بحثي (ج1)

2014 / 12 / 25

- عبد الله إدالكوس
- هاشم صالح
- طيرشي كمال
- الحاج أوحمنه دواق
- الياميـن بن تومي
- الشيخ أحمد أبالمعالي ولد سالم فال
- نبيل سيساوي
- رشيد بن الزين
- جان لوي شليجيل

ملف بحثي

الإسلاميات التطبيقة

الفهرس:

في رهانات الإسلاميات التطبيقية وأساسها النظري 3
الحاج أوحمنه دواق

الإسلامية التطبيقية عند أركون: من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي 19
اليامين بن تومي

"الفهم المتداول والإسلاميات التطبيقيّة في تفكير محمد أركون" 33
الشيخ أحمد أبالمعالي ولد سالم فال

الإسلاميات التطبيقية ورهان الأنسنة عند أركون 39
عبد الله إدالكوس

قراءة في كتاب "العلمنة والدين" لمحمد أركون 49
ترجمة: هشام صالح
بقلم: طيرشي كمال

قراءة في كتاب "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية" 53
نبيل سيساوي

محمد أركون ما ينبغي أن يكون عليه "علم الإسلام" 67
حاوره: رشيد بن الزين و جان لوي شليجيل
ترجمة: هاشم صالح

في رهانات الإسلاميات التطبيقية وأساسها النظري

د. الحاج أوحمنه دواق

مدخل:

عمل محمد أركون (2010م) على خلق طريق ثالث في الوعي-أو هكذا حاول-، يتخطى به، ثنائية الأصولية المنغلقة، والعلمانوية المعادية للروح، فشرع في بناء مشروع معرفي، ذي غايات تاريخية كبرى، عنوانه الأساسي العقل الاستطلاعي المنبثق في العصور الحديثة، أراد به إعادة النظر إلى قيم الإنسانية، ومصادرها، ومنها الدين، في شكله التراثي وانغلاقات التجربة الممارسة، أو التي آلت إليها، أو العلمانوية الوضعانية التي أنكرت أهميته بالنسبة إلى المعنى والروح.

فعمل على نقد الممارستين معا، ومن أدواته المركزية؛ الإسلاميات التطبيقية، عملاً نقديًّا ذا جبهات، فما هي الإسلاميات التطبيقية؟ وما هي مرتكزاتها النظرية والمنهجية؟ وما مجالات اشتغالها؟ وهل مردودها التاريخي والسوسيولوجي مجد، ويمكن اعتماده واحدًا من أهم مخارج الانحباس التاريخي الذي تعانيه الإنسانية عمومًا، والأمة العربية والإسلامية خصوصًا؟

أولا- في السياق العام للضميمة الاستشراقية في فكر محمد أركون:

انفتحت آفاق الدرس الفلسفي والتاريخي أمام محمد أركون، تحت تأثيرات متعددة ومتراكبة، جعلته يختار المنهجية التاريخية ذات الأجنحة، لينخرط في عمل استراتيجي تفكيكي، غايته النهائية تحقيق التجاوز الحضاري، واللحاق بالحداثة، بما هي متاح إنساني، بتثوير ممكناتها في التراث الإسلامي، وباستعمال أدوات النقد الحديثة، ما جعله ينخرط في عنايات الدرس الاستشراقي، لكنه وجده إما محبوسًا في أدبياته الكلاسيكية، ومقارباته التقليدية، وإما يعمل ضمن خارطة أيديولوجية حرمته التعاطي مع الظاهرة الإسلامية، برفق منهجي وتماسف يتيح له السعي الإيجابي الفعال، وهذا عينه المنبت الإشكالي الذي هرع أركون لتخطيه، حيث عمل على شق طريق معرفي آخر، لكن ضمن فعاليات فكرية متنوعة، أتم بعضها وبقي الكثير «..كنت قد أشرت في كتاباتي المختلفة إلى مشاريع وورشات وبحوث كثيرة لم أستطع تحقيقها لأسباب وجيهة. كانت في رأسي مخططات لأبحاث أساسية، ولكني لم أستطع الشروع بها وتحقيقها...».[1]

1 محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، ط01، 2013، ص 111

ولم يثنه ذلك عن السعي الجم لفتح بعض الورشات النقدية المتخصصة في نقد العقل الإسلامي، وتفكيك بناه، بقصد إعادة تشكيله وترميمه ضمن خطط معرفية، تستعيد سؤال الحقيقة، الانثربولوجيا، والدين، بما هو الموضوع المركزي والأساسي، الذي اشتغل عليه، بوصفه مؤرخًا للفكر الإسلامي، يقول: «إني أعترف بأني كنت قد واجهت مشكلة الحقيقة الدينية مأخوذة بالمعنى الكبير والمثالي المطلق للكلمة في مواجهة الحقيقة العلمية والفلسفية»[2] فانتهى من مجمل ما درسه، إلى ضمور الشكلين الأخيرين من الحقيقة، واندفاع النمط الأول بما هو الغلاب في المرحلة السكولائية، وهنا حرمت الممارسة الإسلامية من تنوع مثمر، كان سيفيد التجربة التاريخية الإنسانية، والإسلامية، على خلاف الحال في الغرب، الذي تمكن من خلق فضاء علمي وفلسفي، يقرأ الديني ويحدد مكانته والمتوقع منه، وضبط تدخلاته في نطاق الحياة، ما أفضى-حسبه- لتوازنات ملحوظة ومشهودة في كافة مجالات الحياة.

هذا الفوات دفع به إلى التفكير العميق، في ضرورة استلهام التجربة، لا استنساخها، وتوظيف مكاسبها، في خلخلة الأسس، وتفكيك العلاقات غير السوية في المثلث المعلن عنه، فرغب في تطبيق تلك المنهجيات «على الدراسات الإسلامية وكل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الانثربولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عمومًا والإشارات والرموز....»[3] ومع تنويع الأساليب، جوبهت أعماله بصعوبات بعضها مرتبط بالطبيعة التاريخية للفضاء الإسلامي، وأخرى تتعلق «...بالتأخر المريع الذي تعاني منه الدراسات العربية والإسلامية. فتراثنا غير مخدوم علميًا، أقصد غير مدروس وغير مكتشف ولا مضاء على عكس التراث الغربي...وهو تأخر مرتبط بقوة بتلك المعالجة المعرفية والوجودية والأيديولوجية لما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية».[4]

كشف عن هذا الانحباس الذي سببته عمليات التسييج التي نتجت عن برمجات متوالية، لمّا لم يفرز العقل الإسلامي ما هو متعال مملوء بالقيم المعنوية، وما هو تاريخي من اللازم تجاوزه وتخطيه، والعمل على فتح المعنى الإسلامي على الحياة المتنوعة، ولكن وكما تحول القرآن إلى مدونة رسمية مغلقة، نشأت على ضفافها متون شارحة، استحالت مع الوقت إلى انغلاقات حديدية، واختلط المقدس بغيره، ودخلنا في عصر النصوصية بامتياز، واندفع ما ينعت بالتراث الإسلامي، إلى مراكمة الشروح والتفاسير المكررة لنفسها، والخاضعة لمنطق ابستيمي واحد، وهذا أدى إلى ضمور الدرس العقلاني، لولا بعض المحطات اللامعة، التي انتهت بابن رشد، وسيطرة فكر ابن تيمية. «كل ذلك لا يمنعنا من القول، بأنّ روح الأرثوذوكسية الصارمة قد انتصرت لدى كل الكتاب

2 محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط01، 2009، ص 22

3 محمد أركون، المصدر السابق، ص 23

4 المصدر نفسه، ص 24

والمؤلفين، وبأنّ الموقف الفلسـفي قد اختفى كليًا. عندئذ راح ينتصر نمطان من العلماء ويسـودان طيلة العصور السكولاستكية هما: نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي... ثم نمط الشـيخ أو المرابط بلغة أهل المغرب... وهكذا راحت المجتمعات العربية الإسلامية تدخل في ما أدعوه أنا شخصيًا بالسياج الدوغماتي المغلق، بالشكل الذي كان قد حدد عليه من قبل نص ابن تيمية...»[5]

ومـا انبثـق عن السـجالات التي يظهر أن النصوصيين قـد غلبوا فيها، لا لقوة الحجة، ولكن لتبني السـلطة لآرائهم، جعل أركون يقر بأنّ ما يدعى بالتراث محكوم بتشابكات متينة ومتحالفة، قضت على إمكانيات الانفتاح على تفسـيرات أخرى تضمنها الرصيد التاريخي للمسـلمين، وهي التقاءات تضافرت معطيات كثيرة في تشكيلها وتكريسـها، خاصـة إذا تم التعاطي تحليليًا معهـا، بوصفها «ذرى أخرى أكثر عمقًا واتسـاعًا: أقصد ذرى ذات أهميـة انثروبولوجية (أي كونية تنطبق على جميع الثقافـات والمجتمعات). فهنا نلاحظ نوعًا من مديونية المعنى تجاه الله الذي يوحيه، أي يكشفه للبشر، ثم مديونية الأمن تجاه السلطة التي تتكفل بحماية النظام، ثم الطاعة غـير المشروطة الناتجة عن الشـعور بهـذا الدين أو المديونية (أي الطاعة التي يقدمها البشر بسـبب إحساسـهم بالدين تجاه الخالق أو السلطة أو الزعيم أو القائد..)..»[6] طبعًا الممعن في التأسيس السالف بلحظ بعض التجوّر فيه، ذلك أنّ التراث الإسـلامي ليس على هذه الشـاكلة، إذ هناك معارضات عملت على كسر الطوق المفروض من طرف السـلطة التي كرسـت هيمنتها، باستثمار احتكارها المرير، للرأسـمال الرمزي الذي يمثله الدين، ما يعني أنّ اتجـاه التحليل يمكن معارضته بإبـراز تلك المحاولات، ومع ذلك في تحليله معقوليـة جزئية تختص بالدائرة الوسطى التي تصدرت للمصادرة والتعميم، أعني السلطة.

وغلبة التكريسـات السـابقة، لا تحول دون خلخلة بناها، وانخراط المثقفين في عمليات درس إيجابي مثمر، موظف لمكنات المعرفة الحديثة، وهي من «المهام الملقاة على عاتق المثقف العربي أو المسـلم اليوم. فهل يمكنه أن يكتفي بالتعرية العلمية للشروط والظروف التي أتاحت ولادة السـياج الدوغماتي المغلق وتشـغيله طيلة القرون المتتابعـة وإعـادة إنتاجه بشـكل مكرور؟ أم أنّه ينبغي عليه، للمرة الأولى في تاريخ الإسـلام أن يشـتغل من أجل الخروج من هذا السياج الدوغماتي لكي يتمكن لاحقًا من بلورة نظام جديد للعمل التاريخي؟»[7]

تميل المقاربة الأركونية لاختيار القسم الثاني من التساؤل أعلاه، لما له من بعد فلسفي مركب، يتصل بعمليات شـاملة وواسـعة، من التحرير الحقيقي، باسـتنبات شروط سوسيو بسيكو ثقافية، تسـمح في الأخير للمسلمين بالقيام بالعمل التاريخي الجذري الملقى على عاتق الروح البشرية، في استعادة المعنى المفتوح، وتمثل قيم التجاوب الفعـال، مـع العالم وسـكانيه، وبذلك يمكن الخروج فعلاً من السـياجات التي ضربت عبر قـرون طوال. «..أما

5 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط03، 1998، ص 08

6 المصدر السابق، ص 12

7 المصدر السابق، ص 12

أنــا فإنّي أفرض لأول مرة في تاريخ الإســلام منظــورًا جديدًا يتجاوز المنظور البدعوي للقرون الوســطى ويؤمن بالتعددية وعدم أحقية أي مذهب كائنًا ما كان في احتكار حقيقة الإســلام لوحده فقط. وهكذا دشــنت بالنســبة لمجال الظاهرة الدينية الإســلامية ورشــة بحــوث معرفية جديدة تتطلب الاستكشــاف العلمــي وتطبيق المناهج الحديثة عليها. وهي ورشــة أركيولوجيا المعرفة أو أركيولوجيا المعارف بالجمع. كما ويمكن أن ندعوها بورشــة القيام ببحث سوسيولوجي لمعرفة سبب فشل أو نجاح هذا العمل الفكري أو ذاك...»[8]

يظهر باديًا أنّ أركون قد حسم في منهجيته التي أراد بها مقاربة الكل الإسلامي، بما هو؛ عقل، وتراث، معرفة، فنون...حيث تبنى الأســاليب الحديثة التي حققت نجاحــات مذهلة في التراث الغربي، وتمكنت من خلق التواصل المثمر فانتهت إلى ابتعاث الحداثة من داخل أحضان النقد الشامل، بما هي نتيجته، وبما هو دال عليها، في جدلية موصولة ومتبادلة الدور، في حين «...أنّها كانت نادرة فيما يخص التراث الإســلامي والمجتمعات الإســلامية عربية كانــت أم غير عربية»[9] ويكون التأخر مصيرها بذلك، ورغم الجهود التي قام بها الاســتشراق الأوروبي في تحقيق الدرس العربي الإســلامي، وســعيه لتحقيقه وابتعاث النصوص الكبرى المؤسسة، لم يفد ذلك شيئًا يذكر، يمكنه أن يمثــل طفرة تاريخية بكيفية ما، وطبعًا ذلك مرده لاعتبارات، بعضها يتعلق بالعمر التاريخي للذات العربية، وأخرى تتصل بالبواعث التي حثت الممارسة الاستشراقية الغربية.

ثانيا- في أزمة الاستشراق الغربي ومفارقاته في درس الإسلام:

بــل وقــد اندفع في إحدى حواراته إلى نتيجة مدوية قياسًــا إلى الشــائع بتأثره بالرؤية الاســتشراقية «...قلت بالحرف الواحد: لم أتعلم شيئا من المستعربين (يقصد المستشرقين) لم يعلمني أساتذتي المستعربون كيف أفكر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة ما كنت أنتظر...»[10] والسبب في تقديره انحباسهم في التناول التقليدي القائم على الطريقة الفللوجية، المعتمدة على المقايسات اللغوية، ومقابلة النصوص ببعضها، وسبرها تاريخيًا.

وقــد تناول أركون مشــكلات الاســتشراق وعددهــا في ترتيبات تبرز عمقــه وحقيقته، بل وخطــأه التاريخي الأساس:

اســتنكافهم عن تناول مشكلات الجزائريين والمسلمين بالطريقة الابســتمولوجية العلمية، التي تسمح بخلق فضاء ثقافي، يفكر في الآخر بطريقة موضوعية.

8 محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 27

9 المصدر السابق، ص 24

10 محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 251

أغلب الأساتذة الفرنسيين الذي كانوا في الجزائر لم يحفلوا بظروف الأهالي وكأنّها لاتعنيهم-وهي كذلك- وإذا نظروا إليها فبعين برجوازية مستعلية تمثل المحتل.

التعاطي مع الجزائريين باعتبارهم مادة استعمالية، تحول عن عاداتها ودينها، بغية تحضرها، وإلا فهو التهميش والازدراء المنهج.

الطريقة التي يكتبون بها/ويعلمون التاريخ، كانت مسيئة تمامًا، لاعتمادها أساليب عتيقة لا تليق لا بالعلم ولا بمنهجياته.[11]

اقتصارها على تقديم «...مدونات وصفية للعقلانيات المتنافسة التي ظهرت أثناء التسلسل التاريخي الخطي المستقيم النازل من القرآن وحتى يومنا هذا. هذه هي طريقة المنهجية التاريخية القديمة أو منهجية الاستشراق الكلاسيكي..».[12]

ومن أهم الانتباهات التي أبرزها أركون، إزاء الذهنية الاستشراقية الكلاسيكية، وربما حتى الحديثة، كونها تعاني انغلاقًا صلبًا، «..داخل المثال الغربي المنصب وكأنّه مصدر للكونية المطلقة...»[13] ما جعل هذه الثقافة تعاني أزمة شوفينية، وتمركزًا حول الذات، قادها حضاريًّا إلى التضخم الزائد، ما منعها من إدارك خصوصيات الآخرين وتنوع تجاربهم، وهذه بلوى كل الثقافات الانغلاقية، ويلوح إلى أنّها لا تقتصر على الغرب فقط، وإن كانت ظاهرة عنده، في ميادين العلوم الإنسانية المتعددة، ومنها الاستشراق.

كذا إمعان الدرس الاستشراقي في تقديم الإسلام في منظر سكوني سلبي متخلف، بدعوى لا علميته، وكونه عصيًّا على الحضارة، فتكرست نظرة سلبية عند الغربيين عنه، يصعب تجاوزها وتخطيها، خاصة وأنّها رفدت بدعامات النجاحات العلمية والتطورات الصناعية، التي انعكست على نمط التقييم الثقافي للآخر، خاصة الإسلامي منه، نظرًا لتجربة الصدام التي ترجع إلى سني الحروب الصليبية الأولى، وتعميم الإسلام لأرضه، على حساب الاستعمار الروماني القديم.

انخراط الطرائق العلمية الجديدة، منهجيةً للاستشراق، في بعض الاستنتاجات المتكلسة، من قبيل أنّ الشرقيين حالمون، ولن يتغير حالهم مهما طلت الأزمان، ومحكوم عليهم تاريخيًّا بالتخلف، فالشرق شرق، والغرب غرب.

التعمد السافر لجانب من الاستشراق إغفال الجانب المشرق من التراث الإسلامي، وإبراز النواحي غير الإنسانية منه، بعد انفجار التيارات الأصولية، ورفعها لشعارات جذرية وحدية، ما أعطى مبررًا للنظرة العنصرية الموافقة للكونيالية، بدعوى أنّ الإسلام كله هكذا.

---

11 المصدر السابق، ص 267 وما بعدها.

12 محمد أركون، نحو تحرير للعقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 83

13 محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط 01، 2011، ص 60

إصرار الدرس الاستشراقي، حتى في واجهته الأكاديمية، على تصوير المسلم/العربي، متخلفًا بطبيعته، وأنّه ضد التطور التاريخي، ومبتلى أبدًا بالانغلاق، وهو ضد قيم التنوير والحداثة، وفي هذا ما يعتبره أركون تعميمًا مخلاً، لأنّ أبسط مقارنة مع الوضع التاريخي السابق للحضارة الإسلامية يرى مبلغ الحيوية الحضارية التي كانت موجودة. «لا ينبغي أن ننظر إلى الإسلام بوصفه حالة ثبوتية جمودية من الأزل إلى الأبد. هذا منظور خاطئ وغير علمي، ومن المؤسف أن يسقط فيه علماء وباحثون وجامعيون وأكاديميون. هنا تكمن مشكلتي مع الكثيرين من مفكري الغرب»[14] ولا تزال هي عينها الإشكالية التي تمنع الدارس الغربي من التمييز بين الوضع التاريخي للمسلمين، أو لبعضهم، وبين القيم التي يمكن أن يحملها الإسلام.

ممّا كرسه الدرس الاستشراقي في الغرب، التغييب المتعمد للدراسات التي يمكنها أن تدفع بالعقل الإسلامي إلى التجديد والاندفاعة المستأنفة في التاريخ، باعتبار إهمالهم لمقاربات علمية فيما يتصل بالعقل التشريعي وأزماته، مساهمة في حلها. والعجيب أنّ هذه الظاهرة متكررة في كل أقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية، حال تتعمد عدم توظيف المنجزات المنهجية وفتوح المعرفة في تخفيف وطأة الأزمة الثقافية المتصلة بالعقل الإسلامي ومنجزاته.

من الطرق التي يتعمدونها التجاهل والإغماط من شأن الثقافة الإسلامية، بعدم ذكرها تمامًا لا سلبًا ولا إيجابًا، فمثلاً «...مارسيل غوشيه صاحب النظرية التي تقول بأنّ المسيحية هي الدين الوحيد الذي يقبل بالعلمانية، بالخروج من التدين التقليدي وبالتالي يتيح التطور، ولكنّه لا يقول شيئًا عن الإسلام. بل وحتى فلاسفة كبار كبول ريكور وإيمانويل ليفيناس اللذين طالما تحدثا عن التراث اليهودي-المسيحي وحللاه بعمق من كافة النواحي لا يقولان كلمة واحدة عن الإسلام...وأنا أتساءل: لماذا كل هذا النبذ للإسلام؟ لماذا لا تطبق عليه المناهج التحديثية الرائدة نفسها التي طبقت على الدينين الآخرين؟ أليس الإسلام دينًا كبيرًا وتراثًا تاريخيًّا طويلاً وعريضًا؟»[15] وضمنًا يقر أركون؛ أنّ هؤلاء الفلاسفة لا يبتعدون ثقافيًّا عن تلك النزعات الإلغائية التي تتعاطى مع الآخر، خاصة الإسلامي، بدافع التعالي التاريخي، وأنّهم في يوم ما قد سيطروا على هذا الفضاء المترامي الأطراف، أو ربما لأنّه دين عصي على التحديث من حيث ما هو، وهنا نسأل ألضعف في المناهج، أم لقوة فيه؟ أم لرغبة تجاهل ليس إلا؟ فما انطبق على الدينين الآخرين يمكنه بكيفية ما أن يحرز فتوحًا شبيهة في الإسلام.

يختار أركون واحدًا من نماذج الاستشراق لنقد مقاربته، في الكتاب المهم الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، وهو البروفيسور غوستاف فون غرونباوم، منتهيًا إلى أنّ «المنهجية التضادية للمؤلف والتي تقيم المعارضة باستمرار بين خصوبة الموقف الغربي (وهي شيء لا يمكن إنكاره) وبين الذاتوية الضيقة للموقف الإسلامي، أقول إنّ هذه المنهجية تبدو غير لبقة وخصوصًا أنّ المؤلف سوف يقرأ من قبل المسلمين أيضًا وليس فقط من قبل الغربيين. بل

14 المصدر السابق، ص 62

15 محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 63

أكثـر مـن ذلك فإنّ هذه المنهجية تبـدو عرضة للنقاش والأخذ والرد حتى من وجهـة النظر المنهجية..»[16] ويتكرر لدى هذا المستشرق الوازع الاختزالي، كما السابقين، في اختيار عينة الدرس، وانتقاء جانب منها، وتضخيمه والمضي به لمرحلة الاسـتنتاج والتحليل، في اسـتعجال يسـتبطن الموقـف أولاً، أنّ هذه حضارة عفى عليهـا الاعتبار الثقافي والحضاري المركب، «وبالتالي فالمسـألة مسـألة تفسير وليس فقط مسألة تسـجيل الملاحظة الباردة للوقائع الخام انطلاقًـا من معطيـات جزئية وعابرة. ولا شيء أكثر عرضية وعبورًا من تلك الشـهادات المكتوبة التي يعتمد عليها السيد فون غروبناوم في تحليله...إذ ليس من الممكن أن نحكم بشكل صحيح على الإسلام الحديث والهوية الثقافية للعالم العربي عن طريق الاعتماد فقط على الأدب الذي لا يقبل حتى أصحابه بدمجه في تراثهم إلا بعد عملية غربلة وانتقـاء.... ولا ريـب في أنّنا نجد فيها نفس الأحكام السـهلة والمسـبقة تجاه الحضارة الغربيـة ونفس التأكيدات الاختزالية عن عظمة الحضارة العربية».[17]

من الصعوبات التي يدعيها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية، وتوظيفها في العناية بالإسلام وتراثه، الاختصاص، أو تباعد المجالات، ولأنّ الإسـلام من فضاء تاريخي آخر فسـتفقد المنهجيات التحليلية قدرتها على الإيفاء بوعودها المعرفيـة، وهـذا انعكس عـلى عدم حصول «مناقشـات معمقة بين الطرفـين: أقصد بين الطرف المؤسـس للعلوم الاجتماعية بشـكل عام، وبين الطرف المختص بالدراسـات الإسـلامية (أي المسـتشرقين). والواقع أنّ المستشرقين يكتفون بالمعاينة والتفحص السريري إذا جاز التعبير لموضوع دراسـتهم، أكثر مما يساهمون في الجهد التنظيري انطلاقًـا من أمثلة وحالات تاريخية مختلفة عن تلك التي تغذي بشـكل عام ممارسـة العلـوم الاجتماعية بصفتها منتجات للمجتمعات الغربية وأدوات لها».[18]

من المفارقات التي وقعت فيها الدراسات والمقاربات الاستشراقية الغربية، كونها تعاني فقرًا ابستمولوجيًّا من جهة، ومن أخرى يطبقون الاسـتنتاجات الكسـولة والعجلى على الإسـلام، «...فهي تتحدث عن الإسلام بشكل ممل ومكرور عن نفس الشيء: أي عن الإسلام الأقنومي المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين. إنّها تتحدث عن الإسلام بالحرف الكبير (ISLAM) لا بالحرف الصغير (islam) لكي تقول بأنّه عامل فوق طبيعي أو خارق للطبيعة يؤثر على كل شيء ولا يتأثر بأي شيء...»[19]

نضيف مشـكلات أخرى وقع فيها دعاة الإسـلاميات الكلاسيكية، حال عولوا على المدونات الرسمية التي كتبها الفقهاء الرسـميون، وبذلك عملهم الأسـاسي نقل النصوص الكبرى إلى اللغات الأجنبية، وأهملوا لذاك كل التراثات غير الرسـمية، والمنافسـة، زيادة إلى غفلتهم غير المبررة عن المخلفات الشفاهية، وتداولها في الثقافات الهامشية كما

16 محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط02، 2000، ص 241

17 المصدر السابق، ص ص 242-243

18 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط04، 2011، ص 295

19 محمد أركون، الفكر الأصولي، مصدر سابق، ص 298

الحال عند البربر أو الأفارقة، وربما حتى الإسلام غير العربي، ولم يأبهوا للسيطرات المقيتة التي تعرض لها هؤلاء من قبل الصوت الواحد المنغرز في تربة المركز والوحدانية والسلطة الكلية الشمولية، وبذلك أغفلوا المحكي واليومي والدارج، بما هو مخالف –في تقديرهم–للرسمي العلمي، وهي عناية تمحورت على الغلاب، وليس على الموجود، فكم من نموذج للإسلام تغافلوا عنه فقط لأنّه غير طافح على السطح، وليس سائدًا، وبلوى أخرى وقعوا فيها، لما أهملوا الأنظمة السيميائية الأخرى غير اللغوية، والتي لها صلة ما بالدين، أساطير عامة وشعبية، أشعار منبوذة، فن العمارة، الموسيقى.. «إنّ هذه نتائج الإلغاءات (أو الإهمالات المذكورة قد ازدادت سوءً بسبب الوضع الهامشي للإسلاميات داخل إطار الثقافة الغربية ككل. ينبغي ألاّ نخلط بين النجاح الشخصي لمعلم ما والأثر الحاسم لعلم بأكمله. ذلك أنّه إذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية لم تؤد أبدًا أي إعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي، فإنّ ذلك راجع إلى أنّ معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤيا التاريخية والعرقية-المركزية. إنّ تطبيق المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية التي ظهرت أو تبلورت بعد سني الخمسينات على الإسلام، بقي في إطار المحاولات الخجولة والجزئية إن يكن هناك رفض مقصود.»[20]

ثالثا- من الاستشراق التقليدي إلى الإسلاميات التطبيقية، أو نحو منهجية مركبة:

استدراكات محمد أركون على الاستشراق التقليدي كثيرة، واكتفينا بأهمها، وهنا بالنظر لاعتبارات المشروع الكلية، اختار استبدال هذه المقاربة بأخرى، نعتها بالإسلاميات التطبيقية، وهي في عمومها «...المنهجية المتعددة الاختصاصات والعلوم هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله: أي البشر. إنّ هذه الطريقة النقدية الجذرية (أو الراديكالية) لتطبيقها هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية»[21] يظهر أنّه رغب تمامًا في الانعطاف إلى اعتماد شبكة من الأدوات لا يتيحها علم بعينه، بل تتدخل في تكريسها معطيات معرفية، أفقية في تخصصات عديدة، وعمودية بتراكمات التجارب داخل التخصص الواحد وإضافاته المنهجية والنظرية. وهنا ألح على «...مسألتين اثنتين تتمثلان بمفهومين أساسين هما: الزحزحة والتجاوز. بمعنى: ينبغي علينا أن نزحزح أولاً ثم نتجاوز ثانيًا كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي، أم جهة التراث الأوروبي-الغربي. فهذه الرواسب والتصورات الماضوية شائعة جدًّا لدى كلا الطرفين وتشكل أحكامًا مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح، أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقية كما وتمنعنا من رؤية الأمور بوضوح»[22] تبدو الاستراتيجية المعرفية لمحمد أركون تجاوزية، تقوم على عملين ضخمين، أحدهما يتجه نحو الماضي لتفكيكه، ومن ثمة تخطيه، في إطار زحزحة المكانة الابستمولوجية لبعض الابستميات

20 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء الاقومي والمركز الثقافي العربي، ط03، 1998، ص 53

21 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 298

22 محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب. رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط02، 2001، ص 09

التي التف حولها العمل النظري والثقافي للمسلمين، ومنه إلى الغرب والقيام بالعمليات عينها، وفي النهاية يمكن رأب صدع الفوات من الوجهة النظرية، بتوظيف الدرس المعرفي الغربي ونجاحاته، ومن الناحية التاريخية لما ينتهي أهل الضفتين إلى فهم الآخر وإسداء المعونة المتبادلة في غير تعال ولا انكفاء. وبذلك نلحظ أنّ الإسلاميات التطبيقية ملمحها ليس تقنيًّا إجرائيًّا في درس التراث الإسلامي، بل يتعدى إلى التأسيس لفضاء حضاري تشاركي. فعنوان العملية السابقة التفريق»...بين المعرفة التاريخية، والمعرفة التبجيلية التقليدية السائدة»[23] وحتى المعرفة الذامة المنقصة.

فمسعاه؛ الانخراط الإيجابي المثمر، في مقاربة التاريخ، وتوظيف العدة العلمية في تحقيق التجاوز المطلوب، ويتمتن ذلك ويتقوى حال يتم «...إخضاع الظاهرة الدينية كما الحداثة للتفحص النقدي، أعني التفحص النقدي لرهانات المعنى التي يزعمان امتلاكها وعلاقتها بإرادات الهيمنة التي تحول المعنى إلى نظام هيمنة وسيطرة...»[24] وتتضح آليات تفعيل الهيمنات بما هي مستعملة للحقيقة، لا معبرة عنها، فيستعيد الوعي التاريخي، قيمته التحليلية والتفسيرية، بما هو ترياق مضاد للشموليات اللاغية لأهمية هذه الجهة على حساب الأخرى، فالحداثة بفتوحها ومنجزاتها، والدين بقيمه ورمزياته وذخيرته الروحية المتينة، بذلك فقط يمكن خلق المداخل المنهجية المركبة المولدة للمعرفة والمعنى المفتوح.

يقول: «إنّ مشروعي الفكري في نقد العقل الإسلامي يمثل جزءًا لا يتجزأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقًّا والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخًا واحدًا فقط. فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد أو التفكيك، وإنّما المناخ الفكري الغربي أيضًا. إنّي أهدف إلى تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية هذا إن لم تكن التبجيلية أو النضالية-السياسية، والمتبعة من قبل كتابة التاريخ في كلتا الجهتين. إنّي أسلط أضواء المنهجية النقدية-التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية-الإسلامية كما في الجهة الأوروبية، المسيحية أولاً ثم العلمانية ثانيًا. فالنقد يشمل كل المسار التاريخي وليس جزءًا منه فقط.»[25] فتبرز أهمية مشروع الإسلاميات التطبيقية، في منزعه التفكيكي العام، بغرض تبين أشكال المرض التاريخي في الضفتين، بين حدية قد تقود إلى علمانوية مغرقة في التاريخانية الجذرية، رافضة لكل القيم المعنوية والروحية المرتبطة بشكل ما بالأديان، وحدية ماضوية أخرى تدفع باتجاه أصولوية كاسحة متعالية منكرة للتاريخي وشرطيته، تخلق أجواء الصدام والتشاحن الشديد، وبذلك تفوت الحضارات فرص اللقاء تاريخيًّا، وتنعكس تلك الحالة على المعنى ونظامه، والمعرفة ورهاناتها.

ونجده يقر بأنّ طريقته «بحاجة إلى توسيع منهجي ونظري لكي ندرس التراث الإسلامي والمجتمعات التي انتشر فيها بشكل صحيح. وبالإضافة إلى هذه التوسعة المنهجية والابستمولوجية، نحن مطالبون بتلبية المطالب

23 المصدر نفسه، ص 11

24 المصدر نفسه، ص 23

25 محمد أركون، قضايا في فهم العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط02، 2000، ص 30

الجديدة للمجتمعات المغاربية...ثم شيئًا فشيئًا مطالب المجتمعات الإسلامية...»[26] فنحن بذلك إزاء رهان مركب يتخطى المسعى الابستمولوجي، ليشمل العمل الثقافي المتعدي إلى شؤون الإنسان، المتصلة بالتنمية والنهوض الحضاري والتحديث بمتطلباته. ويكتمل المشروع النقدي حالما يهدف «إلى تعرية آليات الفكر والممارسة السياسية المتبعة في المغرب الكبير منذ الاستقلال. إنّي أهدف إلى الكشف عن التوجهات المعرفية الضمنية أو المطموسة واللامفكر فيها للفكر والسياسة اللذين سادا بعد الاستقلال»[27] فالتحرير المراهن عليه يتشكل من عمليات مترامية تتمرحل عبر أطوار تفكيكية، وتحليلية، ثم تركيبية في النهاية، تسبر تفاعلات المركز والهامش، في علاقة المهيمن على المهيمن عليه، ومنها إلى الدول الصغيرة، فالمجتمعات المتنوعة. فالإسلاميات التطبيقية بذلك، تتعدى فهم الذهنية بغية السيطرة عليها، بنزعة براغماتية، بل تعمل على تفهمها بقصد تحريرها وتمتينها في قناعاتها وخياراتها التاريخية والحضارية.

إضافة إلى أنّ المنظور النقدي للعقل الاستطلاعي المنبثق في العصور الحديثة، يعنى بالحاضر الضاغط بهمومه، فإنّه يتجه للتراث باعتماد عمليات تأمل وتحليل ودرس عميقة جدًا، «...نحن نعتقد أنّ التفكير (بالمعنى الجذري والحقيقي للكلمة) بتراث الإسلام اليوم يعني استعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي العربي الإسلامي المجيد. لقد حاول هؤلاء المفكرون أن يجعلوا ظاهرة الوحي مفهومة عقلانيًّا، وليست مفروضة اعتقاديًّا وتسليمًا. وفي الإسلام نجد أنّ أكثر المواقع تقدمًا فيما يخص هذه الناحية تتمثل بموقف المعتزلة الذين فكروا فعلاً بالمكانة الأنطولوجية المعرفية لكلام الله»[28] بوصفه المصدر الأول للحقيقة الإسلامية المراعية لظروف التاريخ، لا المتجاوزة له، وما ألح على المعتزلة-وربما على أركون فيما بعد- الظروف الواقعية التي تجعل من القول بمشروطية المعنى القرآني واتصاله بحياة الناس المتبدلة، من أهم المنطلقات التي تدخل العقل الإسلامي، إلى مضمار العلمية والشروع في الحركة التاريخية الحقيقية. «...ولهذا السبب بالذات أقول إنّه ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع»[29] هل تعني هذه العودة أنّ أركون؛ ماضوي النزعة؟ الرجل يقول بالقطيعة الإيجابية، وهذه سمة مشروعه، البحث عن ذرى التراث وتوظيفها في إطار السقف المعرفي لعصرنا، والإفادة منها، بما هي وسيط متوتر وخلاق بين الماضي وإمكانية انخراطه في الحاضر.

تعتمد المهام المناطة بالعقل الحديث، على وسائل كثيرة، منها إعادة كتابة التاريخ، والقيام بغربلة شديدة وحريصة، للفرز بين ما يرويه الرسميون، وما عيش بوصفه الحقيقي والواقعي، ولا يتأتى إلا باستدعاء المهمشين

26 محمد أركون، المصدر السابق، ص 35

27 المصدر نفسه، ص 37

28 محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء العربي، دار النهضة العربية، ط01، 2007، ص ص 173-174

29 المصدر نفسه، ص 174

والمغبونين والمرفوضين، فيتيحون منظرًا آخر للوقائع، وتصويرًا مختلفًا للعالم، فيفصح عن غنى وثروة ثقافية غير عادية، فيقدر بذلك على إعادة «تركيب المناخ العقلي، أو الصورة العقلية الحقيقية لكل فترة من فترات التاريخ العربي-الإسلامي وذلك عن طريق تخصيص مكان، وحتى لو كان ضيقًا على سبيل الذكرى، لكل ما حذفه الفكر الرسمي الظافر، وجعله في دائرة المستحيل التفكير فيه»[30] ويمثل أركون لوقائع كثيرة أظهرتها تجربة خلق القرآن ومحن العلماء المعتزلة إزاءها بعد الانقلاب السني الأشعري عليها في الفترة العباسية.

فمحور الإسلاميات التطبيقية، أو المقاربة المنهجية العملية للواقع العربي/الإسلامي، هو التفكير، بما «..تمثل عملية التفكير والتأمل (بالمعنى الجذري والنقدي للكلمة) بالتراث الإسلامي اليوم عملاً عاجلاً وضروريًّا من الناحية العقلية والفلسفية، ولكنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية. ذلك أنّنا لكي نقوم بذلك مضطرون لتعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورًا ومعاشًا طيلة قرون وقرون بمثابة أنّه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي. هذه هي المشكلة العويصة. أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك (transgresser) المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم. وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (l'impensable)...»[31] نلاحظ أنّ العملية السابقة؛ مركبة جدًا، وجذرية تمامًا، بحيث لا تكتفي بالوقوف عند أعتاب التناول الجزئي لقطاع من التراث، بما هو مضمون لمعرفة معينة، أو ميدان لعلم متخصص، بل تغلغل في أعماق المُشَكِّلات التأسيسية والمقلات التي عرفت الذات الإسلامية بالعالم في مثويات المعرفة وممارسات الشريعة والفقه في الحياة. «وللقيام بذلك، لا يمكننا الانطلاق من تحديد تيولوجي أو الاستناد عليه لأنّ الفكر الإسلامي كما رأينا قد غلّب سريعًا جدًّا أطر المحاكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد والتأمل المهتم كليًا بتعميق الإيمان. من الضروري أن نخلق هنا شروط إمكانية وجود تيولوجيا جديدة للتراث. وعندئذ نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع».[32]

فهذا اللاهوت الجديد المقترح من أركون، سيكون بديلاً عن اللاهوت القديم، بتحويل السجال من الدفاع إلى التأسيس بالنسبة إلى خطاب الحقيقة، وفرزه عن الهيمنات التي مورست ولا تزال باسم الرأسمال المركزي للثقافة الإسلامية، أي الوحي، القرآني والحديثي، من جهة السعي إلى «...تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السيميائية الدلالية. سوف نفتتح بعدئذ الإضبارة التاريخية والسوسيولوجية (الاجتماعية) ولكن ضمن منظور أكثر اتساعًا يخص انثربولوجيا التراث والحداثة. وعلى قاعدة المعلومات المتجمعة لدينا، يصبح من المشروع أن نتساءل عن

30 المصدر السابق، ص 175

31 محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط02، 1996، ص ص 30-31

32 المصدر السابق، ص 31

المكانة الجديدة للموقف التيولوجي (اللاهوتي)»[33] إنّه مسعى حثيث لاجتثاث الأرضية القديمة التي قام عليها تأويل العالـم وبناء المعرفة، ونجدنا أمام مشروعية جديدة، غرضها الأخير تحقيق الانعتاق التاريخي المبتغى، لن تحصل إلاّ بمصادرة منهجية وعميقة للأدوات القديمة وخلفيتها الابستمولوجية المؤسسة، وإقحامها ضمن خارطة معرفية جديـدة، مبناها ومعناها، من الناحية الابسـتمولوجية حديـث تمامًا، وهذا الذي أقررناه مـن البداية؛ إنّه مشروع دعواه المركزية الإفادة من الأدوات الحديثة. ولن يكون من مآل لهذا الطرح، سوى الدخول في نطاق «تحرير الفكر الإسـلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسـه باستمرار. كما أنّه من الضروري أن يتحرر من دائرة التراثات-الإكراهية من أجل تأسـيس تراث قادر على الحفـاظ على الخصوبة المتضمنة في التحديد التالي: ينقل لنا التراث أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشـكل المنطقي. إنّه يجسـد حياة كاملة تشـمل الفكر والعواطف والعقائد والمطامح والممارسـات والأعمال... ويمكن للطاقة الفردية والجماعية من معينة دون أن تسـتنفده. ولذا فإنه يتضمن التواصل الروحي للنفوس التي تحس وتفكر وتريد في ظل وحدة المثال الوطني أو الديني نفسه. وهو لهذا السـبب أيضًا شرط من شروط التقدم ضمن مقياس أنّه يتيح لبعض سـبائك الحقيقة... المرور من المجهول المعـاش إلى حالة المعروف الصحيح»[34] فيمكـن في النهاية من تثمين المنجزات الماضية، بالوصل معها، جزئيًّا، وهنا يظهـر أركون من دعاة القطيعة الابسـتمولوجية النسـبية والإيجابية، بما أنّ التراث يمثـل شرط الوحدة والتلاقي والتلاحم، وضمانة البقاء في التاريخ، لأنّه يتضمن القيم الموجهة التي شكلت للجماعة التاريخية وجودها ولحظتها التدشـينية التأسيسـية، لذا من غير المعقول الجب معه تمامًا، فهو في العمق «...يسبق كل توليفة تكوينية ويستمر في البقاء بعد كل تحليل نقدي اسـتدلالي أو فكري عميـق»[35] ففاعلية التراث تماثل التأثرات الأنطولوجية للكائنات، فهـي منـه، وبه، وفيه، يمكنها مراجعتـه ونقده، بل وزحزحة المكانات داخله وبعـده، إلا أنّ الانفصال المطلق عنه مستحيل وغير ممكن.

من الدواعي الموجبة لتبني الإسلاميات التطبيقية، وتجاوز التراث الكلاسيكي للإسلاميات التقليدية، ما يلي:

تمكن الإسلام-وإن على المستوى العام-من استعادة زمام الحضور الفاعل، والتأثير في الوقائع والأحداث العالمية والمحلية بكيفية ما، ما يجعله ظاهرة من اللازم مقاربتها ودراستها.

الانتقالات الحاصلة من شروط الابسـتيمية التقليدية القديمة، والشروع في الدخول إلى محاولة ممكنة لتبني ما يسـمح بتخطي الطريقة القديمة في بناء المعرفة وتشـكيلها، ومع أنّ الفكر الإسلامي في عمومه لا يزال واقعًا تحت تأثـير المنوال القديم، فهناك محاولات تسـعى إلى بلوغ التحرر النهائي من سـيطرة الشـكل القديم والانفتاح على الجديد.

33 المصدر نفسه، ص 31

34 المصدر السابق، ص 31

35 المصدر نفسه، ص 32

لـم يعـد التعبير عن الظواهر مقصـورًا على المعارف التي تنتجها الأديان، سـواء على نفسـها، أو على الميادين الأخـرى، فبعد فتوح العلم والفلسـفة، أضحت الإجابات التي يشـكلها الفكر الدينـي متخلفة ومتخطاة، فهنا نجد الإسلاميات التطبيقية تقر بدراسة الإسلام مثلاً ضمن منظورين متساندين: «كفعالية علمية للفكر الإسلامي، ذلك أنّها تريد أن تسـتبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسـلام من الأديان الأخرى، الموقف المقـارن. كفعاليـة علمية متضامنة مع الفكر المعـاصر كله»[36] تضامن منبثق عن حاجـة تاريخية، من زاوية الهم المعرفي والقصد إلى تحليل مضامينه وفق المسـلكية الجديدة التي انبثقت في العصور الحديثة، وأيضا لإمكانية منح الثقافة العالمية مادة معنوية وقيمية يزخر بها الإسلام، وهذا ما يؤهل الإسلاميات التطبيقية إلى تأدية دور التجسير التاريخي والحضاري بين ضفتي العالم القديم.

فالإسـتراتيجية المركزيـة «... للإسـلاميات التطبيقية تدرس الإسـلام ضمن منظور المسـاهمة العامة لإنجاز الانثربولوجيا الدينية. كنت قد انخرطت، ضمن هذا الإطار المزدوج، منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن. إنّ الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى، ما أريده فعلاً، هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا فإنّنا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذ نشتغل موضوعًا مركزيًّا كهذا، خاصًا بالفكر الإسلامي، فإنّنا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشـكل عام.»[37] وكأنّي بالعمل الأركوني يتم عـبر مراحل منهجية، تبدأ بدرس المنجز المعرفي الحديث والمعـاصر، ثـم توظيفه في مقاربة النص الديني الموحـى به، ومنه إلى الثقافة المنبثقة عـلى ضفافه، ثم الرجوع إلى الأدوات والمنهجيـات الأولى ونقدها أو الدفع بمضامينها إلى مسـتويات أخرى لـم تكن بادية فيها من الأول، وبذلك يسـتفيد الفكـر الديني من كل هذه العمليات المركبة، ويتطور وينخرط في مضمـار الإجابة الممكنة والكفأة للوعي البشري كله، فيسترجع مكانته الابستمولوجية ومن ثمة الحضارية.

الرهان السـابق من الصعـب بلوغه، إن لم تتمثل منهجيـة مركبة ومتعددة العناية، ومفتوحة على اسـتجلاب كافـة النجاحـات المحققة عمليًّا في ميادينهـا ومجالاتها، «إنّ الإسـلاميات التطبيقية هي ممارسـة علمية متعددة الاختصاصـات. وهـذا ناتج عن اهتماماتهـا المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مـع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها... وهذا يعني أنّه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصًا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها»[38] وما دام موضع الدرس هو الإسلام، من الضروري أن يحيط العالم بالشروط التاريخية لنشـأته، والتشـابكات السوسيوبسـيكوثقافية التي أدت إلى تكونه وتطوره،

36 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56

37 المصدر السابق، ص 56

38 المصدر نفسه، ص 57

ومـن ثم فالإحاطـة بالمعطيات التاريخيـة، الأدبية، الثقافية، السياسـية، الاقتصادية، وما إلى ذلـك، كلها تدخل في العدة المنهجية والنظرية التي على عالم الإسـلاميات أن يحيط بها، وعندها يمكنه أن يقول رأيًا أو موقفًا في شـأن موضوعاته.

إنّ المهمة المركزية والعمل الأساسي الذي تنتدب الإسلاميات التطبيقية نفسها له، وبتجاوز الأطروحات التقليدية للإسـلاميات الكلاسـيكية، هو «...خلق الظروف الملائمة لممارسـة فكر إسـلامي محرر من المحرمات (tabous)، والميثولوجيا البالية، ومحرر من الأيديولوجيات الناشـئة حديثًا، فإنّنا سـوف ننطلق من المشـاكل الحاضرة، ومن الأسـلوب الذي عولجت به هذه المشـاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسـائل علمية، ووسـائل، واختيـارات مرحلية، وأهداف نهائية، همـا: القطب الذي يدعوه العرب بالـتراث والـذي ما انفك الوعي العربي الإسـلامي عن الحنين إليه (أو ادعائه) حتى اليـوم، والمدعو أحيانا بالعصر التأسـيسي (الزمن المليء بالوحي-زمن السـلف-النماذج) ثم قطب الحداثة»[39] وإذا تمكن الدارس من خلق التفاعل الخلاق المبدع في التداول بين الموضوعين، وخلق التواصلات المثمرة منهجيًّا وحضاريًّا بينهما، حالها يمكن القول بأنّ مشروع الإسلاميات التطبيقية قد تمكن من فتوح مهمة إزاء الدرس التراثي بإدخال المدونة المنهجية الحداثية إليه، وعندها نستطيع التقييم المتوازن لكل نتائجها وثمارها. فينكشف اللامفكر فيه، والمنسي والمقصي، والمخفي والمؤجل، وما إليها من مثويات التراث، وحقول لم تسـلك بعد، وهنا تذكر الإسـلاميات التطبيقية، أختها الكلاسـيكية، بأنّها معنية بالقيام بعمل نقدي إيجابي فعال، يفضي إلى أنّه «...لم يعد ممكنًا تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية (substantialiste) وذاتية (essentialiste) وذهنية (mentaliste) وثقافية وتاريخية ومادية وبنيوية...إنّه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسـلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسـلاميات الكلاسيكية، بدورها، وبشكل تضامنـي، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسـلامية من جهة، ومخاطر ممارسـة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى»[40]

تتأكد الجدوى المعرفية للإسلاميات التطبيقية، زيادة إلى رهاناتها السالفة، في كونها ليست مجرد عملية إجرائية جزئية، كمشرط الجراح، في شرط التراث ودرسه في ناحية منه، ذهولاً عن العملية التاريخية الكلية والجذرية، التي تبغي خلق فضاء إسـلامي، ومنه إنساني، تتحق فيه الاندماجات العامة والخاصة، ويستعيد الوعي ألقه، ومقدرته عـلى خلق الثقافـة الفعالة، المعطية لمقدرة ابسـتمولوجية اسـتثنائية، وهنا لا «تعني القطيعـة المعرفية الانفصال النهائـي عن المـاضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجـه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأسـاليب؛ بـل إنّ القطيعـة نتيجة حتمية للتطور التاريخـي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة، وإمـا لأنّ البنيات الاجتماعية وأطـر الإنتاج والسـلطة والمعرفة انحلت وتفككت، وإمّـا لأنّها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد واكتسـبت

39 المصدر السابق، ص 58

40 المصدر السابق، ص 61

وسائل مالية وعلمية أغزر وأصلح...قطيعة تحدث..عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع...»[41] بل ودخوله في جدل تأليف الواقع وإنشائه، بدعم من ابستيمياته الجديدة، والشروع في خلق المجال الحيوي لحياة الأفكار وبقائها واستمراريتها، وحمايتها من لحظات الضعف والوهن، لما لديه من مقدرة نقدية تجاوزية متجددة ومجددة.

لا يقف المسعى النقدي للإسلاميات التطبيقية، وإطارها النظري التأسيسي؛ نقد العقل الإسلامي، عند حدود الإسلام، وإنّما «نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الانثربولوجي-التاريخي: مجتمعات أم الكتاب والكتاب؛ ثم إلى نقد العقل الديني حتى يحل الإسلام وتحل الأديان المنزلة محلها الحقيقي في ميدان التعرف الانثربولوجي على الأديان العالمية منها والمحلية الموسومة بالوثنية منذ أن انتصر العقل اللاهوتي المعتمد على سلطة الإمبراطورية...ويزداد المشروع اتساعًا بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البورجوازية والرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني..»[42]

يعلن أركون؛ أنّ مشروعه في الإسلاميات التطبيقية، هو تدشين لعهد دراسي جديد، يريد أن يحقق للثقافة الإسلامية عودة الألق الفكري والمنهجي، ويدفع بالوعي الإسلامي من جديد، ليضع بصمته الفلسفية بين فلسفات العالم المتاحة، ولا يضره أن يستفيد من الدرس الحداثي وما بعده، بل يجب عليه ذلك، خاصة بمراعاة ما يسميه «بالمنهجية التعددية لا الأحادية الجانب. لا أطبق منهجية واحدة على التراث الإسلامي، بل عدة منهجيات كالمنهجية الألسنية، والمنهجية التاريخية، والمنهجية الاجتماعية، والمنهجية الأنثربولوجية، وأخيرا التقييم الفلسفي العام أو الخلاصة النهائية. وهذا يعني أنّني من أتباع الابستمولوجيا التعددية التاريخية: أقصد فلسفة المعرفة التعددية التاريخية، وبالتالي، لا يمكن حصري في مدرسة واحدة أو مذهب فكري واحد أو موقف واحد للعقل أو تيار واحد. بالطبع ولا يمكن حصري في حزب سياسي واحد، أو زاوية محددة، أو طريقة صوفية معينة، أو مذهب لاهوتي واحد، أو أرثوذوكسية دينية ما»[43]

وهذا ما دفع بنا في مؤسسة مؤمنون بلا حدود إلى تبني إنجاز مشروع حول الإسلاميات التطبيقية، ونقد العقل الإسلامي، وعرضه وتقييمه، وجاءت مجموعة من الدراسات بقصد التعريف به، وتقريب بعض مؤلفاته للقارئ العربي، ليستعيد الصلة بهذا المفكر وبإنجازاته المهمة، حتى لا ننسى، ولا نذهل عن الأهمية الابستمولوجية للتراكم المعرفي وقيمته وأهميته، في إنجاز القطيعة الإيجابية التي دعا إليها محمد أركون رحمه الله، وأيضا لنفيد من أدواته في مقاربة الأزمة الحضارية والفكرية للواقع العربي الإسلامي، وهي أزمة تزداد حدة وعمقًا، كلما فوتنا على أنفسنا فرصة العمل الفكري الجاد والرصين.

41 محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، بيروت: ط03، 2006، ص 07 من مقدمة الكاتب.

42 المصدر السابق، ص 17

43 محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط01، 2011، ص 393

الإسلاميات التطبيقية

الإسلامية التطبيقية عند أركون:
من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي

د. الياميـن بن تومي
أستاذ النظرية وتحليل الخطاب
جامعة سطيف 2

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

ذلـك أنّ معضلـة أي خطاب حين ينـصرف من مجال كونه اعتقادًا إلى كونه ممارسـة/ تمثـلاً يصبح محمَّلاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية، لأنّ الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية الناظمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي.

و بالتالي تنتقل قوة الدلالة من الكتاب إلى الشـخص، من وحدة الانسـجام الكلية الفاعلة في شرط العصمة إلى كونـه فعـلاً آيلاً للعصمة من خلال فهم الدين. لأنّ الشـخص الديني هو الحامل للخطـاب القائم به؛ الفاعل فيه/ الممثل له.

والتمثيل هنا؛ هو فعل سـيميائي ينقل التجربة الدينية لتسـتكمل عناصر المشـهد للمؤمن القيومي الشهودي المستكمل للحركة الدينية التي تنجر عن تقديس الشخص الديني باعتباره هو ناقل الخطاب فيترتب عن هذا الفعل عزل النص لصالح الشـخص من خلال المشروعية الدينية التي يكتسـبها الشـخص في الجماعة. ومن ثمة يتضافر التوظيف الاديولوجي للشخص الديني مع المنظومة الثقافية القائمة على قالب نمطي للمفهوم الديني القائم في أس الثقافات الشـفاهية، المجدة للنظام البلاغي الرمزي يقول أركون: «من المهم والضروري أن نذكر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع وذلك لكي نطرح بشـكل أفضل مسـألة 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]

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

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 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 يوميًا. لكن الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: -1 المنسي،المتنكر،-3 واللامفكر فيه ضمن ماضيهم

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

الخاص. يبقي هذا التساؤل الثلاثي الأبعاد ملحًا وحاضرًا الآن أكثر من أي وقت مضى، لأن 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 حديثا فإنّنا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات السلامية»[8]

---

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

8 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58

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 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]

9 المرجع نفسه، ص 59

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

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

و لكـن أركـون يتجـاوز هذا الاقتراح المنهجـي لصالح تجاوز الدعاوى الاسـتشراقية التي دافعـت عن بنيتها الكولونياليـة إلى إعادة تمثـل مقترحاتهم ضمن معادلة جديدة تقفز فوق الطرح الجغرافي للمجتمعات الإسـلامية والمقابلات السـطحية بين المفكرين والعلماء التي طرحتها الإسـلاميات الكلاسـيكية وإنّما ينبغي: «تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الإنتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي».[12]

وهنـا نلاحظ أنّ الإسـلاميات الكلاسـيكية تصبح متضامنة مع الإسـلاميات التطبيقية بـشرط واحد: «هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابسـتمولوجي شـديد. إنه لم يعد ممكنا تقديم الإسـلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخانية وبنيوية.. إنّه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تحملت الإسـلاميات الكلاسـيكية بدورها وبشـكل تضامني كل الصعويـات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى».[13]

ولقد اسـتفاد 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 المناهـج الجديدة التي اسـتعان بهـا محمد أركون أعانته على فهم بعض القضايا التي التبسـت في تاريخنا الثقـافي مـن خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشـكلت آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد، وقد ارتكز محمد أركون على مقولات دفعت خطابه للانتشار أهمها:

مبدأ عقلنة الخطاب الديني.

مبدأ أرخنة الخطاب الديني.

مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

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

12 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61

13 المرجع نفسه، ص 61

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،

وحــاول مــن خلال عصر التدوين أن يتجاوز العقل البياني المهيمن على نســق الثقافة ليدرس العقول المقصاة من تاريخ الفعل الثقافي، وبين العقل المســتقيل وقيمته الدنيوية المشــكلة لرؤية حول الكون والإنســان 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 المســاءلة 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 ونمــوه وتطــوره، لكــن لا يوجد حتى الآن في تحليــل تفكيكي أو نقد ابســتيمولوجي لمبادئه وآلياتــه وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير»[14]

لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر لأنّه أكثر تعبيرًا عن كيفيات اشــتغال هذا العقل. بل على الاهتمام بالشــخصيَّات 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 الممارســة. ولذلك فإنّ المقولة الأساســية إنّما هي: «الحدثية أي ضبط الحدثية في تفردها وتميزها 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.

«كيــف يمكن تحديد هــذا العقل؟ أين يمكن القبــض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معــين يكون موجودًا فيه يشــكله ومضمونــه وآليته الجاهــزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضــل حائلة روحية على غيرها أو مدرســة على غيرها أو علمًــا محــددًا دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراســته المفهوم النظري والعملي للعقل الإســلامي 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]

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

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

16 أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66

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

وعليه وحسـب أركون فإنّ البحث عن العقل الإسـلامي إنّما يتم انطلاقاً مما أسـماه «أسـس السيادة العليا في الإسلام» ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقًا من حدث خطابي مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي أو شـكل مركز الدائرة فيه وهو الشـافعي 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]

فهذا الأورغانون الذي ضبطه الشـافعي في كتابه هو الدّال عـلى تراتبية المفهوم لدلالة العقل عند أركون، فهذا العقـل اكتسـب صفة الديمومة في التاريخ من جـرّاء الآليات المغلقة التي تقوقع عليها عمـوم المجتمع الفقهي هذا العقل اليوتوبي: «شغال وفعال ماضياً وحاضرًا في كل مجتمعات الكتاب».[19]

إنّه نوع من الاسـتدعاء 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 والاسـتنباطية للربـط بين الأحكام الشرعيـة والأصول التي تتفرع عنهـا، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويسـتقيم استنادًا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها».[20]

انطلاقا من مقولة الشـافعي التي تقول «ما لا أصل له فمعدوم» يحاول أركون أن يفك الخطاب الإسـلامي/ الكامن في العقل الإسلامي على مستويين.

ـ مستوى نموذج السيادة العليا في الإسلام.

ـ مستوى الشخصي الديني.

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

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

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

يرى أركون أنّ الشـافعي: ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسـوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيمنة اسـتراتيجية لإلقاء التاريخي بمعنى أنّ ذلك القانون الذي سيشكل عقلاً يعود إليه المجتمع الفقهي إنّما أوقف الزمان في اتجاه واحد وسـلبت الزمنية من تحت الأمم اللاحقة لارتكاسـها 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:

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 أسـاس سلطة النصـوص وأصبحـت مهمة العقل محصـورة في توليد النصوص، فـإذا كان القرآن هو النـص الأول والمركزي في الثقافة ـ لأنّه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص السنة الذي تم تحويله ـ بفضل الشافعي كما الإشـارة ـ من نصٍّ شـارع 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 وسـلم: «ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السـيادة 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 تأسسـت 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 العقـل بنيـة مهملة قابعة في اللامفكر لأنّها نظـام صارم «يرتكز على ثنائية ضدية عادة هـي نظام من الإيمان أو

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

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]

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[25]* في العقل التاريخي لذلك اصطدمت بالبنية الثقافية للأنوار فأصبح إيديولوجيا الصراع مبنية من ذلك النظام العقلي[26]*والذي حيّن كبنية جديدة نتيجة البناء الأنثربولوجي والتربوي لهذا العقل أثناء أحداث 11 سبتمبر 2001[27]

أصبح العقل يعيش أزمنة حقيقية على مستوى التبني الكلاسيكي وحتى على مستوى المثلين 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

24 المرجع نفسه، ص ص 5-6

25*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 610632- 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.

26* 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

27 Mouhammed Arkoun: humanisme islam; combat et Proposition édition borzaker; ALEGER. 2007. page 48

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» الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الايبستيمي ممثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره..»[28]، 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».[29]

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».[30]

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

28 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، ط1، 2000، ص 111

29 محمد أركون، الإسلام والحداثة، ص 208

30 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2000، ص ص 21-22

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[31] 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»».[32]

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».[33]

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 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».[34]

31 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1998، ص 21

32 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ص 121-122

33 المرجع السابق، ص 129

34 أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مصب العولمة، دار الفلسفة، لبنان، ط2، 2004، ص 21

لذلــك فالمتأمــل لمشروعــي الجابري وأركون ســيجد مفهوم العقــل في تصورهما خارج وعينــا، نتيجة الفكرة المفهوميــة التــي احتكم إليها المفكران حيث اعــترض الجابري على مفهمة العقل العربي، وحكــم 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 شــكلاً في العالم الحديث وجوهرًا خارجه، نحتاج إلى محاولة جبر الكســور التي عوقت مسار الإبداع في الثقافة العربية الإسلامية.

الإسلاميات التطبيقية

"الفهم المتداول والإسلاميات التطبيقيّة في تفكير محمد أركون"

الشيخ أحمد أبالمعالي ولد سالم فال

توطئة

عمل محمد أركون على بسط تصوره الإسلاميات التطبيقيّة بصفتها الآليّة الأكثر قدرة على بلوغ التجربة الحياتيّة للمسلمين إلاّ أنّ الإسلاميات التطبيقيّة من أجل أن تنجح في المهمة المحددة لها يجب عليها أن تستوعب الثغرات التي تمنع الإسلاميات الكلاسيكيّة بما هي آليّة الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة عن بلوغ المضمون الموضوعيّ للفكر الإسلاميّ وفي الوقت نفسه تمنعه عن فهم التأويلات الذاتيّة للمسلمين.

انطلاقاً من ذلك سنعمل على متابعة نقد محمد أركون للفكر الإسلاميّ من جانب الآليات، وبعد ذلك سنقوم ببسط تصوره للإسلاميات التطبيقيّة والمهام التي ينبغي عليها الاضطلاع بها، وفي الأخير سننتهي بخلاصة عامّة.

الدراسات الإسلاميّة الكلاسيكيّة: المآزق ووجوه الإهمال

يقوم الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة على فصل النص الديني عن السياق الحياتيّ الذي ساهم في تشكيله، وبالتالي يقطع هذا الفهم الطريق على الطابع التاريخيّ والإنسانيّ الذي يشرط ذلك النص. يُرجع محمد أركون السبب في ذلك إلى المنظور الذي اتبعه الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة، ويتمثل هذا المنظور في التركيز من زاوية غربية على النصوص التي أنتجها الفقهاء المتطلّبة من المؤمنين[1]. سيكون ثَمن ذلك هو عزل النص الدينيّ عن روابطه الحيّة التي تتجذّر في صلب الحياة اليوميّة للمسلمين. يستند الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة إلى افتراض مفاده أنّ الأفكار، كيفما اتفق، لها هيكل ثابت ومتماسك، وتشتمل هي على دلالات ومعانٍ لا تخضع للصيرورة والتحوّل: فوق تاريخيّة، بمعنى أنّ الأفكار تظهر، حسب الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة، ككيانات عقليّة معزولة عن السياق اللغويّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ.[2]

1 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ص 52

2 المرجع نفسه، ص 11

أدّى هذا الافتراض، في تقدير محمد أركون، إلى فتح المجال أمام العناصر الأسطوريّة والسحريّة، والشاهد على ذلك نلمسه بقوة في موضوع الصحابة، حيث نجد ابن حجر العسقلاني في كتاب "الرجال" يصوّر شخصيات مثاليّة تعلو بالمخيال الإسلاميّ وتجيّشه وتنكر الحقيقة التاريخيّة المتعلقة بالشخصيات المترجم لها. انطلاقاً من ذلك ساهمت العناصر الأسطوريّة والسحريّة الزائدة في تدعيم المعلومات التأسيسيّة التي شكّلت التراث الإسلاميّ بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخيّة التي حصلت بالفعل[3].

يُتابع محمد أركون أَسِفاً انحدار الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة من خلال بيان وجوه الإهمال التي سيطرت عليه؛ والواقع أنّ وجوه الإهمال نتيجة تلقائية لعزل الفهم المتداول للنص الدينيّ عن سياقه الحياتيّ. ومن أجلى وجوه الإهمال تلك لامبالاة الفهم المتداول إزاء الممارسات والتعابير الشفويّة للإسلام وعلى وجه الخصوص عند الشعوب غير الكاتبة مثل البربر والأفارقة والجماهير الشعبيّة بشكل عام. وعدم اكتراث الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة كذلك بالمعيش المحكيّ الذي يتمثل في اللقاءات اليوميّة والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والجامعات. هذا علاوة على إهدار الأنظمة السيميائيّة غير اللغويّة التي تشكل الحقل الدينيّ أو المرتبطة به كالشعائر والموسيقى وتنظيم المدن وفن المعمار والرسم والديكور[4]... والحال أنّ وجوه الإهمال المذكورة لها أهميّتها التي لا تقل شأناً عن المكتوب. تبرز هذه الوجوه المشار إليها قصور الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة وفي الوقت نفسه انحساره عن الأشياء الواقعيّة المباشرة على أساس ذلك ظلت المشكلة العريضة المتصلة بالتفاعل المتبادل بين الإسلام بوصفه ظاهرة دينيّة وبين أشكال الوجود الأخرى خارج ميدان البحث والدراسة إلاّ في حالات استثنائيّة وبكيفية متسرعة جداً.

تفصح الملاحظات الآنفة عن عجز الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة عن ممارسة النقد على الفكر الإسلاميّ بسبب اعتقاده في كمون الحقيقة في النص؛ وبموازاة ذلك إصراره على أنّ القراءة اللغويّة قادرة لوحدها على إظهار تلك الحقيقة، ليس هدف محمد أركون هنا التشكيك في أهمية النصوص، لكنّ هدفه البعيد هو إظهار السياق الحياتيّ الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون النصوص بديلاً عنه. لا ينكر محمد أركون أنّ هناك جوانب للفهم المتداول في الدراسات الإسلامية ساهمت بشكل كبير في دراسة التراث مثل الاستشراق الكلاسيكيّ بممارسته النقد الفيلولوجيّ والتاريخيّ، فقد كشف الاستشراق الكلاسيكي عن نصوص ذات أهمّية كبرى طمرها النسيان[5]، لكنّ تزكيّة محمد أركون له بصفته جزءًا في الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة ليست متروكةً على إطلاقها، ذلك أنّ محمد أركون لا يلبث يسجّل بعض مظاهر القصور التي طبعت الاستشراق الكلاسيكيّ، حيث إنّه بالرغم من نجاح الفيلولوجيا الكلاسيكيّة في الكشف عن نصوص تراثيّة كبرى بحكم منهجيتها الصارمة والدقيقة إلا أنّ

3 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 17

4 المرجع نفسه، ص 54

5 محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الساقي - بيروت، 2005، ص 237

تطبيقهـا مع ذلك على النصوص العربيّة كان متقطعاً. والحال أنّ التعلق بالفيلولوجيا يكسر الوثبة الحيويّة للفكر العربيّ الإسلاميّ.[6]

الإسلاميات التطبيقيّة: المصطلح والمهامّ

أمام عجز الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة عن استيعاب مختلف مضامين الفكر الإسلاميّ، وقصوره عن توسـيع مجاله ليشمل كافة أشـكال التعبير والممارسة يقدم محمد أركون الإسـلاميات التطبيقيّة بصفتها الآليات الأكثر قدرة على تخطي هذا القصور ورفع ذلك العجز.

لا يقوم محمد أركون بنقد مجاني للإسلاميات الكلاسيكيّة بصفتها آلية الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة، وإنّمـا يهدف ذلك النقـد إلى التشريع لطريقة أكثر نجاعة في دراسـة التراث والتفكير الإسـلاميين. من الواضح أنّ مصطلـح الإسـلاميات التطبيقيّة مركب مـن مكونين يختلفان في خلفيتهمـا ومرجعيتهمـا؛ إذا كان المكون الأوّل: الإسـلاميات، مأخوذًا عن الدراسـات الاستشراقيّة التي تميّز بين الدراسات الاسـتشراقيّة المتجذّرة في القرن التاسع عشر وبين الدراسـات الإسـلاميّة ذات البعد الإيمانيّ[7]، فإنّ المكـون الثاني: التطبيقيّة، مأخوذ عن الإبسـتمولوجيّ غاستون باشلار والآنتروبولوجيّ روجيه باستيد.

يُحدد محمد أركون الإسلاميات التطبيقيّة باعتبارها ممارسةً علميةً متعددة الاختصاصات. لا تتنكر الإسلاميات التطبيقيّـة لنجاحـات الفكر المعاصر بمقتضى سـعيها إلى الاسـتفادة من تلك النجاحات وفي الوقت نفسـه تُحاول الانزياح عن منزلقات هذا الفكر، كما أنّها تُدرك أنّه ليس هناك خطاب بريء.[8]

ينبغي على الإسلاميات التطبيقيّة من أجل أن تكون نافذةً التخلي عن ممارسة البحث الفلسفيّ من خلال تاريخ الأفكار التقليديّ، ولن يتسنى لها ذلك إلاّ إذا أخذت بعين الاعتبار كيفية تشكل المعجم الفلسفيّ العربيّ من منظور التفاعل المتبادل بين الفكر واللغة والتاريخ[9]، عندها ستسمح الإسلاميات التطبيقيّة لنفسها ببلورة فهم ملائم للفكر الإسـلاميّ في جانبـه التكوينيّ. هذا الأخـير يتمثل في النص القرآنيّ ونصوص الحديـث والتشريع وتضاف إلى ذلك الفرائض والشعائر المصاحبة لها وجيل الصحابة...

لا يفتأ محمد أركون يذكّر بأنّه يجب على الإسلاميات التطبيقيّة الوعي بأنّ الدور البارز الذي اضطلع به الإسلام، من حيث هو دين وتراث فكريّ، في إنجاز الإيديولوجيا الرسميّة والحفاظ على التوازنات النفسيّة والاجتماعيّة يرجع

6 المرجع نفسه، ص 238

7 مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، 2005، ص 23

8 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 57

9 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 7

إلى استعادته الحيوية المطابقة لتلاحق الأحداث التاريخيّة في مختلف المجتمعات الإسلاميّة، الأمر الذي يقتضي إنجاز برنامج دقيق للبحوث بدءًا بالأسئلة الواقعيّة المباشرة التي يطرحها المسلمون في حياتهم اليوميّة. كما أنّ عليها أن تكون على علم بأنّ السبب في تكريس القيم الدينيّة وتفوّق المؤمن يعود بالأساس إلى ارتكاز الفكر الإسلاميّ على البداهات والمسلمات المعرفيّة للقرون الوسطى[10]. ستقود معرفة ذلك إلى البحث في الشروط الملائمة لممارسة الفكر الإسلاميّ بكيفية فعّالة.

انطلاقاً من ذلك ستفهم الإسلاميات التطبيقيّة ضرورة الانفصال التدريجيّ عن الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة بصفتها تسعى لتقديم معلومات معيّنة حول دين بعينه؛ بموازاة ذلك تدرك الإسلاميات التطبيقيّة أنّ الظاهرة الدينيّة تتخطى التعابير والإنجازات التي يقدمها الإسلام عنها. تستند الإسلاميات التطبيقيّة في ذلك إلى رؤية مزدوجة فهي تفهم نفسها على أنّها فعّالية علميّة داخليّة في الفكر الإسلاميّ من جهة، وتهدف إلى استبدال التراث الافتخاريّ بالموقف المقارن من جهة أخرى.[11]

لا يُسْلم محمد أركون نفسه إلى الاعتقاد في انغلاق الإسلاميات التطبيقية، وإنّما هو مقتنع عميقاً بضرورة انفتاح الإسلاميات التطبيقيّة على أشكال الدراسات المتمثلة أولاً في الخطاب الإسلاميّ الراهن الذي ينزع للسيطرة على مختلف الأشكال الأخرى للخطاب من خلال ما يحظى به من تجييش سياسيّ[12]. وثانياً شكل الخطاب الإسلاميّ الكلاسيكيّ الذي يعمل على الإفصاح عن التراث في مراحل تشكّله. ثالثاً الخطاب المتمثل في الخطاب الاستشراقيّ الذي يطبّق منهجيّة النقد الفيلولوجيّ والتاريخيّ على مرحلة التأسيس. وأخيراً الخطاب المستخدم من قِبل علوم الإنسان والمجتمع، يكشف شكل الخطاب هذا عن الأسئلة المطمورة في التراث والتي يرمى بها غالباً في دائرة اللامفكر فيه وما يستحيل التفكير فيه[13]. من الأكيد أنّ انفتاح الإسلاميات التطبيقيّة على أشكال الخطاب المذكورة آنفاً واضطلاعها بالمهامّ المحددة لها يفرض عليها بما هي ممارسة علميّة تعدد الاختصاصات، هذا الأخير يتطلب توزيع الأدوار وتقسيم العمل بين الجماعات العلميّة وفي الوقت نفسه تمثُّل الأجهزة والآليات المتجددة في العلوم الإنسانيّة، ومن ثم المواءمة بين المناهج والأطر الدلاليّة الأصليّة.

خلاصة عامّة

نصل إلى أنّ توجيه النقد إلى الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة ليس عملاً اعتباطياً قام به محمد أركون، وإنّما هو يهدف في مراميه البعيدة إلى رفع الانغلاق الذي طبع الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة. هذا الأخير

10 المرجع نفسه، ص 58

11 المرجع نفسه، ص 58

12 محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، 1996، ص 17

13 محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سابق، ص 18

أصبح عاجزاً تماماً عن معالجة القضايا والأسئلة التي تمس حياة المسلمين اليوم؛ نتيجة لصرفه النظر عن الجوانب التاريخيّة والواقعيّة التي تشكل السياق الذي أنشأ الفهم المتداول ذاته. لبيان ذلك ركز محمد أركون على بيان الثغرات التي منعت الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية عن الوصول إلى المضمون الموضوعيّ للفكر الإسلاميّ، وعن بلوغ عمق التجربة الحياتية للمسلمين. سيفسح بيان تلك الثغرات الطريق أمام الإسلاميات التطبيقيّة بصفتها الآليّة الأكثر قدرة على استيعاب تلك الثغرات وتخطي التعلق العاطفيّ بالتراث والفكر الإسلاميين. لا تعتبر الإسلاميات التطبيقيّة نفسها أنّ الفهم المتداول عدوّ يتوجب التربص به ومناصبته العداء أو نقيض ينبغي التخلص منه وتركه في الوراء، بل إنّ الإسلاميات التطبيقيّة تثمّن الجهود الكبرى التي بذلها الفهم المتداول في الدراسات الإسلاميّة في جوانب بعينها؛ إلاّ أنّ تلك الجهود من زاوية نظر الإسلاميات التطبيقيّة تبقى جهوداً ضائعةً إذا لم يتم ربطها بفهم منفتح يكون أكثر واقعية وأكثر تاريخيّة على الحياة اليومية للمسلمين؛ من حيث هي السياق الحيّ لفهم النص الدينيّ وتأويله وإنتاجه.

الإسلاميات التطبيقية

الإسلاميات التطبيقية ورهان الأنسنة عند أركون

عبد الله إدالكوس

في معنى الإسلاميات التطبيقية

يبني المفكر الجزائري الأصل والفرنسي التكوين محمد أركون أطروحة نقدية مثيرة للجدل وهي تستند إلى ما يسميه الإسلاميات التطبيقية، غير أنّه لم يقدم لنا تعريفًا نظريًّا لهذه الإسلاميات التطبيقية من حيث هي ماهية، وإنّما كان كلما وجد نفسه في حاجة إلى تعريفها يسعى إلى إبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياتها الفلسفية[1]، والسبب في عدم تحديد أركون لماهية الإسلاميات التطبيقية يرجع حسب أحد الباحثين إلى أنّ أركون لم يؤسس هذا المفهوم ولم يبتدعه، بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيًّا ومعرفيًّا: المصطلح الأول استشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر وقد وضع لتمييز الدراسات الاستشراقية ذات البعد العقلاني الوضعي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني؛ أما المصطلح الثاني فهو مصطلح إناسي المصدر، وقد سعى أركون إلى إفراغ المصطلح الأول من محتواه الاستشراقي وشحنه بمضامين إناسية[2].

وعموماً يمكن تعريف الإسلاميات التطبيقية بأنّها «ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وعلم جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)، باعتبارها خطابًا غربيًّا باردًا حول الإسلام يحصر اهتماماته من خلال كتابات الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية».[3]

هي إذن مفهوم أراد به أركون أن يقيم تمييزًا فاصلاً لمساره أو اختياره البحثي عن الإسلاميات الكلاسيكية، لكنه ليس تضادًا مطلقًا بينهما، فهو إذن تمييز أو تصنيف ابستيمولوجي بين ممارستين للعلم نفسه (علم الإسلاميات L'islamologie)[4]، والفارق الجوهري بين الممارستين كما يقول يكمن في أنّ «الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل أسبقي بصفتها الممثلة وحدها لتراث ديني ما أو لفكر ما أو لثقافة ما أو لحضارة ما».[5]

---

1 الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، دار الطليعة، الطبعة الأولى بيروت 2005، ص 42

2 نفسه، ص 42

3 أركون محمد، «الإسلام: الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص 8

4 راجع: أركون محمد، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، م س، ص 162

5 نفسه، ص 162

يثمـن أركون المقاربة الاسـتشراقية خصوصًا في بعدها الفيلولوجي، لكنّه يعتبرهـا غير كافية ويتعين تكملتها وتعميقها عن طريق التحليل الانثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعيشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة النفسية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى.[6]

لذلك يتجاوز طموح أركون في إسـلامياته التطبيقية مجرد تحليل الخطاب، بل يروم من خلالها نقد الخطاب الإسـلامي، كما يروم الاشتغال على مواضيع لم يفكر فيها كمسألة تاريخية النص القرآني وتشكله ومسألة الوحي ومسألة التعبير الشفهي للإسلام.

فالمنهجية المطبقة في الإسـلاميات التطبيقية متعددة الجوانب، تجمع بـين القراءة التاريخية _ الانتروبولوجية باعتبارهـا قراءة لغوية تدخل معامل التاريخ في الحسـبان والقراءة الألسـنية السـميائية الأدبية، وهي – حسـب أركون- قراءة مزدوجة: عمودية من حيث تركيزها على بنية النص والتفاعل معه، وأفقية من حيث كونها تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني ونصوص أخرى سابقة له، كما أنّ هذه المنهجية تستخدم المنهج المقارن داخل ما أسماه أركون بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي، بهدف القيام بنقد جذري لجميع أشكال العقلنة.[7]

إذا كانت الإسلاميات التطبيقية بوصفها مشروعًا فكريًّا ذا طموح منهجي متعدد، يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه القرآن والحديث والسيرة والنصوص المفسرة، وهي المسلكية التي اتخذها أركون لنفسه، هي جديدة نسبيًّا على الحقل العلمي العربي، فإنّها ليست كذلك في الدرس الابستيمولوجي الغربي، لذلك يعتبر من نافلة القول إنّ أركون «استقى تسمية الإسلاميات التطبيقية من روجيه باستيد[8] (Roger Bastide 1898- 1974). إلاّ أنّ مضمونها _ كما تبينه نصوصه_ يلتقي مع ما يسميه ميشل فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك أنّها تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية واقتصادية وتصورات إيديولوجية... إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات».[9]

أمّا بخصوص ما يرمي إليه أركون في إسـلامياته التطبيقية فيمكن عمومًا حصره في مهمتين أساسـيتين: الأولى هي استغوار التراث والثانية ضبط آليات الحداثة، إذ لا يمكن نسج علاقات حية بالتراث حسب أركون ما لم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، كما لا يمكننا أن نبني الحداثة دون تصفية الحساب مع التراث الثيولوجي، وتبني تراث تاريخي يأخذ في الحسبان مفهوم الإنسية باعتباره مفهومًا مركزيًّا لا يخلو من المجتمع الإسلامي الوسيط.[10]

---

6 أركون محمد، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، م س، ص 37

7 خليقي عبد المجيد، «الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها في النسق الأركوني» ضمن «قراءات في مشروع محمد أركون الفكري»، م س، ص 28

8 روجيه باستيد عالم الإجتماع والأنتروبولوجيا الفرنسي، يحتل مكانة خاصة في الانتروبولوجيا الفرنسية من مؤلفاته، إشكالات الحياة الصوفية (1931)، مواد لعلم اجتماع الحلم (1932)، سوسيولوجيا الاضطراب العقلي (1965)، السوسيولوجيا والتحليل النفسي 1950

9 بغورة الزواوي، «ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر»، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 2001، ص 67

10 خليقي عبد المجيد، «الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها في النسق الأركوني» ضمن «قراءات في مشروع محمد أركون الفكري» م س، ص 29

وفي السياق ذاته، أي ضمن الطموح الأركوني في استعادة الأنسنة المفقودة في السياق الإسلامي جعل أركون من مهام الإسلاميات التطبيقية رصد ظاهرة الإسلام السياسي ونقدها، مع إبراز عوامل نشأتها، فهو يرى أنّ الحركات الأصولية تحمل في طيات خطابها إيديولوجية معادية للإنسية، كما يرى أنّ هذا الخطاب المعادي للإنسية هو إفراز طبيعي ساهمت العولمة في تشكله إلى جانب عوامل أخرى كالهزيمة وفشل الناصرية والتجارب القومية وسوء التنمية والآثار المدمرة للاستعمار والتيه الثقافي، فكل هذه العوامل ساهمت في نجاح هذه الحركات الأصولية.

ويمكن عمومًا الإقرار بأنّ المقاربة الحداثية التي يبسطها أركون ضمن مشروع الإسلاميات التطبيقية تتسم بخاصية جوهرية، قلما نجدها في الخطاب النقدي العربي المعاصر، وهي خاصة التعدد في مجالات الاختصاص وفي ميادين الاشتغال، فأركون كما أسلفنا لا يكتفي بدراسة النصوص المكتوبة، أي ما يسمى بالثقافة العالمة، بل تعداها إلى ميادين أكثر جزئية تتدخل في عملية إنتاج العقل الإسلامي، كما أنّه اعتمد توليفة من الاختصاصات العلمية من أجل نقد العقل الإسلامي، إلى درجة أنّ «سمة تعدد الاختصاص بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية شيء يصعب ضبطه إن لم نقل إنّه مستحيل، لأنّ أركون يكثر من مرجعياته النقدية ذات الأصول الغربية بشكل لافت للنظر».[11]

في تاريخية العقل الإسلامي وأنسنته

يصرح أركون أنّ الغاية الأساسية التي دفعت به للحديث عن التجربة الإنسية الإسلامية هي موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل، ذلك أنّ هذه التجربة التي شهدها الإسلام في القرن الرابع الهجري/الحادي عشر الميلادي تعرضت لنسيان مزدوج؛ الأول من قبل الاستشراق الذي رفض أن يخلع على الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي اعتبرت خاصة به دون غيره فلا إنسية غير إنسية الغرب، كما أنّ هذه التجربة مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية.[12]

لأجل تحقيق هذا المبتغى سعى أركون إلى اختطاط مسلك نقدي مزدوج عبر إسلامياته التطبيقية، أي نقد الخطاب الاستشراقي المتعالي، ونقد الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، متخذًا في ذلك سندًا منهجيًّا نواته الصلبة هي التاريخية، فما هي إذن الخطوط العريضة لهذه المسلكية؟ وإلى أي حد نجح أركون في ذلك؟ ثم هل حقًّا استطاع أركون أن يتخلص من السياج الاستشراقي؟

تستند الإسلاميات التطبيقية في مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون على المنهجية التاريخية، فأركون يعبر في أكثر من نص عن إعجابه الكبير واللامحدود بأم المناهج النقدية؛ أي المنهج التاريخي إذ لا يمكن ادعاء

11 الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، م س، ص 49

12 أركون محمد، «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، م س، ص 76

النقـد أو التموضـع في موقع المقاربة النقدية في نظر أركـون بدون التمرس بالمنهج التاريخـي، أو تطبيق النظرة التاريخيـة[13]، لذلـك يقر أركون قائلاً: «المنهجيـة التاريخية الحديثة تتخذ مكانة محوريـة في مشروعي العام: نقد العقل الإسلامي».[14]

ما يقصده أركون بالمنهجية التاريخية هو ذلك الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق العقل، هذا هو في نهاية المطاف معنى نقد أركون للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي عنده ليس شيئًا مطلقًا أو مجردًا يقبع خارج الزمان والمكان، إنّما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تمامًا[15]، فالعقل بهـذا المعنى ليس جوهـرًا ثابتًا لايخضع للشروط التاريخيـة، لذلك يصرح أركون أنّ هدفه هـو» تحقيق تاريخية العقل الخاصة بالحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة التعبير الأمين عن وصايا الله وأوامره».[16]

إنّ ما يطمح إليه أركون عبر مسلكيته المنهجية هو «وضع الفكر داخل النظام وإذا ما تبين خلل النظام ينبغي على الثقافة العالمة أن تسعى إلى تغييره ومن ثم إحداث ثورة بدل القيام بالإصلاح، إنّ الواقع اليوم يستوجب ثورة ولا يسـتوجب إصلاحات. ولذلـك يلح أركون على ضرورة الانخـراط في هذه المنهجية التاريخيـة الحديثة والتخلي عـن المنهـج التاريخي التقليدي.»[17] فهو يدعو إلى ضرورة إدخال تلك التسـاؤلات والصعوبـات والحاجات الراهنة بالمجتمعات الإسـلامية في دائرة البحث العلمي، فقد أصبح من المؤكد اليوم أن المنهجية التقليدية في التأريخ للفكر، تزيد من قوة التركيبات والصيغ الفكرانية ووظائفها أكثر مما يضعها ضمن منظور نقدي.[18]

هـذا مـا يبرر في نظر الباحثة نايلة أبي ناذر رفض أركون لكل محاولة تهدف إلى إبقاء المؤرخ الباحث سـجين النظـرة التقليديـة لكتابة تاريـخ الفكر، تلك النظرة التي لا تـرى الجديد إلا صادرًا عن القديـم بدون أي انقطاع ملمـوس، لأنّ القدمـاء قالوا كل شيء، وما على المعاصرين إلا تكرار كلامهم وفق أشـكال مختلفة، إذ لا يمكن للفكر أن يسـتمد قيمته من مضمونه الجوهري والأزلي، أو من بعده الكوني فقط، إنما عليه أن يسـتمدها أيضًا وفق هذا التصـور الجديـد من الوظيفة الاجتماعية_الثقافية التي يؤديها في المجتمـع حيث ظهر لأول مرة، لا يمكن أن ينبت الفكر من الفراغ، إنما في إطار ظروف محددة.[19]

---

13 راجع: نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات» ضمن «محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2011، ص 115

14 أركون محمد، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، م س، ص 248

15 نفسه، ص 242

16 Mohamed Arkoun, Pour une Critique de la raison islamique ; Editions Maisonneuve et Larose 1976. P 17

17 الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2005، بيروت، ص 52

18 Mohamed Arkoun, Pour une Critique de la raison islamique, p 84

19 نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات»، م س، ص 117

تسكن أركون رغبة في أن يكون من بين المؤرخين للفكر الإسلامي على الطريقة الحديثة وتقديم هذا الفكر في صيغة جديدة أي إخراجه من مجال البعثرة التي لا جامع لها إلى مجال النظام الفكري العام أو الأفق المعرفي الذي يؤطرها[20]. من خلال ضبط المبادئ العامة للعقل الإسلامي، وهذا ما يفسر توجه أركون إلى مدرسة الحوليات الفرنسية التي طبقت منهجية جديدة في علم التاريخ ودراسته، وهي ترتكز على اعتبار أنّ الثقافة تتأثر بالوضع المعيش المحسوس وتؤثر فيه، بتعبير آخر هناك علاقة عميقة ومعقدة تربط بين الفكر والمجتمع أو بين الثقافة والواقع، فأركون يرى أنّ هذه المدرسة التي دشنت الممارسة الحديثة لعلم التاريخ، قد قدمت له الكثير على صعيد المنهج، فقد استطاع من خلالها التحرر من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ التي اعتمدها المنهج الفيلولوجي، لقد ولدت هذه المنهجية الجديدة انقلابًا على صعيد كتابة التاريخ عندما أعطت الأولوية في البحث للبنى الاجتماعية والاقتصادية التي سادت في فترة محددة، وراحت تهمل تقريبًا الكثير من الأحداث السياسية التي تشغل عادة التاريخ التقليدي، لم يعد تاريخ الفكر عبارة عن «تواصلية تطورية» إنّما أصبح تراكم قطيعة تلو قطيعة، إذ أن القطيعة حاضرة في التاريخ كما التواصلية، والعناصر الطارئة فاعلة في الفكر الحالي كما السابقة، والهدف من وراء كل ذلك هو التوصل إلى تقديم صورة تاريخية عن مسار الفكر عبر الزمن، والابتعاد عن الصورة التجريدية أو المثالية التي تسبح في الفضاء.[21]

تشرح الأستاذة نايلة أبي ناذر بحماسة شديدة النقاط التي يتبلور من خلالها المنهج النقدي عند أركون فيما يلي:

1_ تخطي المنهج الفيلولوجي والتخلص من كل هوس يسير البحث نحو أصول الأفكار عبر التاريخ والتعاطي معها باعتبارها «جواهر حية مجردة» لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2_ رفض القناعة السائدة بأنّ الأفكار تنتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى كما هي بدون أن يطرأ عليها أي تغيير لأنّه يشوه الأصل ويحرفه.

3_ الانتباه إلى أنّ الثقافة في الحضارة الإسلامية تتأثر كما في أي حضارة أخرى بالأوضاع المعيشة المحسوسة وتؤثر فيها، لذلك يجب التوقف عند العلاقة بين الفكر والواقع، واعتبار أنّ المجتمع هو الأول وليس الفرد، من هنا ضرورة عدم القيام بعزل الفرد عن المجتمع الذي يعيش فيه.

4_ دراسة كل عمل فكري باعتباره نتيجة لـ«حقيقة اجتماعية وثقافية كلية»، والتعاطي مع الأفكار كما تجسدت على أرض الواقع، أي من خلال مشروطيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية.

---

20 الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، م س، ص 50

21 نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات»، م س، ص 117

5_ ينتج مما تقدم الخطوة المنهجية الأبرز وهي ضرورة دراسة الأفكار انطلاقًا من الإضاءة على مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية والسياسية والسميائية التي تظهر في مجتمع ما، وذلك بهدف التوصل إلى فهم نوعية الأفكار والعقائد التي تسود في هذا المجتمع على نحو صحيح وبدون اختزال.[22]

إنّ المنهجية التي اعتمدها أركون طبقًا للخصائص السالفة الذكر تشبه كما يشير إلى ذلك مترجمه هاشم صالح منهجية ميشيل فوكو ولا سيما في الكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة. والثورة التي أحدثها فوكو في أوربا ضد تاريخ الأفكار التقليدي والمنهجية التقليدية هي نفسها التي يحاول أركون أن يحدثها في مجال الدراسات الإسلامية والفكر العربي الحديث[23].

والنتيجة الفعلية لتطبيق مثل هذه المنهجية جعلت أركون يموضع العقل الإسلامي داخل تاريخ الفكر وليس خارجه، لنقد العقل الديني في إطار التاريخية والتبدل عبر الزمن، وفقًا لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية محددة، فهو أراد أن يركز على نسبية العقل وعدم تمركزه فوق التاريخ، وإصداره أحكامًا مطلقة تصلح لكل زمان ومكان.[24]

فما يقصده أركون بالعقل ليس ذلك المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية بما هو تلك القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية، بل يقصد» القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية».[25]

بناءً على ما سبق يقر أركون بتعددية العقول، أي أنّ هناك عقولاً مختلفة تخترق الثقافة العربية الإسلامية. لكن خلف هذه العقول المتعددة ينطوي عقل جامع، فعقل الصوفية وعقل المعتزلة وعقل الإسماعيلية...الخ، عقول تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنّها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإنّنا نجد أيضا أنّ هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بمعنى أنّه يخترق كل العقول المتفرعة ويشملها كلها.[26]

وتجدر الإشارة إلى ملاحظة أساسية سجلها مختار الفجاري في معرض دراسته لمشروع أركون وهي أنّ أركون على الرغم من أنّه يميز في كتاباته بوضوح بين العقل القرآني والعقول الإسلامية الأخرى التي تشكلت فيما بعد،

22 نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات»، م س، ص 119

23 راجع: بغورة الزواوي، «ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر»، م س، ص 71

24 نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات»، م س، ص 124

25 أركون محمد، «نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي»، م س، ص 43

26 راجع: بغورة الزواوي، «ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر»، م س، ص 73

وكأن هذا التمييز_ حسب الفجاري_ لا يعدو أن يكون تقية، فأركون لا يبدو مهتمًّا بتاريخية العقل «الإلهي» بل يهتم بتفكيك بنية المقدس التي ألمت بالعقل الإسلامي البشري...، ذلك أنّه لا يخرج العقل القرآني عن التعريف السابق الذي تبناه أركون للعقل والذي يعتبره قوة خاضعة للتاريخية، ولذلك يحلل تاريخية هذا العقل انطلاقاً من واقعة تحوله من الشفوي إلى المكتوب، أي من القرآن إلى المصحف.[27]

وقد صرح أركون في أكثر من نص أنّ هذا التحول شكل لحظة مفصلية في تكون ما سيطلق عليه فيما بعد بالعقل الأرثوذكسي بوصفه واحدًا من أبرز عوائق الأنسنة، فالحديث هنا كما يراه أركون هو عن انتقال ثقافي؛ أي «انتقال من ثقافة شفهية إلى ثقافة مكتوبة، وهو انتقال معقد وذو أهمية قصوى بالنسبة لفهم موضوعنا. فهو يشكل تلك اللحظة الحاسمة، التي تشكل فيها مصحف ما، وأعلن بأنّه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه منذ الآن فصاعدًا كل المسلمين. وكان ذلك العمل يمثل أول خطوة باتجاه ما سيصبح فيما بعد بالأورثوذكسية».[28]

هذا هو منطلق أركون الذي جعله يميز بين مصطلحي «خطاب قرآني» و«نص قرآني» مسترشدًا في ذلك باللسانيات الحديثة، إذ يفضل أركون الحديث عن خطاب قرآني، وليس عن نص قرآني، لكي يميز بين ما يصفه بالمرحلة الأولى للتلفظ من قبل النبي، ومرحلة الكتابة والتدوين، فالخطاب في البداية كان مسموعًا لا مقروءًا، وما يروم إليه أركون في هذا السياق هو دراسة الوحي خارج إطار التعاليم الدينية، أو بعبارة أخرى يسعى إلى جعل عملية فهم الوحي ممكنة باعتباره _أي الوحي_ «ظاهرة لغوية وثقافية» قبل أن يكون مجموعة من «تركيبات لاهوتية» يجب القبول بها كما هي.[29]

والواقع أنّ أركون يسلك إستراتيجية نقدية وتفكيكية يتحرر من خلالها من القدسية التي تحيط بالقرآن، فهو ينظر إلى هذه القدسية كأكبر عائق أمام التحرر من الدوغمائية، ولذلك لا يضع أركون في حسبانه وهو يتناول النص القرآني أنّه أمام وحي إلهي، بل هو أمام نص له مكانته الإبستميائية الخاصة بسبب طبيعة بنيته اللغوية أولا، وبسبب تيولوجيا التاريخ التي يرسخها ثانيًا، فهو هنا لا يتحدث أبدًا عن «كلام الله» أو عن «الحقيقة الموحى بها»، بل يركز على الفضاء اللغوي أو بالأحرى النسيج اللغوي للقرآن من أجل مقاربته على مستويين مختلفين: الأول مستوى التلفظ الشفهي به لأول مرة، والثاني مستوى النص بعد أن تحول إلى كتاب (نص مكتوب).[30]

كما لا يتوانى أركون في اعتبار القرآن خاضعًا للشروط التاريخية لمرحلة التنزيل، فهو عنده في المستوى الأول عبارة عن سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها فم النبي، وهو لا ينفصل عن تجربة رجل

27 راجع: الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، م س، ص 118

28 أركون محمد، «العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب» سلسلة بحوث اجتماعية4، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1996، ص 47

29 أنظر: نايلة أبي ناذر، «أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات»، م س، ص 124

30 أركون محمد، «العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب»، م س، ص 46

ديـن وإنسـان _ يقصد النبي_ يحب التأمل والتفكر، ورجل ممارسـة ونضال منخـرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسـوس، وعندما جاء محمد وجد أمامه مجتمعًا ذا ماض قديم ومؤسسـات معروفة وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة... وجد كل ذلك وأراد تغييره والانتقال به في إطار مؤسساتي آخر، وإلى طريقة أخرى في الحياة، وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه التي يقوم بها القرآن الشـفهي (أو يعبر عنها أو يعكسـها)، ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف تسجل فيما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا، وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى.[31]

إنّ هـذا التحول من الشـفهي إلى المكتوب، هو في نظر أركون أول حـدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي المعطى، كما يثبت ارتباط العقل الإسـلامي التأسيسي بالتجربة البشرية، ذلك أنّ «المناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف ثم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدًا. كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكـي لا تغذي الانشـقاق والخلاف حول صحة الآيات والسـور المثبتـة في المصحف المذكور وهذا ما يسـوغ بلورة مصطلح « لمدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة».[32]

وعلى الرغم من أنّ أركون يدعو في كثير من أبحاثه إلى تجاوز المنهج الفيلولوجي الاسـتشراقي، غير أنّه بقي في كثير من خلاصاته أسير هذا المنهج، ولعله هنا أكثر التزامًا وإخلاصًا للاستشراق كما سنبين فيما بعد، هذه المسألة تظهر بشـكل أبرز حين ينظر في مسـألة نقد تاريخ القرآن، وإعادة النظر في قضية تدوينه وترتيبه، وهو يرى أنّ المانع من ذلك سـببان: الأول سـياسي يرجع إلى القرآن أو ما يسـميه بالمدونة الرسمية التي تشكل ذروة المشروعية والشرعية للدول الناشـئة بعد الاسـتعمار، وأما السـبب الثاني فهو نفسي حيث تمثل الوعي الإسـلامي وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول: إنّ كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والقرآن الشـفوي أو القرآن المقروء تلاوة.[33]

السؤال الذي يطرح نفسه هنا وبإلحاح هو: هل قدم أركون بديلاً لتجاوز هذا المأزق الذي أوقعتنا فيه المقاربة الفيلولوجيـة؟ الإجابة طبعًا بالنفي فهو هنا يكتفي بالدعوة إلى ضرورة فتح آفاق البحث على مجالات أوسـع، كما يدعو إلى ضرورة تحديد أنماط الخطابات المسـتخدمة في المصحف، على غرار ما قام به بول ريكور P.Ricoeur في دراسـة الوحي، من تنميط للخطابات المسـتخدمة في التوراة والأناجيل. دون مراعاة للسـياق التداولي الفاصل بين

31 أركون محمد، «العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب»، م س، ص 46

32 أركون محمد، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، م س، ص 242

- راجع أيضا: الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، م س، ص 118

33 الفجاري مختار، «نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون»، م س، ص 119

النصــوص، كما يقترح مجــالاً للبحث لا يزال بكرًا في نظره، وهو مجال يرى أنّــه إذا تحقق أحدث نقلة معرفية في الفكر الإســلامي، وحقق للقرآن تاريخيته ومن ثمة تثويره وإدراجه ضمن المجال اللساني العلمي[34]. وبالتالي فتح آفاق جديدة للحداثة والأنسنة في السياقات الإسلامية.

34 نفسه، ص 120

الإسلاميات التطبيقية

قراءة في كتاب "العلمنة والدين" لمحمد أركون

ترجمة: هشام صالح
بقلم: طيرشي كمال*

صدر عن دار الساقي اللبنانية، في طبعتها الثالثة لسنة 1996، ترجمة لكتاب محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، والتي عمد الباحث هشام صالح لنقلها إلى اللسان العربي، مؤكدا على أن النص الأركوني هو عبارة عن محاضرة ألقاها هذا الأخير أمام مركز توماس مور، وهي ثاني محاضرة يلقيها محمد أركون عن "العلمنة والدين" بشكل أوسع وأعمق، وليس عن الإسلام فقط، بل عنه وعن المسيحية والغرب المسيحي عموما.[1]

ويمكننا أن نعتبر كتابه هذا احقاق ركيز ومهيب لأمثولة التعايش بين الحضارات والأديان في شتى ربوع العالم، إذ يعتقد محمد أركون أن العلمنة موقف للروح وهي تجاهد بغية تملك الحقيقة، كما يتهجم أركون كعادته على الكتاب المسلمين المنهمكين في وثوقياتهم الدوغماطيقية ويقينهم الصارم، كما يوجه نقدا لاذعا للعلمانيين المتنطعين الذين يخلطون العلمنة مع الصراع ضد رجال الدين والكهنوت، وأركون حذق العلمنة بحصافة مثيرة وتعامل معها في اطار أبجديات المعرفة عموما، وليس كمجرد عملية فصل الدين عن الدولة.[2]

يستهل محمد أركون قراءته الفلسفية بالفرنسيين الذين ضاقوا ذرعا من سيطرة رجال الدين والكهنوت وما تمخض عن ذلك من فساد كبير، فكانت اللزومية شديدة والحاجة البشرية ملحة للتحرر من براثن القسر الذي ميّز العصور الداكنة، وإذا ما تأملنا التاريخ العام للأديان نتكنه وبحصافة أن كل قرن من القرون تميّز بسيطرة طبقة من المثقفين والمشيدين بدور الدين كوسيلة للسيطرة على الأمة، وتصبح معه هاته الطبقة المسيطرة عدوانية وغاشمة لكل ما يبعث على الإرتياب في مصداقيتها أو يحاول أن يطمس معالمها، فعلى مدار التاريخ الإنسي استغلت وببشاعة عاطفة جياشة يملؤها حب التبعية بغية احراق العلماء وكتبهم وكثر معها التجديف ونفي الفلاسفة والمفكرين ،و يعتقد محمد أركون أن الوقوف على ماهية العلمنة يجب أن لا يستهل من آراء سالفة لماهو متوارث بين العامة، ولا حتى منعكسا شرطيا لمن يدّعي العلمنة كما فعل كمال آتاتورك في تركيا، حيث قام هذا الأخير بعملية تغريب للدولة وليس علمنتها، لهذا يدعونا محمد أركون إلى ضرورة إعادة صياغة جديدة ومستحدثة لماهية

---

* باحث أكاديمي (بجامعة الجزائر 02)، الجزائر.

1 محمد أركون، العلمنة والدين، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص 05

2 عبد السلام بلحسن/الحوار المتمدن-العدد: 2950 - 2010 المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني.

العلمنة بعيدا عن المعتقد السائد القائل بفصل الدين عن الدولة، ولا حتى المفهوم المستوحى من لدن العلمانيين المتطرفين مع طبقة الإكليروس، بل اعادة صياغة مفهومها بما يقارب ماهيتها مع حقوق الناس وواجباتهم، لأن مفهوم الاسلام لا يتعارض البتة مع العلمنة بل بالعكس من ذلك تماما فهو يشجع العلم والمعرفة والحقائق الابستمولوجية العلمية، وفي هذا الصدد يقول محمد أركون "إن العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح الإنسانية" ـ ونفهم من كلامه هذا ربطا لوشائج القربى بين العلمنة والحرية، ويقول أيضا "أن العلمنة انفتاح فكري ظهر أيضا في الحضارة الإسلامية" والعلمنة نضال مستميت من أجل اكتساب المعرفة، فالباحث عن المعرفة لابد له أن يتجاوز الخصوصية الثقافية والتاريخية والدينية، كما لا يكفي اكتشاف المعرفة والحقيقة وانتاج العلم والمعرفة، بل لابد كذلك من ايصالها إلى السواد الأعظم من البشر، وبهذا فمشكلة العلمنة تبقى مفتوحة سواء لدى العلمانيين الذين يخلطون بين العلمانية الصحيحة والصراع بين رجال الدين والكهنوت، وكذلك بين أرباب الديانة الإسلامية الدوغماطيقيون، فالعلمانيون المزيفون هم الذين يرفضون بتاتا أن تدّرّس الأديان في المؤسسات الحكومية ويعتقدون في حياد المعلم سبيلا ناجعا لإحقاق العلمنة الصحيحة والسديدة.

إن كتاب محمد أركون "العلمنة والدين" لا يعالج العلمنة والاسلام كما تطرقنا سالفا، بل العلمانية بالنسبة لأرباب الديانات عموما، فهذا الموضوع غير متداول حتى بالنسبة للمفكرين الغربيين، ويعطينا محمد أركون مثالا توضيحيا عن الحالة الجزائرية، فخلال حرب التحرير في وسط جبهة التحرير كان هناك صراع بين اتجاهات متباينة عروبية وسلفية وجزائرية، نتجلى معه انفضالا بين القبائل والعشائر والعائلات التي ابقى عليها الإستعمار.

و بعد الإستقلال حاولت الدولة توكيد انتمائها العروبي الاسلامي، وهذا بالطبع رد فعل قوي ضد المستعمر الفرنسي، وليس موقفا لبلد يملك الحرية والتوازن في شتى المناحي الثقافية والسوسيولوجية، وهذا ما يقودنا إلى الإعتراف بأن ما آلت إليه الحالة الجزائرية جراء الإستعمار كان نتاج قوى خارجية برّانية أكثر منه نتاج قوى جزائرية.

ثم يتطرق محمد أركون إلى الدين في الفضاء السوسيولوجي التاريخي معتبرا أن هناك خمسة حقول واجب علينا دراستها بعمق ودقة حتى نحيط علما بفحوى الفضاء الاجتماعي التاريخي وهي: الحقل الفكري، الديني، السياسي، والإقتصادي، وهي جميعها تشكل فضاءا سوسيولوجيا تاريخانيا.

ثم ينهج بنا محمد أركون إلى مقاربة أخرى تنطلق من الإسلاميات الكلاسيكية إلى مقاربة أخرى عن الإسلام، يقول فيها بضرورة أن يستعيد الإسلام المعاصر الإتصال بماضيه السحيق وتراثه المهيب، الذي عرف ازدهارا في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وهذا المشروع الأركوني يحتم عليه وضع الإسلاميات الكلاسيكية موضع ارتياب ويقع على عاتق المجتمعات المسلمة أن تجد نفسها وتعمد إلى زحزحة الحدود الكلاسيكية للفكر والمعرفة إذ يجب اعتماد الموقف الفكري المعرفي لدراسة الإسلام ضمن أطر الحداثة، بدلا من خطابات التفخيم والتبجيل والتهويل التي مني بها الدين الاسلامي، كما يجب أن نحلل وبطريقة نقدية لنستبين عن علل نشأته ولماذا مارس دوره في

المجتمعات التي سيطرت فيها الظاهرة الإسلامية، وأول مرحلة يجب احقاقها هي مرحلة إعادة القراءة التفسيرية للقرآن، بحكم أن الإسلام انطلق من "الخطاب القرآني" و"تجربة المدينة"، فالخطاب القرآني تجسدت مكانته من التلفظ الشفهي والنص المكتوب وتجربة المدينة وهاته الأخيرة حدث تاريخي بالكامل، انبثق من جديد مع كل تجربة حداثة في كيفيات الفصل بين المنحى الديني والواقع السياسي.

ان الاسلام كما يتحدث عنه المستشرقون موجود في النصوص وفي افواه المسلمون وفي الخطاب الاجتماعي. بوصفه الاسلام الوحيد الابدي. ولكن يقول اركون هناك اسلاميات ويرفض بكونه مسلم ان يكون منتسب الى اي منها. ويقول انا صوت من بين الاصوات يحاول ان يعبر عن نفسه من خلال مناقشة مفتوحة ديموقراطية بالمعنى الفكري والعقلي, ان الفهم الذي نحاول ان نشكله عن الظاهرة الدينية ليس جواهرانيا ولا ماهويا لأن ما ندعوه الاسلام متعلق بمستويات متنوعة من الوجود والتحليل , كعلم النفس والاقتصاد والسياسة والفكر, اي كل الساحات التي تشكل المجتمع. ان المقاربة التي يدعو اليها اركون هي مقاربة ايجابية منفتحة وواقعية ومحسوسة ترفض التحديد المسبق والعقلية الجواهرانية الماهوية التي اضرت بالغرب والاسلام على السواء. فنحن مضطرين لخوض معركة حقيقة على الارض وغير وهمية او تجريدية تجري بين المثقفين المتعلقين في ابراجهم العاجية.

تقويم قراءتنا لكتاب "العلمنة والدين" لمحمد أركون:

إن تعامل أركون مع النص القرآني-وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية-يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته، والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، ومشروطيته التاريخية، وكيفية تكونه، ومراحل تكونه واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم. فما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك، والأدهى من كل ذلك أن النصوص الدينية-خصوصا النص القرآني- استعمل من قبل التيارات الأيديولوجية كذريعة للهيمنة على بقية المجتمع، وهذا ما نتكنهه في عالمنا الاسلامي اليوم، حيث ظهرت تيارات اسلاموية اتخذت من الآيديولوجيا يدا طولى لتخدير العقول الحية والسيطرة علينا واستغبائها وجعلها تنزاح عن المعنى الحقيقي المراد في النص القرآني والذي لأجله انزل ورتّل ترتيلا، وفُهم فهما ماهويا صحيحا، فالتفاسير المختلفة عبر تاريخ القرآن ارتبطت بشخصيات معينة، والتي ترتبط بدورها بفئة إجتماعية تتنافس على السلطة ولها خطها الأيديولوجي، والفئة التي تنتصر تفرض خطها التأويلي على كافة المجتمع دون استثناء هو بالضبط ما آلت اليه الثقافة الإسلامية اليوم في فهمها للنص المقدس، اصبح جل العلماء الحذاق يؤدلجون وفق خطة فكرانية ممنهجة تستجهل افراد المجتمع المتعطشين للفهم الخالص للنص القرآني بغية النهوض بذواتهم وانتشالها من براثن العدمية والتشيؤ.

ونفهم مما قيل سلفا أن القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات الإحتمالية المقترحة على البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير وتنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل

فيهـا أو تتولـد فيهافهـو نص مفتوح لا نهاية له، ولا يمكن لأي تأويل أو تفسـير ان يغلقـه ويدعي الحقيقة فيما أوله. غير أن جل المفسرون الذين اشـتغلو على النص الديني لا يعون بتاتا أن التفسـير الذي أنتجوه هو في الحقيقة لـه ارتبـاط بطريقة مباشرة بثقافـة وحاجيات المجتمع الذي يعيشـون فيه، وله علاقة بالقـوة الأيديولوجية التي تسيطر.و علينا أن نسعى جاهدين للخروج من جهلاء التزمت الوثوقي للنص المقدس وننفتح على مفاهيم جديدة انسانية عالمية تفكك الأطر المفاهيمية الخاصة بالتراث الإسلامي.

وبالتالي فإن محمد أركون يعتقد أن التراث الإسلامي-منذ انبثاقه في لحظاته التأسيسية الأولى-لم يعالج ضمن إطار التحليل والفهم النقدي، والذي من شأنه أن يزيح اللثام عن المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بينيته. والحال أن كل ما أنتج في فترة ما يسـميه أركون بالعصر التدشـيني قد انصب كله على النص الديني، ففي "هذه الفترة ظهرت علوم الفقه وعلوم الشريعة...الخ، ودخلت الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، وحاول جل الفلاسفة الجمع ما بين العقل الديني والعقل الفلسفي عبر تأويل النص الديني. كما عاب أركون على التفسير اللاهوتي الكلاسيكي للظاهـرة القرآنيـة نأيه الكلي عن ادراج علوم الإنسـان والسوسـيولوجيا والقراءة التاريخانيـة للظاهرة القرآنية، وبالتالي عمد اركون الى دحض وبيان اهتراء التفسيرات الكلاسيكية وبيان تهافتها، مستعيضا عن ذلك كله بقراءة استكشافية وتأويلات جديدة لم تجرب بعد على النص القرآني المقدس، وبغية اثبات ذلك يعود بنا اركون إلى اعتماد القـراءة الفينومينولوجية للنص القرآني كما اسـتقبله المسـلمين ووصف ظاهرة الوحي كما هـي عليه في دائرتي الزمـان والمـكان، أي وصف المعطى كما هو ودحر كل ما يمكن أن يقـال أو قيل حول النص المقدس، أو البحث في الاسباب والعلل التي يحتكم اليها المتن القرآني.

قراءة في كتاب:
"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"
للمفكر الجزائري محمد أركون

بقلم: نبيل سيساوي

يعد المفكر الجزائري محمد أركون أكثر المفكرين إثارة للجدل في الساحة الفكرية الإسلامية، ولعل خروجه عن السياق الديني التقليدي، هو السبب في ذلك، رغم خروج كثير من المفكرين عن السياق التقليدي، مما يجعل السؤال التالي ملحًا: لماذا أركون هو أكثرهم إثارة للجدل؟ لعل الجواب على ذلك يكمن في كونه أوَّلَ مفكر إسلامي يستخدم أحدث المناهج الغربية في دراسة الظاهرة الدينية، وما أحدثته من آثار سنعرض لها بعد ذلك، ولعله كذلك أسلطهم لسانًا وأقلهم رحمة بخصومه، لهذا كثيرًا ما كانت أفكار أركون محل بحث واهتمام ودراسة، ولطالما عقدت له الملتقيات والندوات، وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على تأثيره البالغ في كل من يقرأ له. وأنا بدوري سأحاول في هذه الأوراق أن أعرض بعض أفكار هذا المفكر الفيلسوف من خلال كتابه: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، ولكن قبل أن أخوض غمار ذلك أود أن أشير في بداية الأمر إلى بعض المصطلحات التي نحتها أركون أو طوَّرها، لكي تكون عاملاً مساعدًا على فهم أفكاره، ومنها:

الأنسنة: يفرق أركون بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، فالأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعَقُّل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، وهي نوعان: الأنسنة الدينية، وهي التي تربط مصير الإنسان بالتعاليم الإلهية المنزلة، والأنسنة الإنسانية، وهي التي تتمركز حول مسؤولية الإنسان بما يقول ويقرر ويقتدِ باسم العقل المسؤول المستقل. وبتعبير أركون نفسه: فـ «الأنسنة هي نشاط شامل مبدع يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلق بوجود الإنسان وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخي لهذا».[1]

السياقات الإسلامية: وهي الجماعات اللغوية والثقافية العديدة التي تتساكن في مجتمع واحد موصوف بـ «إسلامي» دون تمييز سوسيولوجي وتاريخي لكل جماعة، كالبربر في المغرب، والأكراد في عدة مجتمعات.

الأورثوذكسية: عدم القدرة على تغيير الجهاز الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، أو هي السكون داخل المنظومة التقليدية واتخاذها مركزيةً فكريةً واعتبار الخروج عليها كفرًا.

1 محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، بيروت، دار الساقي، ط1، 2001، ص 19

الإبستيمية الإسلامية: أو الرؤية الفكرية الإسلامية: ويقصد بها نوعية نظام الفكر المشترك لدى كل الأدبيات التأريخية التي توجهها الرؤية الإسلامية وتسيطر عليها.

الزحزحة: يقصد به إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، أو تغييرها كليًا وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة.

الجهل الرسمي المؤسَّساتي: هو دعم الدول والجماعات الفئوية للخطاب المليء بالحكايات المؤسسة للبطولات والمقاطع المنتخبة من الذاكرة الجماعية والرموز الرافعة للشأن وأطر تصور الذات لذاتها وللآخرين، كل ذلك يتضافر لترسيخ ثقافة الانغلاق على الذات والجهل، وبالتالي رفض الآخر.

العقل الاستطلاعي المستقبلي: يقصد به ما يدعوه الآخرون بعقل ما بعد الحداثة، وهو عقل مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر، يرى أركون أن أوروبا ستدخل مرحلة جديدة أو مغامرة جديدة سوف تؤدي إلى تشكيل عقلانية جديدة أوسع مما سبق، ولن تتشكل هذه العقلانية إلا بعد نقد الحداثة وفرز إيجابياتها وسلبياتها، والعقل الاستطلاعي المستقبلي الجديد هو القادر، في آن معًا، على الإسهام في النقد البنّاء للحداثة، وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل.

الفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي: ويقصد به منطقة الحوض المتوسط وما يحيط بها، إذ يرى أن لها نطاقًا حضاريًا له خصوصيته، بالقياس إلى نطاقات حضارية أخرى كالنطاق الهندي مثلاً، أو الصيني، أو الياباني... الخ، والعالم العربي الإسلامي ينتمي إلى النطاق المتوسطي الذي تنتمي إليه أوربا أيضًا، لأن الفكر الذي سيطر علينا وعلى الأوروبيين واحد؛ إذ يتمثل في تيارين اثنين هما: الديانات التوحيدية والفلسفة اليونانية.

الكتاب المقدس الكتاب العادي: ويقصد بها المجتمع العربي الإسلامي والمجتمع الأوروبي المتدين.

الأشكلة الأنتروبولوجية للدين: وهي دراسة الأديان دفعة واحدة وبشكل متساوٍ مقارن، لكي نعرف أوجه التشابه والاختلاف بغرض توسيع الآفاق وإدراك مدى نسبية ديننا، وهذا ما يؤدي إلى التسامح والاعتراف بالقيمة الموضوعية لأديان الآخرين وعقائدهم.

التداخلية الثقافية والتفاعل الإبداعي: تعني التفاعل الحاصل بين عدة ثقافات مختلفة، إذ يكون الوليد الناتج تركيبة غنية مؤلفة من عناصر شتى.

سنحاول بعد توضيح المصطلحات هذا أن نضع القارئ في الصورة، أثناء قراءتنا لهذا الكتاب، كي نسهّل عليه عملية الاندماج، وحتى نجعل فكره مشدودًا لنقطة معينة حرصًا منّا على عدم تشتت فكره، وذلك وعيًا منّا بالصعوبة التي يجدها أي قارئ، ولا سيّما المبتدئ، لكتبٍ من هذه النوعية شديدة التعقّد، لذلك سأبذل جهدي لربط

الأفكار كلها في نسق منهجي واحد؛ فأبدأ بشرح مبسط لعنوان الكتاب ثم الفكرة التي يدور حولها ثم الغاية التي ينشدها المؤلف:

عنوان الكتاب:

وهو «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، ويوحي بوجود صراع ما؛ وهو هنا صراع الأفكار التي شهدها الفكر الإسلامي، وهو، عند أركون ومن خلال كتابه، صراع بين تيارين اثنين: الأول هو التيار الديني بمختلف تجلياته، حتى إن كانت تبدو مختلفة أو متناقضة فهي تقبع في منظومة واحدة أحادية المنهج والغاية، والثاني هو التيار العقلاني الذي جسد روعة العقل الإنساني وبرز بشكل لافت في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، وسيأتي لذلك مزيد بيان وتفصيل. والغاية فيهما مختلفة، فالأول ينشد تطبيق شرع الله كما نزل أول مرة، والثاني يحاول لفت الانتباه إلى قيمة العقل الإنساني المجرد من الأيديولوجيات والأحكام المسبقة، وأن له حقٌّ في صنع حياة مليئة بالإبداعات، وأن للإنسان مؤهلات تؤهله لذلك، ولا يتنافى هذا مع الدين أبدًا، حتى لو كانت هناك اختلافات واضحة سواء على المستوى اللغوي أم الثقافي أم العرقي، فالغاية منقسمة على نوعين من الأنسنة أشرنا إليهما آنفًا.

الفكرة التي يدور حولها الكتاب:

تدور فكرة الكتاب حول مسألة جد مهمة، وهي علاقة المسلمين بالإسلام، لأن الإسلام قد التصقت به كثير من الأفكار التي ظنها الناس لقرون طويلة الدين نفسه، وما هو دور المسلمين اليوم تجاه هذه الأشياء؟ وهل حدث أن انتبه المسلمون لذلك في فترة من فترات تاريخهم؟ وإن حدث فأين هي نتائجه الآن؟

الغاية التي ينشدها المؤلف:

يهدف أركون في مؤلفه هذا إلى الوصول بالعقل العربي والإسلامي إلى الأنسنة المتفتحة المؤمنة بفضائل الإنسان المحترمة لكرامته ومؤهلاته لممارسة حقوقه وواجباته، والتخلي عن ذهنية التحريم والتكفير، ولا يكون ذلك إلا بفصل الدين المحض عن الأيديولوجيات الملتصقة به، وبالتخلص من المركزية التي أنشأها الأسلاف، والتي تصدَّر الآن من قبل الأصوليين على أنها هي الدين نفسه.

ويحتوي الكتاب ستة فصول، يدعو المؤلف في الفصلين الأول والثاني إلى بلورة النزعة الإنسانية في مجتمعات مكتسحة الآن من قبل القوى المضادة للإنسان والإنسانية، ونلاحظ أن أركون هنا يقاتل، إن صح التعبير، على جبهتين متناقضتين في الظاهر ولكن نتائجهما واحدة في النهاية، وهي القضاء على الأنسنة والنزعة الإنسانية، وهاتان الجبهتان هما:

– الحداثة العلموية الاختزالية: وهي التي تختزل الإنسان في عالم المادة الضيق وتنكر كل القيم المتجاوزة، وتجعل من الإنسان شيئًا من الأشياء يخضع لقوانين المادة وينفعل بها، وليست له أية خصوصية أو تأثير عليها.

– التيارات الأصولية المتزمتة: أو ما يسميه أركون بالأرثوذكسية، وهي التي تجعل من اجتهادات الفقهاء والمفسرين القدامى مرجعية لا يخرجون عنها، وكل من يخرج عنها يعتبر في نظرهم مخالفًا، فبعدما كان التقديس خاصًا بالنصوص الدينية فقد أُصبغ على هذه الاجتهادات، أصول الفقه خاصة، وهو ما يسميه أركون بالقانون الديني.

وسأحاول أن أشرح بعض النقاط التي تنتهي بالفكرين السابقين إلى النتائج نفسها، رغم اختلاف المنطلقات والغايات:

– ينتقد أركون الجمود العقلي وتخلف برامج التعليم في الجهة الإسلامية، نتيجة الفكر السكوني المهيمن على العقلية الإسلامية. وينتقد سلبيات الحداثة الأوروبية أو تطرفها ونواقصها وذلك نقيض ما تعانيه الأمة الإسلامية، ففي مقابل الجمود والسكون الإسلامي هناك وتيرة متسارعة جدًا في الفكر في أوروبا، أو ما يسمى بالفكر الذي يُرمَى بعد أن يُستَهْلك، فهناك ديناميكية فكرية شديدة حرمت الإنسان من الطمأنينة الأنطولوجية بعد ما حُرِم لزمن طويل من الأمل الأخروي والحياة الأبدية بعد الموت.

– رغم المنجزات الكبيرة للحداثة إلا أن الفكر الحديث يظل مركزيًا أوروبيًا، إلى حد بعيد، بمعنى أنه موجه نحو توسعه المستمر باتجاه الهيمنة، ولا يهتم إطلاقًا بالشروط الإنسانية، فقد أعلن موت الإنسان بعد أن أعلن موت الإله، وذلك بعد موجة من التفكيكات عاشتها أوروبا في العصر الحديث؛ من تفكيك المسلمات إلى تفكيك الذات. ونجد في الفكر الإسلامي الشيء نفسه، مركزية تنشد توسعًا مستمرًا باتجاه الهيمنة، فالمسلمون يمارسون منطق الوصاية على البشرية ويعتبرون أنفسهم المخَلِّصين لها من الضلال، ويصفون غيرهم بالملل والنحل.

– الإنسان مجبور في الفكرين معًا الحداثي واللاهوتي: إذ لم يعد لإنسانِ ما بعد الحداثة أية خصوصية، فبعدما كان هو المركز والمرجعية والمبدأ التفسيري والجوهر التأسيسي الثابت أصبح، في نظر العلوم الإنسانية والاجتماعية، إحدى الظواهر أو المعطيات، مثله في ذلك مثل المعطيات الفيزيائية أو البيولوجية أو التاريخية، وبالتالي فهو مادة للمعرفة النقدية والموضوعية التي تنقح وتراجع باستمرار. وهكذا نصل إلى جبرية الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث، وتقابلها، في نظر أركون، جبرية أخرى في الفكر الإسلامي، بل في الفكر الديني عمومًا؛ فالعقل الديني يحصر تساؤلاته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ظاهرة الوحي، كما أن الإنسان في الفكر اللاهوتي محكوم بقوانين يزعم مؤلفوها أنها من تعاليم السماء ويسمونها الفقه، ويفرق أركون هنا بين الفقه والشريعة، ويعتبر الفقه قانونًا وضعيًا.

والخطاب الإسلامي المعاصر، في نظر أركون، لا يقل تبجحًا وغرورًا وحبًا للهيمنة والتسلط عن الخطاب الغربي الذي يزعم أنه يواجهه أو يضاده. ويريد أركون من خلال ذلك الوصول إلى العقل المنبثق الصاعد، أي الاستطلاعي المستقبلي الجديد؛ وهو العقل القادر على الإسهام في النقد البناء للحداثة وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل، في آن معًا. ولعل هذا الوقت بالذات هو أوان انبثاق هذا العقل، إذ يرى أركون أننا نعيش مرحلة انتقالية بالفعل، أي الانتقال من الدولة القومية المدافعة عن الأنانيات القومية المقدسة مع انحرافاتها المعروفة إلى مرحلة العولمة الشاملة، أي انفتاح العالم كله على الفضاءات الواسعة والموسَّعة للمواطنية. ولكن ذلك يتطلب القيام بمراجعات صعبة وقاسية للقيم المحلية والتراث الديني العتيق، وكذلك للتراث الفئوي والقومي الذي يبدو مرتبطًا بتحولات وظروف تاريخية عابرة. فعملية التفكيك هنا ضرورة ملحة، حسب أركون، خاصة ما تعلق بالنصوص التأسيسية، أي تلك التي تؤسس القانون الديني، أي أصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلّمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي، فالقانون الديني، في الحقيقة، وليد ظروف وملابسات تخضع للسقف المعرفي ومستوى الوعي في تلك الحقبة، فالتأسيس النهائي للعقل شيء مستحيل لأن الحقيقة نسبية وليست مطلقة كما يتوهم الأصوليون.

ويلح علي سؤال مهم هنا هو: لماذا انتهت الحداثة الأوروبية بالإنسان إلى هذه الأزمات المتفاقمة في حين أن نهايتها المفترضة هي الأنسنة، كما يعرفها أركون؟

يجيب أركون بأنه عندما يفرض العنف نفسه حلاً وحيدًا وأخيرًا فإن الموقف الإنساني يصبح زهيدًا لا أهمية له، فالموقف الإنساني في نظر أركون يتأثر تأثرًا مباشرًا بالعنف، فما هو هذا العنف الذي أثر على النزعة الإنسانية؟ يجيب أركو بأنه الحرب العالمية الثانية، فبعد سنة 1945 وبعد المجزرة المنظمة لليهود، وبعد الدخول في سياق الحرب الباردة، لم يعد الغرب الأوروبي وغير الأوروبي قادرًا على الحديث عن النزعة الإنسانية. وسأردف هنا بسؤال آخر: هل العنف وحده كافٍ للقضاء على النزعة الإنسانية؟ خاصة أن أركون نفسه يعترف بلسانه إذ يقول: «ولحسن الحظ فالتاريخ يثبت أن إعادة التأكيد بكل عناد على الرسالة الإنسانية للإنسان، وإعادة الاستملاك المستمرة لفتوحات هذه الرسالة وأولويتها أثناء الأزمات العصيبة الأكثر عنفًا وخطورة هي إحدى الثوابت التي يشهد عليها التاريخ.»[2] ويجيب أركون بأن ذلك يعود إلى الفلسفة الأوروبية نفسها، ففي سنة 1989 حصل فشل جديد أثر على الفكر الأوروبي بمجمله، ليس فقط على العالم السوفياتي؛ وذلك لأن الانهيار السياسي والاقتصادي الذي خص العالم السوفياتي هو في الحقيقة فشل للفكر الأوروبي، فالماركسية ما هي إلا فكر أوروبي بحت سواء من حيث الأصول أو من حيث الآفاق الفلسفية، وبتعبير حاج حمد، فالماركسية هي النهاية الحتمية للفلسفة الأوروبية.

2 معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 25

ثمة نقطتان مهمتان أثّرتا على النزعة الإنسانية في أوروبا، هما: الحرب العالمية الثانية وما تلاها من الحرب الباردة، وتركيبة الفلسفة الأوروبية نفسها. كل هذا حدا بأوروبا واضطرها أن تحدث القطيعة مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي تمجد الإنسان بوصفه جوهرًا خاضعًا للحكم الأخلاقي الذي يوجه الإرادة نحو فعل الخير، وهو الشيء الذي كانت تتفق فيه الأديان مع الميتافيزيقا الكلاسيكية، وهو ما هدمته فلسفة ما بعد الحداثة بانتقالها من الصلابة إلى السيولة ومن تفكيك المسلمات إلى تفكيك الذات. ولم يعد هناك حديث عن القيمة الأخلاقية أو السياسية أو القانونية، لأنهم يعتبرونها بمثابة المشروع المستحيل، فلا يمكن أن تكون علمية ومعيارية، في آن معًا، أي دوغمائية، وهم فقط يقبلون بالحديث عن نزعة إنسانية براغماتية أو عملية. ويعيب أركون على السياقات الإسلامية المعاصرة جهلها الشديد باسم الفلسفة الإنسانية، فإذا غاب مجرد العلم بها فكيف لنا أن نتحدث عن مقاومتها والوقوف في وجهها؟

كانت دعوة أركون المستمرة والمتزايدة، للأسباب السالفة، هي تفحص مسألة النزعة الإنسانية بالنسبة للتراثين معًا الإسلامي والأوروبي الغربي نفسه، ومما يزيد ذلك إلحاحًا وضرورةً ما يلاحظه أركون من أن الهوة تزداد بين الفكرين، في ظل الوتيرة المتصاعدة في الفكر الأوروبي والجمود والسكون الذي يخيم على الفكر الإسلامي، والذي يعزوه أركون إلى القطيعة الجذرية مع الاجتهاد بصفته الموقف الفكري المؤسس لما يدعوه بالقانون الإسلامي، ويضرب على ذلك مثالاً بوضع المرأة عندنا ووضعها في الغرب، فهي تتمتع بالمكتسبات الأكثر إيجابية للحداثة في الغرب، وذلك على جميع المستويات من مثل التصويت على قانون المساواة في البرلمان الفرنسي، والتي يراها أركون قفزة نوعية باتجاه التوصل إلى حقوق الإنسان الكوني، في حين أن وضعها يزداد تراجعًا وانتكاسًا مفهوميًا وتشريعيًا في السياقات الإسلامية المعاصرة. وضمن هذا المنظور النقدي المقارن راح أركون يبحث، بل يدلّل تاريخيًا على وجود نزعة إنسانية في التاريخ الإسلامي في العصر الكلاسيكي تم وأدها في مهدها، وذلك بمحاولة الإجابة على أسئلة طرحها هو نفسه، وهي:

1 – ما معنى الصفتين: عربي وإسلامي؟ وعلى أي شيء تنطبقان؟

2 – متى انبثق الموقف الإنساني في السياق الإسلامي؟ وفي أي الأوساط الاجتماعية انبثق؟

3 – لماذا وكيف تراجعت هذه النزعة الإنسانية حتى انقرضت أخيرًا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة المجبولة على الظاهرة الإسلامية التي هي في عز تحولها الآن؟

أما عن الجواب على السؤال الأول: فـ عربي: نلخصها في كونه الذي يكتب بلغة القرآن وهي لغة الحضارة آنذاك سواء كان إيرانيا أو بربريا أو يهوديا أو مسيحيا...أما عن إسلامي؛ فنعت إسلامي يشير إلى الإسلام كعقيدة ومجموعة من المعتقدات واللامعتقدات والتعاليم والقوانين المعيارية الأخلاقية- التشريعية التي تثبت آفاق فكر ما وتنظم سلوك المؤمنين، أما كلمة مسلم فتنطبق على المسلمين أنفسهم بصفتهم فاعلين اجتماعيين وسياسيين وثقافيين كما وتنطبق على الأعمال المنتجة من قبل هؤلاء الفاعلين.

يستنتج أركون من هذه المفاهيم مفهوم الأنسنة الإسلامية الذي يقرن الحديث عن العلم بالعمل دائمًا، والإنسان في المنظور اللاهوتي هو مخلوق تابع ومطيع شاكر للنعمة والجميل، وهكذا يحصل كل شيء على ضمانة أنطولوجية متعالية دائمة ومقدسة خارجية على كل إرادة أو سلطة بشرية، ويلاحظ أركون أن العقل الديني يحصر جميع تساؤلاته وتحرياته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة؛ توراة، وإنجيل، وقرآن كريم.

أما في الإجابة عن السؤال الثاني فيرى أركون أن القطيعة بين الخالق الجبار والمخلوق المطيع والتي هي نقطة بداية الحداثة قد امتدت لتشمل كل المعمورة، وعلى الرغم من أن ظهورها في أوروبا كان في القرن الثامن عشر، إلا أنها كانت قد ابتدأت في المجال العربي في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، ويرى أن شخصيات كبرى مثل الجاحظ ومسكويه والمعري وابن رشد والفلاسفة بشكل عام كانوا تنويريين بمقياس عصرهم، يظهر ذلك جليًا في الحواضر الإسلامية؛ بغداد وأصفهان وشيراز ودمشق والقيروان والمهدية وفاس وقرطبة...الخ، والتي كانت تستخدم اللغة نفسها، أي اللغة العربية، في نشر الفكر والمعارف، وتحديدًا ما يسمى بالعلوم الدينية، وكانوا يدعونها هكذا معارضةً لها بالعلوم العقلية أو العلوم الدخيلة، فتوسع المعارف والعلوم الدنيوية أصبح مضمونًا بسبب تضافر عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ولنتحدث عنها واحدة واحدة:

- الناحية السياسية: راح الأخوة البويهيون الثلاثة؛ معز الدولة في بغداد، وركن الدولة في الرَّيّ، ومؤيّد الدولة في شيراز، يفرضون نظام لامركزية السلطة ويحبذون بذلك المنافسة الفكرية والتعددية العقدية والمذهبية والثقافية داخل الوسط الإيراني العراقي، وذلك حتى مجيء عهد السلجوقيين الذين راحوا يفرضون الأرثوذكسية السنية بدءًا من سنة 429هـ، 1038م. أما الخلافة الفاطمية فكانت تمثل لاهوتًا سياسيًا منافسًا للاهوت السني، ولكنها دعمت الاتجاه الإنساني والتعددي للثقافة.

- الناحية الاقتصادية: يلاحظ أركون أن طبقة التجار شهدت ازدهارًا كبيرًا في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، ولكن أوضاعها بدأت تتدهور في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، وإذا ما أردنا أن نربط ذلك بعصر النهضة فإن التجار والحرفيين كان لهم دور بارز في الثورة الصناعية، ففتح الحدود أمام التجار يعكس مدى الانفتاح الفكري لكل أمة، كما أن لرأس المال دور كبير في انتشار التنوير والقضاء على الأصولية، وهذا ما شاهدناه في تلك المرحلة.

- الناحية الاجتماعية: انتشار طبقة الكتاب أي سكرتارية الإدارة الحكومية، وكذا طبقة المتعلمين والمثقفين، وكلهم كانوا قد تربَّوا في الأدب، بالمعنى الكلاسيكي، أي الأخذ من كل علم بطرف، وهذه الفئة مدعومة من قبل محسنين أغنياء وأقوياء ذوي نفوذ، وهي التي قوَّت النزعة الإنسانية الدنيوية، وليس الدينية في الأوساط الحضرية العربية والإسلامية.

– الناحية الثقافية: انتشـار العلم الإغريقي والفلسفة في الساحة العربية الإسلامية هو الذي أتاح تقوية النزعة الإنسـانية المعلمنـة في القرن الرابـع الهجري، العاشر الميلادي، ووجـود أدبيات غزيرة نلمح فيهـا علامات عديدة ترهص بولادة ذات إنسـانية حريصة على الاستقلالية الذاتية والتمييز الحر...الخ، وقد شارك المفكرون المسيحيون واليهود في بلورة هذه الحركة الإنسانية الأدبية.

يسـتدل أركون بكل هـذه النواحي على ميلاد نزعة إنسـانية في الحضارة العربية الإسـلامية، لكنها، ومن هنا تبتدئ الإجابة عن السـؤال الثالث، سرعان ما ذبلت بحلول عهد السلجوقيين الذين استبدلوا كل ذلك بالأرثوذكسية الدينية التي رسخت، لزمن طويل، بحلول عهد العثمانيين بدءًا من عام 857هـ1453-م، تاريخ فتح القسطنطينية، واسـتمرت حتى إلغاء الخلافة عام 1924م. وقد عزز من هذه الأرثوذكسـية ما سـماه أركـون بـــ«أيديولوجيا الكفاح» أو الجهاد: لأن الرغبة في القضاء على النزعة الاسـتعمارية يجد مشروعيته في النزعة اللاإنسـانية التي كان يحملها المسـتعمر، ولكنه كان يخفيها تحت شـعار نقل الحضارة الحديثة إلى الشعوب المتأخرة، ولكنهم هم نسوا أيضًـا أنهم يحملون نزعة لاإنسـانية راديكالية فيما يخـص علاقتهم بماضيهم وبالمعطيـات الحالية لمجتمعاتهم وبالآمال المشروعة لشعوبهم، لقد نسوا أنهم يستخدمون الدين أداةً من أجل ترسيخ أو تأييد وظائفه الاستلابية.

ويرى أركون أن الملابسـات الأيديولوجية والسـلطوية التي لصقت بالدين هي التـى أفقدت الأديان مقاصدها وإسـهاماتها الإبداعية في شـتى المجالات، وسـيقوم هنا بوصف سوسـيولوجي سريع للأطر الاجتماعية للمعرفة، ولأنواع السلوك أو التصرفات المتوافقة معها، مما يتيح لنا أن نميز بين أربعة اتجاهات:

1 – الدول القائمة أو الأنظمة السياسـية: وترتبط بها النخبة العسـكرية والإدارية والطبقة السياسية القائدة والتوجه العام لكل هؤلاء مضاد للنزعة الإنسـانية، وهدفهم يتلخص في شيء واحد هو كيف يمكن أن نأخذ السلطة وكيف يمكن أن نحافظ عليها؟ ومن علاماته تأميم الدين وتشـكيل وزارة الشـؤون الدينية، ونلاحظ في هذا الصدد أن سياسة الهيمنة الأيديولوجية تتغلب على سياسة الأمل.

2 – معارضـة ذات قاعـدة دينية: وهي تجند مناضليها السياسـيين وأتباعها في أوسـاط الشـبيبة التي ولدت في السـتينات والسـبعينات، وهذه الشـبيبة نمت وترعرعت داخل وسـط اجتماعي ثقافي تهيمـن عليه موضوعات أيديولوجيا الكفاح. كما أن سيطرة الدولة بشكل كامل واستبدادي على الفضاء العام للمجتمع تجبر هؤلاء المعارضين على تحويل الفضاء المقدَّس والمقدِّس إلى ملجأ وملاذ ووسيلة دون أن ينتبهوا إلى الثمن الروحي والأخلاقي لمثل هذه العملية.

3 – الفئات المتعالية على المجتمع والمنعزلة عنه: تشـكل فئات اجتماعية واقتصادية وثقافية مرتبطة بأسـلوب ونمـط حياة الطبقة المترفة في الغرب أكثـر مما هي مرتبطة بالقطاعات الأخرى الممثلة لمجتمعها الخاص، ويلاحظ أنهـم يسـتطيعون التوصل إلى الاندماج في الفئات العليا المتعالية، ويشـكلون شـبكة مكثفة وقويـة من العلاقات

الداخلية، وذلك لكي يحظوا بالحماية السياسية، أما على مستوى الخارج فإنهم يُقَوُّون إلى أقصى حد استثماراتهم وإيداع أموالهم في مجتمعات الغرب المحكومة من قبل دولة القانون. وهكذا يمكن لهؤلاء أيضًا أن يواصلوا نشاطاتهم المربحة، وأن يحتلوا مناصب عليا في الدولة دون أن يشعروا بالانتماء الحقيقي لها.

4 – المتعلمون والمثقفون: نلاحظ أن المنعطف التاريخي الحالي متأثر جدًا بالإسلام السياسي الحركي وبالمطالب القومية وبالاحتجاجات والشعارات، لذا فإن قسمًا كبيرًا من المثقفين يفضلون تعليق الموقف النقدي، بل يتخلون عنه صراحة لكي ينخرطوا في معمعة أيديولوجيا الكفاح، لاعتقادهم أن الأولوية لها.

ولهذا السبب فرق أركون بين المسيحية التي كانت منخرطة مباشرة في التاريخ الأوروبي فأُجبرت بذلك على هضم واستيعاب المكتسبات الأكثر صحة ورسوخًا للحداثة، وبين الإسلام واليهودية والمسيحية الأرثوذكسية لأنها كانت منخرطة في نضالات الدفاع عن الذات أو حماية الذات حتى يومنا هذا. وبذلك نكون نحن أبناء عصر الانحطاط ولسنا أبناء العصر الكلاسيكي بمفكريه الكبار من أمثال المعري ومسكويه وابن سينا والتوحيدي، لأننا نسينا أو تناسينا التساؤلات التي طرحها هؤلاء الكبار، ويجب أن نستعيد ذكرى هؤلاء المفكرين الكبار وأن نستأنس بهم، ولكن ينبغي أن نعلم أن المضامين والمناهج ورؤى العالم والمسلمات والأنظمة المعرفية والفكرية والعلمية ومعايير التأويل وإطلاق الأحكام والعقائد الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي لا يمكن دمجها داخل حداثتنا الفكرية والعلمية والقانونية والاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات ومراجعات كبيرة عليها، ولكن أيديولوجيا الكفاح أو الجهاد بصيغتها القومية والدينية لا تزال تحول دون إجراء هذه التعديلات أو المراجعات.

يريد أركون من خلال ذلك، كما يقول المترجم، أن ينقذ الجانب المطلق من الدين، وهو الذي يصلنا بالمطلق، مطلق الله، وهناك الجانب الأيديولوجي أو السياسي الراغب في السلطة والتوسع والهيمنة.[3] ومن أجل هذا فأركون يفصل بين دراسة الظاهرة الدينية ودراسة الطقوس والعقائد الدينية؛ فيجعل دراسة الظاهرة الدينية من اختصاص الأنثروبولوجيا، أما الطقوس والعقائد الدينية فهي من اختصاص علم الإتنوغرافيا والإتنولوجيا والسوسيولوجيا وعلم النفس واللسانيات وعلم التاريخ. وبهذا يصل أركون إلى التمييز بين الكشف والوحي، إذ إن الوحي يمثل النص الثابت، والكشف هو القراءة التأويلية للنص. يحاول أركون زحزحة الأجهزة المفهومية القديمة باتجاه فضاءات جديدة للفهم، وبالاكتشافات المستمرة لمختلف العلوم تجد هذه الفضاءات نفسها تغتني باستمرار كلما تطورت العلوم والاكتشافات. وبذلك نقضي على منطق السكونية والفهم الماضوي للدين، كما تُزال كل الأيديولوجيات الملتصقة به.

وتدور، في الفصل الرابع، فكرة هذا الفصل حول فصل الدين عن الأيديولوجيات الملتصقة به، وقد خصصه أركون للحديث عن مفهومين اثنين هما: السعادة والنجاة في الدار الآخرة. وإن حديث أركون عن هذين المفهومين

3 المصدر السابق، هامش المترجم، ص87

يعـود إلى أمريـن اثنين: الأول هو الدور الذي لعبه هذان المفهومان في التراث الإسـلامي بـل في تراث البشرية، ومن خـلال ذلـك يعبر إلى الأمر الثاني وهو يدلل ويدعو إلى تحجيم دور الإسـلام في الفكر الإسـلامي. وحاول أركون أن يُحِلَّ مفهوم السـياق الإسلامي بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية محل كلمة إسلام، وذلك لأن ثمة أصوات سابقة، في المجتمعـات المدعوة إسـلامية، أقدم بكثير من الظاهـرة القرآنية، بل خارجة تمامًا عن الظاهرة الإسـلامية التي لم تفرض نفسـها تدريجيًا بوصفها فضاءً مؤسسـاتيًا وثقافيًا إلا بعد حلول عهد الأمويين في دمشـق سنة661م، ويقول: «وكان ذلك يعني أني تخليت عن تلك العقيدة التي تقول بوجود مسـيرة تاريخية مُدَشَّـنة وموجهة في كل الميادين من قبل الوحي القرآني والمؤسسات الإسلامية والقانون المثالي الإسلامي الأعلى».[4]

يوجه أركون هنا سهام النقد إلى الحركيين الأصوليين الذين حوَّلوا الإسلام إلى العامل المهيمن والحاسم والمرجعية القصوى والمصدر لكل ما يحدث في ما يسميه بـــــ «المدينة الإسلامية» التي يؤكد الأصوليون وجودها التاريخي ويدعون اليوم إلى إعادتها بشـكل كامل سياسـيًا. في حين يؤكد أركون أن كثيرًا من المفاهيم التي بلورت في السـياق الإسـلامي كالسـعادة والنجاة يظل مفتوحًا على التيـارات الفكرية والأعمال الخاصة بالفئـات العرقية الثقافية أو الطوائف الدينية التي كانت موجودة عندما ابتدأت السـلطة الخليفية تفرض نفسـها، والتي، أي هذه المفاهيم، لم يكلف المسلمون أنفسهم بنقدها أو دراستها بل تلقفوها بدوغمائية مطلقة على أنها من إنتاج الإسلام وحده، لذلك يستبدل أركون مفهوم الإسلام بالسياقات الإسلامية، بل إن أركون يدعو إلى إعادة دمج أفق الفكر الإسلامي بصفته إطارًا تاريخيًا لاستقبال وترقية ونشر البنَى الأنثربولوجية لمخيال متأثر بما يلي:

– القيـم والتصـورات الرمزية المرتبطة بالمناخ السـامي؛ من عـبري وآرامي وسرياني وعربـي وجاهلي، إذ إن النزعات التوحيدية والنبوية والخلاصية والأخروية تهدف إلى تحقيق السعادة والنجاة.

– النزعـة المركزيـة المنطقية للفكر الإغريقي الذي اهتمت به كل العصور الوسـطى من إسـلامية ومسـيحية ويهودية ورفعته إلى مكانة متميزة.

ومـن ثـم فهو يدعو إلى تجميع الأوصال الفكرية والروحية والثقافية للفضاء الإغريقي السـامي أو توحيد هذا الفضاء بتراثه وجميع ثقافاته. ويضرب بالفيلسـوف مسـكويه على ذلك مثالاً ناجحًا كرَّس نزعة الأنسـنة في الفكر الإسـلامي لفترة معينـة، القرن الرابع الهجـري العاشر الميلادي تحديـدًا، أي فترة العصر الكلاسـيكي، وذلك لأن مسـكويه وفّق في كتابه تهذيب الأخلاق بين وجهات النظر من أجل التوصُّل إلى السـعادة القصوى أو الفوز الأكبر، فوفَّق بين آراء أفلاطون ونظريات أرسطو والتعاليم الطبية لجالينوس وتفاسير بورفيروس...الخ، وهذا ما يلحظه أيضًـا في الأدبيـات الأفلاطونية الجديدة والغنوصية التي سـهلت عملية التناغم أو الجمع بين النظرة الأسـطورية الأفلاطونية وبين العقلانية المركزية لأرسـطو، وهذا يعني داخل السـياق الإسلامي الجمع بين البيان الديني المعمق

4 المصدر السابق، ص 186

وبين التركيب المنطقي لـ«الصَّحِّ»، وهذا يعني أن العقل القروسطي كان يعمل من أجل استقلاليته الذاتية، ويتجلى في أمثلة أخرى، إضافة إلى مسكويه والتوحيدي، أقصد ابن رشد وكتابه «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وفي الغزالي ومنهجه الروحاني. إلا أن هذا الفكر التنويري الفلسفي ذي النزعة الإنسانية قد بدأ يخبو حتى اختفى فجأة من ساحة الفكر بعد القرن الثالث عشر، ولم يبقَ في الساحة إلا الإسلام الطقسي الشعائري، ولم يعد لفكرة السعادة التي هي تأمل فكري متحرر من الإكراهات النفسية والفزيولوجية والجسدية والمناخية والاجتماعية والسياسية والكونية أي أثر ولم يبقَ إلا فكرة النجاة المرغوبة والمبحوث عنها عن طريق تقديم الطاعة الطقسية أو الشعائرية للفرائض الدينية التي أخضع الله لها كل مؤمن، وذلك لأن الإسلام قُلِّص واختُزل في كل بلد إلى تجلياته الفقهية والمعيارية المحددة من قبل كل مذهب واحد باستثناء المذاهب الأخرى، ويعزو أركون ذلك إلى أن المؤمنين يتعلقون بالإسلام الأَوَّلي؛ إسلام العصر الذي دشَّن تاريخًا جديدًا للبشرية؛ أي الإسلام الأصلي الحقيقي الذي يفترضون أنه محدد أو مُبلوَر في الكتاب والسنة النبوية، ولكنه مُسْقَطٌ على القرآن والسنة وليس موجودًا فيهما من الأساس.

ويحاول أركون، في الفصل الخامس الذي عنونه بـ: «اللوغوس المركزي والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي»، أن يخلِّص الفكر الإسلامي من العقلانية المركزية التي أنشأها أسلافنا وأوجبوا الاحتكام إليها واعتبروا ما عداها باطلاً. فابتدأه بالتنظير لنقطة مهمة وهي: إلى أي مدى يكون الشيء في الأدبيات الكلاسيكية لا يتخذ معناه من وجوده، وإنما من معناه المخلوع عليه في لحظة معينة من لحظات التاريخ.

ويرى أركون أن هناك مركزية عقلانية خاصة بالمجال العربي الإسلامي تقاطعت فيها مختلف العلوم كعلم المنطق واللغة وعلم اللاهوت وعلم الأخلاق...الخ، وقد دفع العقل ثمن هذا التنازل الذي قدمه للفلسفة، إذ رضي أن يكون الخادم المطيع لنص الوحي، وهكذا أصبحت وظيفته الوحيدة تكمن في تطويع الواقع وثنيه وإخضاعه للمعاني المثالية التي يعتقد أنه يتعرف عليها في آيات الله. ويضرب على ذلك مثالاً بأبي الحسن العامري من خلال كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام» والذي كرَّس فيه تفوق الإسلام، وقد استخرج أركون المعايير التي استخدمها العامري لإبراز الإسلامِ حقيقةً مثلى، وهذه المعايير هي:

- المعيار الإبستيمولوجي أو المعرفي العميق: وقد استخلصه أركون من تصنيفات العلوم التي كانت سائدة في البيئة العربية الإسلامية آنذاك، وهذه التصنيفات ترسخ ذلك التعارض المعروف بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية، أو علوم حِكَمية وعلوم مِلِّية بحسب تعبير العامري، ويستخلص من كلام العامري أنه يرى أن للعلوم الفلسفية أولوية منهجية وللعلوم الدينية أولوية غائية أو نهائية.

- المعيار المنهجي: ويخص المجريات التقنية التي تنبغي بلورتها من أجل التوصل إلى الحقيقة المبتغاة، وقيمة كتاب العامري أنه يبين لنا كيف أن منهجية الأصوليين مدافَعٌ عنها ومطبقة بواسطة خيار فلسفي أوَّلي، والحاصل

أن أركون استنبط أن العامري يمنهج منظومة الأصوليين بطريقة مشدودة إلى الماضي، كالقياس مثلاً، فهو منهجية تتحكم بالتاريخ عن طريق عدد محدود من التعاليم التي تنتمي إلى الماضي، ماضٍ معين، فللعقل سيادة منهجية يؤكد عليها العامري، ولكنه يؤكد عليها من أجل وضعها في خدمة عقيدة دينية معينة.

- المعيار التاريخي الأخلاقي: يذهب أركون إلى أن الموقف الفلسفي يستعيد حقوقه إلى حد ما عن طريق علم التاريخ وعلم الأخلاق، ولكن العامري في نظر أركون يعتبر التاريخ الصحيح هو ذلك الذي يتحدد ويقال ويتم تصوره داخل سياج الخطاب المنطقي، وهو في الحقيقة يهيمن على التاريخ الواقعي المحسوس ويحاكمه. ولا يأخذ العامري، في نظر أركون، التاريخ الواقعي بعين الاعتبار إلا ليثبت مدى عظمة التاريخ الصحيح الذي ركّبه تركيبًا ذهنيًا داخل سياج مركزي عقلاني.

ويريد أركون، من خلال ما سبق، أن يوقظ المسلمين، ليس المسلمون وحسب، بل كل من كان على هذه الشاكلة، من غيبوبة رانت على عقولهم ردحًا من الزمان، وهي برمجة العقل ذي القدرات العالية داخل سياج مركزي يحد من قدراته اللامحدودة وينزله عن مرتبته الحقيقية ويجعله خادمًا مطيعًا، في حين يجب أن يكون هو السيد المطاع. ويستمر أركون في تفكيكه ليصل إلى العقيدة أو ما يسميه قانون الإيمان والتي يعرفها بأنها «مجمل القناعات التي تتحكم بالحساسية والتصور والإدراك والتفكير والممارسة العملية.»[5] ويلاحظ أركون أن مبادئ الاعتقاد الإسلامي لم تُحلَّل ولم تُشرَح لذاتها، وإنما تتدخل أثناء العرض بصفتها حقائق لا تنافس ولا تمس، وهي التي تخلع المشروعية على كل منافسة أو محاجة. وهذا ما فعله العامري الذي كان يمارس نمط قراءة جماعي أكثر مما هو فردي، وقد تغلب في ذلك الموقف الإيماني على الموقف العقلاني، ولكن أركون هنا يميز بين نوعين من القراءة للعقل الإسلامي:

الأول: عندما يتعلق الأمر بقراءة القرآن وحده فإن العقل هنا يتوصل إلى نضج أكبر، لأنه يأخذ بعين الاعتبار حقائق علم النفس، واللغة، والتاريخ، والاقتصاد، والفيزياء...الخ، وذلك لكي يوضح إرادة الله ومقصده الحقيقي بكل دقة، فالعقل هنا ليس مستعبدًا استعبادًا مطلقًا للإيمان.

الثاني: عندما يحاول العقل ذاته أن يقرأ الكتابات المقدسة فإنه يقرؤها لكي يسحبها في اتجاه الحقيقة القرآنية، أو لكي يكتشف فيها نوعًا من النقص أو عدم الكمال أو التأخر بالقياس إلى التعاليم والمؤسسات الموصوفة بالإسلامية.

يستخلص أركون من كتاب العامري آفاق الفكر الإسلامي في لحظة ذروته، وهي آفاق مفتوحة ومغلقة في آن معًا، مفتوحة أو منفتحة في كل ما يمشي في اتجاه القراءة الانسجامية والاندماجية، ولكنها منغلقة داخل الحدود

5 المصدر السابق، ص 244

المرسومة من قبل رسالة إلهية مرتبطة بتحقق تاريخي منذ أربعة قرون، أقصد الحضارة والثقافة الإسلامية. يرى آركون أن العامري مثل بقية المسلمين يمارس قراءة منقطعة، أكد على سيادة العقل المنهجية، ولكنه أكد عليها من أجل وضعها في خدمة عقيدة دينية معينة، وهنا يكمن سر الاعتباط والتعسف الذي يعامل به بقية الأديان الأخرى الخارجية على الإسلام.

ويختتم أركون كتابه في الفصل السادس بمحاولة وضع حل واحد مشترك لمشكلتين متناقضتين؛ المشكلة الأولى هي واقع تدريس الدين في الأمة العربية الإسلامية، والمشكلة الثانية هي الإفراط في العلمنة في المجتمعات العلمانية خاصة فرنسا. فتعليم الدين في المجتمعات العربية الإسلامية قديم يغذي العصبيات المذهبية والطائفية لا محالة، والإفراط في العلمانية وتجاهل الدين إلى حد إلغائه تمامًا من المقررات الدراسية في الدول العلمانية سيؤدي حتمًا بالكثيرين إلى اعتناق الدين التقليدي، ويبدو في ذلك قناعة من أركون أن الإنسان ينزع بطبعه إلى الدين، ويضرب على ذلك مثالاً بالاتحاد السوفياتي لما فرض الإلحاد، ماذا حصل عند سقوط الشيوعية؟ هو عودة المذهب الأرثوذكسي بقوة، أما الحل الذي يدعو إليه فهو ما يسميه بـ«الأشكلة الأنثربولوجية للدين» وهي تدريس الأديان بشكل مقارن ومتساوٍ حتى يدرك كل متدين مدى نسبية دينه، فلا يعتقد أنه هو وحده الذي يمثل الحقيقة المطلقة، وهذا ما يؤدي إلى التسامح والاعتراف بالقيمة الموضوعية لأديان الآخرين وعقائدهم. كما ينبغي على العلوم الاجتماعية أن تُجذِّر أكثر تساؤلاتها حول الذات الإنسانية أو الشخص البشري، لأنهما يمثلان الموضوع الأساسي والذات الدارسة للأديان. أما ما يخص الإسلام فيدعو أركون إلى إعادة التفكير في اللغة والثقافة العربية مع عدم فصلها عن الإسلام، فكل تراث العرب منذ خمسة عشر قرنًا ممزوج بالظاهرة القرآنية، بخلاف الثقافة الفرنسية مثلاً فإنها انفصلت عن المسيحية منذ قرنين. ويهدف أركون من خلال ذلك إلى غايتين اثنتين هما:

الأولى: الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور وعلى كافة التشكيلات أو الفئات الاجتماعية.

الثانية: إقامة مسافة نقدية بيننا وبين العقائد الأكثر رسوخًا وتجذُّرًا وتقديسًا.

إذا تحققت هذه الغايات والحلول نستطيع إعادة كتابة التاريخ، فتنتصر العلمنة وترفع الفلسفة الإنسانية باعتبارها قائدًا تاريخيًا للحضارة، إلا أن مركزية الفكر الأوروبي وحبه للهيمنة أدى إلى التفريق بين الأديان، فقد حظيت المسيحية مثلاً بإقبال الباحثين العلميين على دراستها بنوع من التفضيل الضمني أو الصريح لها على غيرها، فالمؤمنون الغربيون يستخدمون موهبتهم ومعرفتهم وهيبتهم الفكرية لكي يكرِّسوا تفوُّق المسيحية على جميع الأديان، ولكي يثبتوا فرادتها وقدرتها على التأقلم مع الحداثة. كما أن هناك رغبة مشتركة بين اليهودية والمسيحية في استبعاد الإسلام ليس لاهوتيًا فحسب، بل ثقافيًا وسياسيًا، كما حرصوا على تفريق أديان الوحي عن الأديان الآسيوية وألحقوا بالإسلام مكانة غريبة تدعو إلى الاستغراب، فهم تارة يلحقونه بأديان الوحي، وتارة بالأديان

الآسـيوية الكبرى، وتارة بالأديان الإفريقية، ويرى أركون أنه إذا ما أردنا أن نؤسـس علمًا تاريخيًا جديدًا للأديان فـلا بـد من أن يُدمج في أحضانه ثلاثة أبعـاد لا تنفصل للمعرفة وهي: البعد الأسـطوري والبعد التاريخي والبعد الفلسفي، وهذا الأخير يعني إضافة النقد والقضاء على الدوغمائية والحد من العنف والتعصب، وهنا يُظْهِر أركون خيبة أمل حقيقية لأنه لا يوجد مدرسـون كثيرون، حتى في البلدان الأوروبية والأمريكية الشـمالية نفسها، قادرون على تعليم الدين بطريقة حديثة، مما يجعل من الصعب علينا أن نخرج من الجهل، المنظم والمرسخ مؤسَّسَاتيًا منذ عدة قرون، عن الأديان بشـكل عام وعن أديان الوحي بشـكل خاص. ومن ثم دعا أركون إلى إعادة تحديد العلمنة وإعادة استملاكها، وذلك بعزل سلبياتها وخاصة «الإقصائية» التي تقوم بها تجاه كل ما هو متعلق بالأديان حتى يعـاد للأديان حقيقة مقاصدها ووظائفها التاريخية وإسـهاماتها الثقافية وطاقاتهـا الإلهامية، ويعترف أركون أن هـذه المكانـة للأديان لم يعوَّض عنهـا حتى الآن من قِبَل أيِّ شيء آخر، فلا النزعـة الأدبية التجريدية ولا العقل التلفزي التكنولوجي العلمي، لذلك يذهب أركون إلى أن كلمة علماني اخْتُرِعت في ظل الصراع على السلطة أكثر مما هو صراع على المعنى. ويتحدث أركون عن وجود فعاليتين اثنتين تتيحان لنا تغيير العلاقات الصراعية وتحويلها إلى علاقات ديناميكية ثقافية وفكرية واجتماعية، وهو ما يسـميه: التداخل الثقافي والتفاعل الإبداعي، هذان المفهومان يتيحان لنا أن نشرع بنقد جذري لجميع أشكال التمييز في المجتمع بنوعيه: العرقي والديني، ومن ثم تحديد حقوق الشخص البشري وحقوق الفرد والمواطن ضمن منظور أكثر اتساعًا. وللوصول إلى ذلك يدعو أركون إلى عمل نقدي مكثف للذات على ذاتها لكي نعرف كيف نموضع فعالية الخلق والإبداع في السياقات الإسلامية بالقياس إلى الحداثة والعولمة، لكي نضع حدًّا للخطابات الامتثالية السـائدة في الناحية الإسـلامية؛ خطابـات اتهام الآخر واعتبار الذات بمثابة الضحية لهذا الآخر باستمرار.

محمد أركون
ما ينبغي أن يكون عليه "علم الإسلام" أو الانخراط الفكري للمثقف*

حاوره: رشيد بن الزين – جان لوي شليجيل
ترجمة: هاشم صالح

سؤال: يبدو أنك انتهيت للتو من قراءة كتاب أميركي عن «حراس الإيمان» ذي الصلة بموضوع علماء الدين المسلمين و«الأزمنة الحديثة»[1]. وأنت تود الانطلاق من هذا الكتاب بغية إيضاح تصورك «لعلم الإسلام».

محمد أركون: أريد القيام بلفة أو دورة أو انعطافة لكي أجيب عن هذا السؤال أو قبل أن أجيب عنه، فكلمات العنوان: «حراس الإيمان في الأزمنة الحديثة»، تعطيني الفرصة لكي أنطلق فكريًا وأستطرد من جديد. الملاحظة الأولى التي أود تسجيلها هي أنني أعترض على وصف رجال الدين المسلمين المعاصرين بأنهم «حراس الإيمان»، وهذا ليس صحيحًا. إنهم في أحسن الأحوال حراس «الاعتقاد الدوغمائي الانغلاقي» وليس الإيمان، فالإيمان شيء آخر. وكما قلت سابقًا فإنه يمكننا بل وينبغي علينا أن نقيم من حيث المبدأ تمييزًا هامًا بين الاعتقاد الدوغمائي من جهة، والإيمان من جهة أخرى. وينبغي أن يكون معلومًا بأن الاعتقاد أو العقائد هي كلمة واسعة جدًا، وإنها تشمل مجالاً كبيرًا من الاشياء القابلة للتعديل عبر الزمن وطبقًا للأمكنة المختلفة. ولكنها دائما مضادة للازدهار الحر والأكمل لشخصية الإنسان، فهي تعرقل تشكل شخصيته بصفته ذاتًا حرة ومسؤولة. أما الإيمان فعلى العكس من ذلك تمامًا، إنه يخص الحميمية الداخلية للكائن

---

* هذا الحوار يمثل الفصل الحادي عشر من كتاب قيد النشر بالعربية لمحمد أركون بعنوان "التشكيل البشري للإسلام" هو عبارة عن حوارات مع رشيد بن الزين وجان لوي شليجيل، وصدر في الأصل باللغة الفرنسية عن دار النشر ألبان ميشيل 2012

1 الكتاب المشار اليه هنا هو التالي: حراس الايمان في الأزمنة الحديثة. علماء الدين في الشرق الأوسط، كتاب جماعي ألف تحت اشراف: مئير هاتينا، الجامعة العبرية في القدس، 2009

Guardians of Faith in Modern Times: Oulema in the Middle East, Meir Hatina(ed.), Universite hebraique de Jerusalem, 2009

البشري وحريته، ويخص تكوينه في العمق. والإيمان صلب مقاوم(على الرغم من أنــه خاضع لامتحان الزمن، أو لأنه خاضع لذلــك، كما يقول اللاهوتي الكاثوليكي ماري- دومنيك شــنو). والمقصود بذلك أنه مجبول بالزمن أو معــرض لفعل الزمــن واختباره. ولأن الإيمان مســتقر «في» الذات البشرية منذ الطفولة، لأنه مستقر في أعماق أعماقه، فإنه يسهم في تربيته، وثقافته، وتطــوره. وبالضبط لأن الإيمان «مســتقر» في تركيبة الذات البشرية، فإنه ينبغي أن يتعرض للمراقبة والمساءلة والنقد في أسسه وتشكيلته، وذلك لأنه مــن المهم أن نعرف كيــف ينظم الذات ويحكمها ويشــكلها أو يصوغها... إلخ، ولكن البعض، عن طريق مسار شخصي معين، يفقدون الإيمان، ولدى هــؤلاء لن تكون هناك أيضًــا بعد اليوم عقائد. وينبغــي العلم بأن العقائد أكثر ســطحية بكثير من الإيمان، كما أنها انغلاقية تعصبية عمومًا، ولكنها للأسف الشديد لا تُفقد بسهولة وإنما تبقى رازحة، وذلك لسبب بسيط هو أن أحدًا لم يتجرأ على مراجعتها أو وضعها على محك التساؤل والنقد.

ســؤال: أنت تقيم هنا تمييزًا بين الإيمان من جهة، والعقيــدة أو الاعتقــادات مــن جهــة أخرى.هل هذا التمييز موجود في القرآن؟

محمد أركون: نعم. ينبغي العلم بأن كلمة «إســلام» بحسب ما هي واردة في القــرآن تعنــي الإيمان، وهي تعني بالنســبة لنا «الخضــوع لقضاء الله وقــدره». ولكنها في البداية كانت تعنــي «الخضوع لمطالب القتال من أجل الدفاع عن الجماعة». كان الأمر يتعلق بالقبول بالموت من أجل المجموع، أو من أجل جماعة محــددة، ثم حصل انزلاق معنوي إضافي وأصبح المجموع المعنــيّ ليس الفئة الاجتماعيــة التي ينتمي إليها المرء كالعائلة والعشــيرة، وإنمــا الجماعة الإســلامية الوليدة بصفتها تلك. والمقصــود بالجماعة تلك التي تؤمن بالله الواحد الأحد والتي تعتقد بأنه يطلب التضحية بالنفس من أجله، وتطالب بأن يصبح المرء «شهيدًا» من أجل العقيدة، من أجل الرسالة والدعوة. ينبغي العلم بأن «حرّاس الإيمان» كانوا ينتمون في البداية الى هذه الفئة من الأشــخاص: إنهم مســتعدون للموت من أجل القضية «شهداء». وكمــا قلت ســابقًا فإن الإيمــان ينظم النفــس العميقة ويحتلهــا كليًا. إنه حيوي ديناميكي مرتبط بصلابة الذات البشرية وشــخصيتها، أما الاعتقاد فهو أكثر ضعفًا وهشاشــة من الإيمان إنــه خاضع أكثر لتقلبات الظروف، كمــا أنه ليس بذي عمق كبــير، وهو في الغالب ليس مثقفًا جــدًا ولا مُفكّرًا بــه بشــكل عميق وإنما هو في الغالب موروث بشــكل محــض، بمعنى أنه ينتقل بالوراثة، فالمســلم يظل مسلمًا لأن عائلته مسلمة،وقل الأمر ذاته عن اليهودي أو المسيحي...الخ وهذا هو الاعتقاد.

ســؤال: ما هو الــدور الــذي يلعبه «حــراس الإيمان» إذن؟

محمــد أركون: أكرر القول مرة أخرى: إنهــم بالأحرى حراس الاعتقاد لا الإيمان، ولكن الذي يقيم هذا الفرق بين الشيئين هو أنا وليس رجال الدين الذين يدعون أنفســهم ويفرضــون على الآخرين مناداتهم باســم «حراس الإيمــان» داخل تراث الإســلام، لماذا؟ لأنهم مدربون خصيصًا للســهر على الإيمان الأرثوذكسي وحراســته، أي الإيمان «الجاهز مســبقًا»، والذي يُعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح، أي الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله والمحافظة على الميثاق الذي يربط الإنسان به. كل حداثة تظهر في التاريخ تؤدي الى اندلاع مناقشة جديدة، وإلى انبثاق أســئلة غير معروفة مسبقًا عن الإيمان، إنها أسئلة من نوع الأسئلة التالية: كيف نحافظ على الإيمان؟ كيف نعيد تحديده؟ كيف نصلحه؟... الخ، ولكن في كل الحركات التجديدية التي يمكن أن تظهر يطرح هذا الســؤال نفسه: من الذي سيقرر الفرق بين القديم والجديد؟ من الذي سيحسم الأمر والقول الفصــل؟ هذه الحركات التجديدية يمكن أن تنتج عن إرادة شــخصية، أو عن ظهور مذهب جديد يعدل من تحديد الإيمان ويؤدي الى اندلاع نقاشات هائجة يمكن أن تصل الى حد الانشقاق. من الذي سيحسم الأمر بين القديم والجديــد؛ هل هــم أولئك المجددون الذيــن يطرحون المشــكلات، أم أولئك المحافظون الذين تكمن مســؤوليتهم في المحافظــة على الإيمان كما كان قد بُلــور في لحظــة ما من لحظات الماضي؟ (وذلك لأنه لــم يُحدد خارج الزمن أو لأجل كل الأزمان، فهناك لحظة ما تشكل فيها علم الفقه وعلم اللاهوت، لحظة لم يكن فيها الإيمان قد ثُبت نهائيًا بعد).

أما بالنســبة «لحراس الإيمان» فالجواب واضح وضوح الشــمس: كل جدة أو حداثة هــي بالتحديد بدعة وانحراف، إنها عبارة عن تعديل غير مقبول لمــا كان قــد ثُبت مــرة واحدة والى الأبــد في الماضي. وذلــك لأن الإيمان كان، بالنســبة لهم، قد بُلور وثبت من قبل اللــه مباشرة، بل إنه لم يفوض إرادة مســتقلة لفعل ذلــك، ومثل هذه الفرضيــة تعتبر بمثابــة اللامفكر فيه أو المســتحيل التفكير فيه بالنسبة لحراس الإيمان. لماذا؟ لأن هؤلاء يفترضون مســبقًا أن الإيمان ينبغي أن يبقى كما هو عليه عن طريق تذكرنا بأن الله نفســه هو الذي حدده، وعن طريق الإحالة الى ما كان عليه دائمًا في ماض مُتصــور كشيء جامــد وثابت ولا يعرف التغيير أبــدًا. وبما أن الإيمان كان قــد حُدد في الماضي مرة واحدة والى الأبد فإنه ينبغي أن نعيد المؤمن الى هذا الإيمــان بالذات أو نبقيه فيه، لماذا؟ لأنــه الإيمان الوحيد الصحيح أي الذي يمثــل «الخط القويم المســتقيم». وهذا ما ندعــوه في علم الأديان بمصطلح الأرثوذكســية. ينبغي العلم بأن حراس الأرثوذكسية يعلّقون حرية تفسير الإيمان أو يغلقونها تمامًا. لماذا؟ لأنهم لا يقبلون بفكرة أن الإيمان يمكن أن يتطــور، ليس فقط في مضمونه وإنما أيضًا في أســلوبه أو لغته. نقول ذلك ونحن نعلم أنه يتطور طبقًا لتقدم البحث العلمي أو بسبب حصول أحداث

مستجدة. ولكن حراس الأرثوذكسية لا يعترفون بذلك إنهم لا يعرفون قلق البحث ولا يتعبون أنفسهم فيه لكي يجدوا شيئًا جديدًا يعدلون ما ينبغي تعديله على أساسه. كل هذا لا يهمهم، وإنما يهمهم فقط أن يظلوا متعلقين بالماضي، وبما هو موجود. إنهم يشبهون النواطير أو بوليس الجمود. هذا في حين أن الإيمان شيء ديناميكي متحرك غير ثابت أبدًا ولا قابل للتثبيت النهائي. وإذا كان كذلك فهذا يعني أنه ليس إلا اعتقادًا دوغمائيًا جامدًا من جملة اعتقادات أخرى.

سؤال: هل الاعتقاد عبارة عن أيديولوجيا؟

محمد أركون: لا، لا، كلمة الإيديولوجيا خشنة هنا أكثر من اللزوم. وبالنسبة لنا فإن لهذه الكلمة دلالة سلبية بعد كل ما حصل في القرن العشرين من فظائع بسبب الإيديولوجيات الفاشية والشيوعية وسواهما. ينبغي العلم بأن الاعتقاد بالنسبة لي ليس مفهومًا أخلاقيًا. إنه عبارة عن قناعات هشة قليلة الصلابة، أو قل إنها صلبة بشكل مزيف لأنها غير مدعومة من قبل المحاجات العقلية المنطقية، وإنما يتبناها المرء بدون أي نقد على هيئة التسليم والوراثة أبًا عن جد. أما الإيمان فهو مغروس في أعماق الإنسان، إنه واعٍ بذاته، ويمتلك نوعًا من العفوية التلقائية التي تحمس الإنسان وتدفعه للانخراط في العمل والممارسة. كما ويدفع الإيمان الى التفكير. وفي الوقت الذي يمتلك فيه الإيمان هو أيضًا صفاته العرضية إلا أنه مرتبط بصلابة الذات. الإيمان هو مشروع حياة، إنه «ينتج» الوجود.

سؤال: القرآن يقول: «لا تقولوا آمنا ولكن قولوا أسلمنا».

محمد أركون: نعم، إن القرآن يفصل بوضوح بين الإيمان والعقيدة أو الاعتقاد، والعقيدة تعني الاعتقاد الدوغمائي الناشف، صحيح أن هذا الاعتقاد معلن صراحة على رؤوس الملأ ولكنه سطحي ظاهري، وبالتالي عرضي عابر. كان القرآن يشتبه ضمنيًا بأن المسلمين يعلنون ظاهريًا إسلامًا سطحيًا، أي غير ناتج عن اعتناق صحيح وصادق، وبالتالي فلا يصبح إيمانًا صلبًا ونهائيًا. ينبغي الاطلاع بهذا الصدد على كل سورة الحجرات لأخذ فكرة متكاملة عن الموضوع. ينبغي العلم أن الكلمة التي تقابل في القرآن كلمة la foi الفرنسية هي كلمة: الإيمان. وهذه الكلمة تدل على الثقة الكاملة التي يشعر بها الإنسان بعد أن يمتلك الإيمان. إنها تدل على الأمان (أمان الله)، أو تدل بمعنى آخر على الثقة الناتجة عن الأمان الكائن بين طرفين؛ الإنسان والله.

سؤال: لماذا تقوم برد فعل سلبي على تعبير «حراس الإيمان»؟

محمد أركون: عندما يتحدثون عن «حراس الإيمان» فإن الحيطة والحذر يفرضان نفسيهما، فحراس الإيمان هم الملاك الديني المرتبط بالدولة والمؤلف من طاقم رجال الدين، ومن الناحية الحيادية الموضوعية لا يمكن وصفهم ولا نعتهم بأنهم مجرد موظفين دينيين. وهذا هو الخطأ الذي يرتكبه الكتاب الأميركي الذي انطلقت منه لمناقشة هذه المسائل. وبالمناسبة ألاحظ وجود قطيعة إبيستمولوجية بين العالم الأنغلو-ساكسوني والعالم الفرانكوفوني فيما يتعلق بتحديد مفهوم «الأزمنة الحديثة». أنا أحدد شخصيًا الحداثة بأحداث هامة كالثورة الأميركية، وبالأخص الثورة الفرنسية، ثم بواسطة الثورات اللاحقة في الغرب. أي أن الإسلام ليس داخل الحداثة، أو أن البلدان الإسلامية لم تعرف الحداثة أبدًا بهذا المعنى. لم تشهد البلدان العربية والإسلامية أحداثًا من نوعية قانون العلمنة الفرنسي الصادر عام 1905. كما لم تشهد حدثًا من نوعية إصدار حقوق الإنسان العالمي عام 1948. هذان الحدثان يشكلان «قطيعة إبيستمولوجية» بمعنى أن معرفة المجتمع لم تعد هي ذاتها بعدهما. ينبغي العلم بأن بلدان الإسلام لا تعرف نظام السيادة الشعبية أي الديمقراطية. فهي حتى الآن غير موجودة هناك. والانتخابات «الديمقراطية» التي تجري هناك هي عبارة عن مهزلة لا أكثر ولا أقل. لم تكتسب المجتمعات الإسلامية ولم تهضم حتى الآن الثقافة الحديثة. ومعلوم أن ذلك شيء ضروري ومسبق لكي تستطيع تحقيق الديمقراطية وتعيش المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة، وينبغي أن نتنبه هنا إلى أن المواطن يختلف عن الفرد، وعن الذات، وعن الشخص. والواقع أن كل هذه المفاهيم تظل معدومة في العالم الاسلامي، أو قل ابتدأت بالكاد تنبثق وتتشكل.

سؤال: أنت تقول بأن «مفهوم الفرد المواطن غير موجود» في بلدان الإسلام؟

محمد أركون: نعم إنه غير موجود لأنه مُراقب ومُسيطر عليه كليًا من قبل الأمة، أي «الطائفة الدينية». كما أنه مُراقب كليًا من قبل حراس الإيمان بالذات أو بالأحرى حراس الاعتقاد، أي رجال الدين الرسميين. من المعلوم أن الفرد المحمي في البلدان الديمقراطية من قبل دولة القانون يستطيع أن يفعل ويقول ما يشاء في مجتمع منفتح. ولا ريب في أنه توجد قوانين تحد من هذه الحرية، ولكن القوانين نفسها محمية من قبل إطار ديمقراطي. وعندما تُنتهك فإن المواطنين يستطيعون إيقاف الدولة عند حدها عن طريق التظاهر في الشارع، ورفع شعار المطالب المدعومة من قبل الاضرابات، أو بكل بساطة عن طريق الأغلبيات البرلمانية المنتخبة. إن حقوق المواطنين واحترام هذه الحقوق يشكلان دائرة المجتمع المدني. أما في عالم الإسلام بالمعنى الواسع للكلمة (أي الثقافي، والجغرافي، والتاريخي) فإن أحدًا لا يستطيع أن يحاسب الرئيس الحاكم، أي الخليفة أو السلطان. فهو وحده الذي يتخذ القرار بكل عظمة وسيادة كأنه الخالق. نقول ذلك ونحن نعلم أنه لا أحد يستطيع أن يحاسب الله وإنما هو الذي يحاسب الآخرين، وبالتالي فإن كلمة «الحداثة» أو الأزمنة الحديثة الواردة في عنوان الكتاب خادعة في استخدام الباحثين الأميركان والأنغلو ساكسون، إنما تعني فقط

أحدث الأزمنة من الناحية الكرونولوجية، ولكننا نعلم أن الحداثة ليست فقط زمنية وإنما تنطوي على قطيعات إبيستمولوجية أو معرفية، وبالتالي على رهانات هامة جدًا. ولا ينبغي حجبها أو طمسها أو تغييبها.

سؤال: ما هو التمييز الذي تقيمه بين الأصوليين الإسلاميين من جهة، وعلماء الدين التقليديين من جهة أخرى؟

محمد أركون: ينبغي العلم بأن حراس الإيمان هم عبارة عن إيديولوجيين ناشطين مسيسين، في الوقت الذي يمتلكون فيه وعيًا ساذجًا نسبيًا. ولكن في نهاية المطاف يمكن القول بأنهم لم يسمعوا بالحداثة حتى الآن، إنهم يعتقدون بأنهم يفعلون خيرًا للسياسة إذ يوجهون الحاكم نحو فعل الخير، وإذ يحبذون نشر الاعتقاد الإسلامي على أوسع نطاق ممكن، ويخضعون لما تريده الدولة الإسلامية، إنهم يطالبون الجميع بالطاعة للسلطان والوضع القائم من خلال المحافظة على الجهل أو إبقاء الناس في حالة جهل، وبالتالي فهم يقومون بعمل إيديولوجي سلبي ضمن مبدأ أنهم يرفضون الحداثة، فهي بالنسبة لهم غير موجودة بكل بساطة، فيوسف القرضاوي مثلاً يجهل تمامًا ماذا تعنيه المنهجية التاريخية، إنه يجهل معنى التاريخية وكيفية تحليل الخطاب الديني، كما ويجهل كل المناهج الجديدة الخاصة بدراسة النصوص دراسة علمية دقيقة. إن حراس العقيدة الأرثوذكسية، وهو من بينهم، يمارسون سلطتهم الدينية العقائدية دون أي هاجس ضميري أو وازع فكري، وذلك لأنهم مقتنعون تمامًا بأن الإيمان الأكثر نقاء بالنسبة للمسلمين لا يمكن أن يكون إلا هذا الشيء السائد، أي إيمانهم بالذات، الإيمان الذي يدافعون عنه. ولكنهم في الوقت ذاته يشعرون في أعماقهم الداخلية بأنهم متواطئون مع أنظمة تدوس بسياستها هذا الإيمان بالذات. وبالتالي فنحن نجد أنفسنا أمام حالة معقدة لا يراها باحثو العلوم السياسية ولا يأخذونها بعين الاعتبار في تحليلاتهم، وأقصد بهم المستشرقين الجدد من أمثال مؤلفي هذا الكتاب الأميركي وسواهم. وعليه فإن الحداثة والقطيعة التي أحدثتها في تلك البدان تظل شيئًا لا مُفكَّرًا فيه بالنسبة لهؤلاء الباحثين الغربيين المتخصصين بالشؤون العربية والإسلامية، أضرب على ذلك مثلاً مؤلفي الكتاب الذي انطلقت منه، فهم يتحدثون عن «المعاصر» دون أن يميزوا بينه وبين «الحديث»، نقول ذلك ونحن نعلم أنه في تاريخ فرنسا مثلاً فان يميز المفكرون بين الأزمنة الحديثة(والقطيعة الحديثة) أو قطيعة الحداثة، وبين الفترة المعاصرة زمنيًا؛ أي الفترة الحالية. فقد تكون معاصرًا دون أن تكون حديثًا، ولكن ينبغي العلم بأن الأولى تواصل عملها في الثانية في الوقت الذي تتحول فيه وتشهد طفرات متواصلة. فالحداثة لا تتوقف. ولكن إذ نقول ذلك ينبغي الاعتراف بأن تحقيب التاريخ على المدى الطويل يثير مشاكل عديدة وصعبة. وعلى الرغم من ذلك فإني أعتقد شخصيًا بأنه لا يحق لنا أن نتجاهل «الحديث» أو الحداثة بكل القطيعات السياسية والفكرية التي أحدثتها داخل «المعاصر» أي داخل الفترة المعاصرة. وحده هذا التمييز الدقيق يمكن أن يتيح لنا فهم الدور الحقيقي لحراس الإيمان، أو بالأحرى حراس العقيدة، أي كبار رجال الدين في العالم الاسلامي.

سؤال: ولكن الأصوليين الإسلاميين يزعمون بأنهم سوف يؤسلمون الحداثة بالفعل.

محمد أركون: ينبغي العلم بأن الإسلاميين هم أولاً وقبل كل شيء حركيّين سياسيين مفعمين بالإيديولوجيا الديماغوجية والشعارات. إنهم ليسوا مفكرين وإنما رجال سياسة بالدرجة الأولى. وهم يتمسكون ويتشبثون بالهيكل العظمي للعقيدة المحنطة أو الموضوعة في الثلاجة منذ قرون. وهم يبجلون القوة، وتصل بهم الدوغمائية الى حد قتلك إذا لم توافقهم على خطهم أو تتبعهم. إنهم حركيون راديكاليون يريدون فرض توجهاتهم السياسية على المجتمع بالقوة، وهم يتمترسون وراء المسلمات القرآنية لكي يكتسبوا المشروعية في نظر الجماهير ويتمكنوا من فرض مشروعهم السياسي. وفي حقيقة الأمر فإنهم يخلطون كل شيء بكل شيء مشكلين بذلك حشوًا ايديولوجيًا ديماغوجيًا فظيعًا مرعبًا، وسلطتهم ناتجة فقط عن استخدامهم للاغتيالات والعنف السياسي. بالقياس إليهم فان علماء الدين التقليديين يمثلون وجهًا مسالمًا، أو واجهة من الهدوء والطمأنينة، فهم لا يستخدمون العنف السياسي بغية تخويف السكان أو إرهابهم. وذلك على عكس الإسلاميين الحركيين الذين تمثل وسيلة العنف بالنسبة لهم شيئًا أساسيًا، ولكن فيما يخص الموقف الديني، أو العلاقة بالإيمان، فلا يوجد فرق كبير بين الطرفين. ينبغي العلم بأن خصوصية الحركيين الإسلامويين المسيسين تكمن في الانخراط في الممارسة العملية من جهة، وتبسيط الإيمان من جهة أخرى. وذلك لأنهم في الحقيقة لا يبالون بالإيمان كثيرًا ولا بتجلياته. إنهم يحرصون فقط على إظهار انتمائهم العقائدي الديني بطريقة صارخة مكشوفة، بل واستفزازية لكي يراها الناس. وهكذا يذهبون الى الجامع جهارًا بشكل استعراضي لكي يرى الجميع ذلك، وهذا يكفيهم. أما مضمون الإيمان فهذا ليس مشكلتهم على عكس علماء الدين التقليديين.

سؤال: كل هذه الأشياء والمتغيرات حصلت الى حد كبير بسبب الإسلام «الوهابي» السعودي على ما يبدو، وهو يتعولم الآن أي ينتشر على مستوى العالم كله. لماذا؟

محمد أركون: مرة أخرى نجد أنفسنا هنا أمام ردود فعل «معاصرة» ولكن لا علاقة لها بالحداثة، ومن بينها الوهابية وحركات الإسلام السياسي عمومًا، وينبغي العلم بأن «الوهابية» كانت قد بُلورت من قبل محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، لقد بلورها هذا الأخير عن طريق تجميع أجزاء متبعثرة من تاريخ طويل، هو تاريخ التراث الحنبلي. والأمر يتعلق

هنا في جوهره بتشكيل لاهوتي- تشريعي للإيمان. نقول ذلك على الرغم من أن مؤسس هذا المذهب، أحمد ابن تيمية، كان مفكرًا كبيرًا ومثقفًا قادرًا على الخوض في مناظرات رفيعة حول قضايا المنطق واللغة. ولكن هذا لم يمنعه من تجميد الإيمان وجعله قاسيًا صارمًا، لقد جعل «دوغمائيًا» متشددًا كل شكل من أشكال الإيمان.

وعلى أي حال فمن المؤكد أننا لا نستطيع في أي شيء المقارنة بين ابن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر وابن تيمية في القرن الثالث عشر، فالثاني يتفوق على الأول بما لا يقاس، وينبغي العلم بأن ابن عبد الوهاب لم يفعل إلا أن تلقى مقاطع متفرقة من عقيدة واسعة وقديمة، هي العقيدة الحنبلية. وكانت مليئة بالمناظرات والتأملات الفكرية الهامة، ولكن ماذا حصل لها مع ابن عبد الوهاب؟ لقد أصبحت المناظرة الفكرية مستحيلة مع حراس الإيمان الوهابي. وهكذا شهدنا على عكس ما نتصور ليس اتصالاً بالماضي الحنبلي الكبير وإنما قطيعة معه. كانت الوهابية بمثابة قطيعة مع الماضي لا عودة إليه. لقد اعتمدت على كتابات متأخرة تزعم الانتماء الى التراث الحنبلي الغني ولكن بعد تجميده وإفقاره وتفريغه من محتواه الفكري القديم. لقد استعادت الوهابية كل ذلك ضمن سياق الثقافة الشفهية للصحراء في القرن الثامن عشر، وبعد قرنين من ذلك التاريخ حصل التوسع الوهابي العالمي بفضل البترودولار المتراكم لدى النظام السعودي. وقد تم كل ذلك بتواطؤ من الولايات المتحدة الأميركية التي دعمت هذا التوجه السعودي الوهابي. ولو أن التيار الحنبلي السعودي ظل محصورًا بحراس الإيمان لبعض الدول المعنية (كمصر، وبلدان المغرب) لما استطاع تحقيق كل ذلك الانتشار التوسعي السياسي الإيديولوجي الذي توصل إليه مؤخرًا. أقصد لما استطاع أن يكتسح جزءًا كبيرًا من العالم الإسلامي المعاصر. وعلى هذا النحو أصبح البترول نقمة لا نعمة على تاريخ الإسلام والمجتمعات الإسلامية. وهذا الإسلام الحنبلي الوهابي أصبح يتدفق أكثر فأكثر على الغرب نفسه، وذلك لأن البلدان الديمقراطية الغربية استقبلت هذا الإسلام البترولي بالأحضان وكأنها تقول له: أهلاً وسهلاً بك، بل وراح الغرب يساعد الوهابية عسكريًا، كما حصل في أفغانستان مثلاً. لقد ساعدوها لدحر الشيوعيين وطردهم من البلاد، ولكن المشكلة هي أن هذا النوع من الإسلام يفعل ما يشاء، إنه يعذب النساء والأطفال وكل المعارضين المستنيرين، بل وصل به الأمر الى حد تفجير البرجين التوأمين بالطائرات في نيويورك صبيحة الحادي عشر من سبتمبر 2011 برافو، ماذا تريدون أكثر من ذلك؟ ولكن هذه الضربة الرهيبة ما كانت مُبرمجة في المعاهدة الأميركية السعودية، ثم حصلت بعدئذٍ كل الانعكاسات والأحداث التي تعرفونها.

سؤال: يبدو أنك غير مقتنع بأنه يوجد هنا انجذاب ديني؟

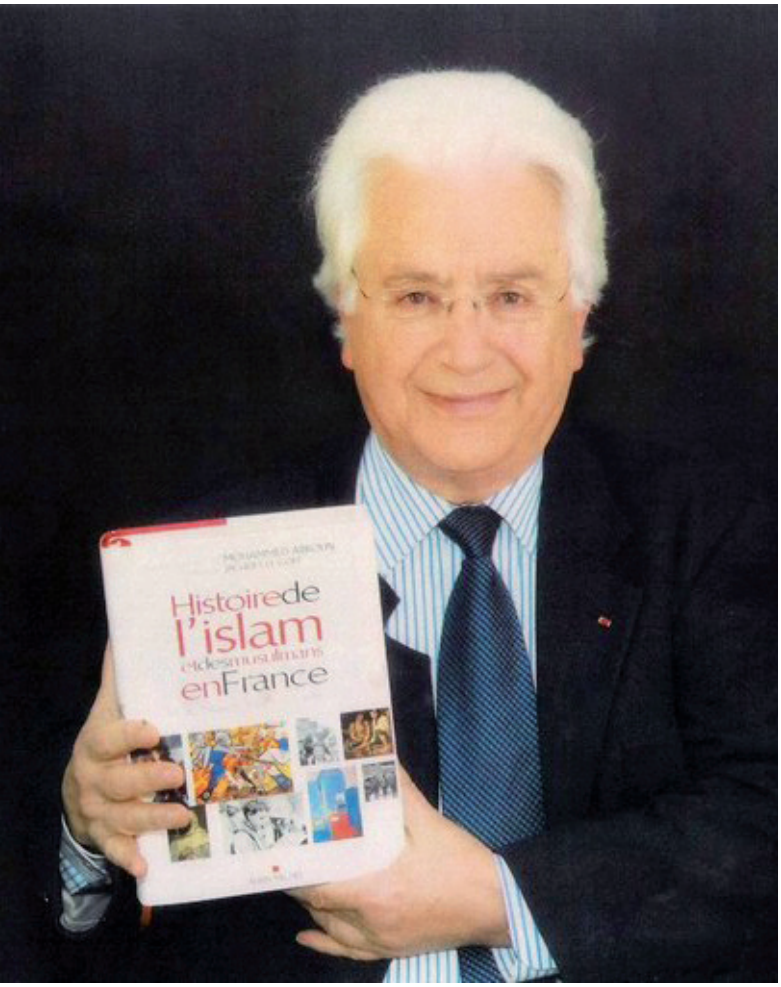
محمد أركون: لا، لأن هذا النوع من الإسلام مُتلقى من قبل أناس لا يزالون يعيشون مرحلة الثقافة الشفهية الى حد كبير (لا أحب القول بأنهم أميّون). وينبغي العلم بأن المشاكل التي نتحدث عنها هنا هي مشاكل الناس الحضريين، نحن الآن نمتلك رؤى جيوبوليتيكية معولمة أو بحجم العالم كله، ولكن ذلك غير معروف من قبل هؤلاء الناس، أي أغلبية المسلمين. وذلك لأن رؤياهم تظل محصورة بالتدين التقليدي. وهم مقتنعون تمامًا بأنهم اذا ما اعتنقوا الإسلام الوهابي فسوف يعيشون في طاعة كاملة لله ويحققون بذلك «قدرهم» كمؤمنين. لنضرب على ذلك مثلاً بنغلاديش، فالناس هناك يعيشون في حالة مرعبة من الفقر والجوع. ماذا يفعلون لهم؟ إنهم يمطرونهم بالبترودولارات السعودية لأجل بناء المساجد وتخصيص الرواتب للدعاة الذين تكمن مهمتهم في نشر الإسلام الوهابي.

سؤال: إذن فأنت لا تعترف بميزات كبيرة لعلماء الدين بغية المحافظة على إسلام المستقبل؟

محمد أركون: هناك آية قرآنية تقول بأن العلماء هم أولئك الذين استبطنوا العلم القرآني الى درجة أنهم قادرون على الدفاع عنه وحفظه ونقله بكل اقتناع وإيمان. تقول الآية: «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم»(العنكبوت: 49). ثم جاء الحديث النبوي لكي يدعم مكانتهم العالية أكثر عندما قال بأن «العلماء ورثة الأنبياء». وهذه المكانة العالية اكتسبوها بفضل المعرفة التي يمتلكونها عن العلم الإلهي، ثم بفضل الوظيفة التي أُوكلت إليهم والمتمثلة بنقل هذا العلم لكي يغذّوا العقيدة ثم بشكل أكثر الأيمان. إنهم يمتلكون بكل وضوح مكانة الوسطاء والحافظين والمعلمين. ومن هذه الناحية فإنهم يختلفون عن مجرد الدعاة المبشرين بالدعوة. اللهم الا باستثناء الحقيقة التالية: وهي أن الوعظ أو التبشير يهيمن على التعليم الديني. أما لاحقًا فإن مكانتهم سوف تصبح متقلبة أو متغيرة طبقًا للظروف. فبعض العلماء من رجال الدين سوف يصبحون علماء حقيقيين، أي يحملون همّ المعرفة بشكل جاد؛ المعرفة الناتجة عن المناظرات والمجادلات المنطقية وليس فقط المعرفة الحفظية عن ظهر قلب. بفعل طريق الأحاديث النبوية والآيات القرآنية والتفاسير التي يجتهدونها هم شخصيًا أو ينقلونها فإنهم يحملون ويوصلون مضمون الإيمان. وقد شهد التاريخ الإسلامي علماء كبارًا من أمثال ابن تيمية والطبري. وقد كان الطبري عالمًا مهمًا يعرف كيف يخلع على تشكيل الإيمان ديناميكية حيوية، وكيف يجعل منه سلسلة متواصلة، وكيف يبلور معقولية أو عقلانية مستمدة بالفعل مما ندعوه بالعلم بالمعنى العام للكلمة وليس فقط بالمعنى القرآني. وينبغي الاعتراف بأن العلم في العصور الوسطى، كعلم الطبري وابن تيمية وسواهما، كان ناتجًا عن التصور الأسطوري التاريخي، وليس

عـن المعرفة التاريخية المحضة كما نعرفها نحن اليوم. ولكن هذه مشـكلة أخرى. كان العلماء آنذاك كبار بناة الإيمان ومشكليه. وكانوا في حالة بحث دؤوب عن العلم والمعارف المختلفة، وقد كرسوا حياتهم لنقل هذا العلم إلى الآخرين. وقد أدى عملهم وجهودهم الى تشكيل ميراث فكري لا يحق لأحد أن ينكر أهميته، كان ذلك بمثابة استثمار توظيفي للعقل بغية مرافقة الإيمان. إذا كان الإيمان، كما يقول الأب شينو، يكمن في فك لغز سر زمن التاريخ، في فهم التاريخية التي تفرض على إنسان الإيمان أن يستيقظ ويدمج في إيمانه عناصر جديدة طارئة ومسـتجدة، فإن هذا النوع من عمل الإيمان قد وجد في الإسلام أيضًا، وإن بدرجات متنوعة، وطبقًا للتيارات والمذاهب المختلفة.

ولكن هذه الديناميكية الحيوية التي شـهدها الإسلام راحت تنضب وتتغير بـدءًا مـن المنعطف التاريخي الحاصـل بدءًا من القـرن الثالث عشر حتى القرن الرابع عشر، عندئذٍ دخلنا في عصر الجمود والانحطاط وعندئذ شهدنا تشـكل الحالة الإبيسـتمولوجية الجديدة، أي ظهور فئة «حارسي الإيمان» أو حارسي الاعتقاد الأرثوذكسي في كل فكر المجتمعات الإسـلامية وثقافتها. وسـوف نرى نتائجها وآثارها في نهاية القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكنها سـوف تتقلص أكثر فأكثر كلما اقتربنا مـن القرن العشرين. وهنا ينبغـي أن نـولي اهتمامًا خاصًا لمسـألة التحقيب الإبيسـتمولوجي لتاريخ الفكـر. يمكن لنا بالطبع، بل وينبغـي علينا، أن نقيم تحقيبًا زمنيًا لتاريخ الإسـلام كما نفعل بالنسبة لتاريخ المسـيحية أو سواها، ولكن الشيء الأهم هو التحقيب الإبيسـتمولوجي أو تحديد أنواع الإبيستمية التي تعاقبت على تاريخ الفكر في الإسـلام. أقصد تحديد مختلف أنـواع أنظمة الفكر. هناك نظام فكري سـائد منذ ظهور اللحظـة القرآنية وحتى يومنا هذا، وذلك في صيغتهـا العقائدية الصلبة، ولكـن الديناميكية تكون قليلة أو كثيرة طبقًا للفترات الزمنية، وبالتالي المولدة لعقلانيات مختلفة، وهذه هي الإبيسـتمية التي سـادت القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام، والذي ندعوه بالعصر الذهبـي الذي شـهد تفاعـل الفكـر القرآني مـع الفكر الإغريقـي وبقية التراثـات الأجنبيـة الأخـرى. ولكن تلاه إبيسـتمية أخرى بعـد الدخول في عصر الانحطاط، أي بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر. وعندئذ أصبح الإبيستمية الإسلامية أو نظام الفكر الإسلامي متصلبًا أكثر ومثبتًا ومجمدًا بل ومتكلسًا محنطًا على عكس الفترة الديناميكية السابقة، لقد أصبح عبارة عن مرجعية تفرض نفسـها على الجميع بشكل مسبق وإجباري بدون أي قلـق فكري إبداعي وبـدون الديناميكية التي كان يمكـن للخطاب النبوي أن يخلعهـا عليـه. أقول ذلك بشرط أن نعيد الصلة بالقرآن بشـكل حيوي لا على هيئة التصنيفات الشـكلانية الفهارسـية التـي فرضها عليه بعض علماء الإسلام (أفكر هنا بالسيوطي أو بالحاج خليفة اللذين ظهرا في بداية الخلافة العثمانية). فلا شيء أضافته المرحلة اللاحقة الى مكتسبات المرحلة الإبداعية السـابقة فيما يخص المناظرات الخلافية المضيئة، أو الديناميكية الفكرية الحيوية، أو المراجعة النقدية للمسلمات العقائدية القرآنية.



سـؤال: لماذا تنتقد الكتاب الأكاديمـي العلمي الذي تمسكه بين يديك الآن؟

محمد أركـون: مؤلفو الكتـاب الذي أنتقـده هم بروفيسـورات بالمعنى الأنغلوساكسـوني للكلمـة؛ أي أسـاتذة جامعيـون أكاديميـون، أو علماء يواصلـون التراث الفكـري لمجلة آرابيكا التي أشرف عليها في السـوربون. وقـد تم نـشر عدد كبير مـن المؤلفـات بعنايتهـم وتحت إشرافهـم. وهي مؤلفـات ينبغـي «تفكيكهـا»، ومسـاءلة خطاباتهـا، أي الكشـف عـن الابيسـتميه أو الإبيستمولوجيا التي يمارسـونها أو لا يمارسونها. وأقصد بهـا الإبيسـتمولوجيا الاسـتشراقية التقليديـة في الواقع. فهـي المتبعة هنا في هـذا الكتـاب الإنكليزي، وهـي أيضًا بحاجة الى تفكيـك مثل الخطابات الإسـلامية. لنسـجل منذ البداية ملاحظة هامة هي: كل المؤلفين العرب أو المسـلمين الذين اختيروا وحللت أعمالهم المكتوبة في هذا الكتاب تم شرحهم والتعليق عليهم بطريقة كرونولوجية، أي متسلسـلة زمنيًا، وذلك بالعلاقة مع الأحداث السياسـية للمجتمعات التي ينتمون اليهـا، ولكن مؤلفي هذا الكتاب الأنغلو ساكسـوني لا يتسـاءلون في أي لحظة من لحظات التأليف عن أنماط الإيمان ومسـتوياته وتحولاته، أقصد الإيمـان الذي حافظ عليه حـراس الإيمـان أو المُعتقد بأنهم قـد حافظوا عليه. إن هؤلاء المسـتشرقين

المستعربين لم يقوموا بأي تحليل للإبيستمولوجيا التي تقبع خلف مؤلفات المفكرين المسلمين المدروسين. ولا أحد يتساءل عما حصل للفكر العقلاني الإسلامي في الفترة المتأخرة (أي منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم)، لا أحد يتساءل عن تطوره، أو بالأحرى عدم تطوره، ولا أحد يطرح السؤال التالي: لماذا توقف الفكر العلمي والعقلاني في العالم الإسلامي إبان تلك الفترة؟ كل شيء يحصل كما لو أن هؤلاء الباحثين الغربيين يقولون: هذه ليست «وظيفتنا»، أو هذه ليست مهمتنا.

فنحن كباحثين غربيين لا يحق لنا أن نزعزع إيمان المسلمين، أو أن نقدم تأويلات جديدة بغية محاولة إضاءة إيمان المسلمين. فالإيمان الإسلامي ينبغي أن يبقى بمنأى عن التحليل النقدي المضيء الذي يجريه المسيحيون على إيمانهم الخاص بالذات. إن هؤلاء الباحثين الغربيين يرفضون أشكلة الأطر المعرفية التي يعبر الإيمان الإسلامي عن ذاته داخلها، كما يرفضون أشكلة هذا التدين الشعبوي السائد حاليًا، والذي يستمر في تسمية نفسه بالإيمان. أقصد بالأشكلة نزع البداهة عن هذه الأطر المعرفية وذلك التدين الشعبوي وتفكيكهما عن طريق تطبيق المناهج الحديثة عليهما. وهذا ما لا يفعله مؤلفو الكتاب، وعليه فدراستهم تظل وصفية خارجية باردة، وأكاد أقول بأنها تظل سطحية.

والواقع أن هذه المنهجية التساؤلية التفكيكية الحديثة، التي أدعو إليها، لا تهم أي واحد من مؤلفي هذا الكتاب الأميركي، ولاتهم الاستشراق عمومًا، وهذه ظاهرة مستمرة منذ القرن التاسع عشر، والأمر نفسه ينطبق على أبحاث العالم الألماني جوزيف فان ايس الذي أعرفه جيدًا والذي هو مؤلف ذلك المرجع الكبير الأساسي تحت عنوان: علم اللاهوت والمجتمع. إنه يطبق فيه منهجية الأطر الاجتماعية للمعرفة على تأويلات اللاهوت الإسلامي بين القرن الأول والقرن الثالث، وطرائق فهمه وتطبيقاته المختلفة. وهو يدرس هذا اللاهوت في إحدى لحظاته الحاسمة، في لحظة تشكله الأولى. ولكن على الرغم من عظمة هذا الكتاب الألماني الضخم وأهميته إلا أن المؤلف لا يشعر بأنه مسموح له بأن يقول كل ما كان يمكن أن يقوله، وذلك لأنه ليس مسلمًا، فيشعر بالحرج من التدخل أكثر من اللازم في الشؤون العقائدية الإسلامية. ولكن إذا كان عالم كبير في حجمه وطرازه، عالم يحظى بإعجاب الجميع نظرًا لجهوده وتفانيه، يرفض توصيل المعرفة التي اكتشفها خشية زعزعة إيمان المسلمين فمن سيفعل ذلك؟ ربما قال بأن هذا احترام «مسيحي»، ولكن هذا التحفظ هو في الواقع من طبيعة فكرية أيضًا. وجوزيف فان ايس هو أنموذج نمطي على هذا الصعيد، أي أنموذج تمثيلي للاستشراق الكلاسيكي كله. فهو يكتفي بالدراسة الوصفية الحيادية رافضًا تجاوزها الى ما بعدها والانخراط الكامل في الموضوع وإيجاد حلول فكرية لاهوتية لمشاكل المسلمين الملحة والحارقة، وهذا شيء مؤسف جدًا في الواقع لأن المسلمين أنفسهم عاجزون عن إنجاب علماء نقديين كبار من الداخل لكي يشخصوا مشاكلهم بشكل صحيح ويحلونها.

فمن سيحلها إذن؟ ينبغي الاعتراف بأن الإسلام لا ينجب حتى الآن مفكرين نقديين كأولئك اللاهوتيين الكاثوليكيين والبروتستانتيين الكبار الذين أنجبتهم المسيحية الأوروبية والذين جددوا مضمون الإيمان المسيحي منذ القرن التاسع عشر بل وقلبوه رأسًا على عقب. نحن في الجهة الإسلامية ليس عندنا إلا الاستمرارية التواصلية الاجترارية المخيبة للعلماء التقليديين الذين فقدوا حتى الرغبة في المناقشات والمناظرات. أقول ذلك على الرغم من أن المناظرات الخلافية كانت قد صنعت مجد الإسلام الكلاسيكي في عصره الذهبي. كل هذا التجديد الملح والعاجل لا يعني شيئًا بالنسبة لعلماء الدين المسلمين الحاليين. إنهم يواصلون اليوم كما في الأمس عملية التكرار والاجترار والانقطاع عن حركة العلم والمعرفة الحقيقية. وينبغي العلم بأن القطيعة بين هؤلاء العلماء (بالمعنى الديني التقليدي لكلمة علماء وليس بالمعنى الحديث) والعلوم الاجتماعية منذ القرن التاسع عشر تظل مطلقة وكاملة. فهم يجهلون مناهجها ومصطلحاتها الفعالة وأدواتها البحثية الرصينة. إنهم غير مطلعين على الحداثة الفكرية أبدًا كما ذكرت آنفًا، إنهم مستمرون على انغلاقهم الفكري واللاهوتي بل ومتشبثون به كل التشبث، إنهم منغلقون داخل نفس المسلمات القرآنية القديمة التي لم تتزحزح عن مواقعها قيد أنملة. لقد فقدوا كل احتكاك بالديناميكية الحيوية الخاصة بالخطاب النبوي والقرآني، وفقدوا بنفس القدر كل تلك الرؤيا الواسعة سياسيًا وعلميًا للقرون الوسطى الكلاسيكية أو قل للعصر الذهبي المجيد للحضارة الإسلامية، إنهم مجرد استمرارية لعصر الانحطاط.

وينبغي العلم بأن عصر الانحطاط كما يدعوه باحثونا المعاصرون من أمثال: حمادي الرديسي، وعبد المجيد الشرفي، وعبده فيلالي الأنصاري، ينحصر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. ولكنه لا يزال متواصلاً حتى الآن فيما يخص علم الدين ورجال الدين. وفي هذا العصر الانحطاطي والتكراري الاجتراري أصبحت البلورات الفلسفية واللاهوتية التجديدية معدومة، واليوم نلاحظ أن علماء الدين المسلمين يجهلون المؤلفات الفلسفية الحديثة أو حتى القديمة، إنهم يجهلون الفلسفة كليًا.

سؤال: هل حصل لك أن التقيت بالدعاة المسلمين وتناقشت معهم؟

محمد أركون: نعم، بالطبع. لقد التقيت ببعضهم، ولكن لا توجد أي إمكانية للنقاش، فأنا أتحدث بالضرورة مستخدمًا أدوات المؤرخ الحديث ومناهجه. كما أستخدم أدوات النقد الأنثربولوجي ومصطلحاته، وكذلك أدوات التحليل الألسني والسيميائي للخطاب اللغوي، وكلها أشياء يجهلها هؤلاء الوعاظ والدعاة كليًا، فكيف يمكن أن نتناقش؟ على أي أساس؟ لا توجد أرضية مشتركة بيننا، وبالطبع أنا أستطيع أن أفهمهم، أو أعرف من أي موقع يتحدثون وعمّ يتحدثون، ولكن العكس ليس صحيحًا. فهم لا يستطيعون أن يتفهموا مواقعي الفكرية، وبالتالي فالنقاش ليس فقط

مستحيلاً بل إن موقفي مرفوض كليًا بشكل مسبق. إنه ليستحيل علي أن أعالج أي موضوع فكري أو أن أستخدم أي محاجة فلسفية عندما ألتقيهم، وذلك لأنهم يجهلون بكل بساطة عمّ أتحدث بالضبط. لا يمكن أن تتناقش معهم إلا بعد أن تعلن بشكل مسبق إيمانك العقائدي الأرثوذكي بمسلمات جاهزة لا تقبل النقاش(أي المقولات اللاهوتية التقليدية عن كيفية تشكل القرآن والتراث. ينبغي أن تعلن انتماءك الى مقولة الحنابلة بخصوص القرآن وتعلن رفضك لمقولة المعتزلة وإلا كفروك.).هذا بالإضافة إلى المعتقدات أو المسلمات اللاهوتية الأخرى، إذا لم تعلن إيمانك بكل ذلك مسبقًا فإن أحدًا لن يستمع إليك ولن يعير كلامك أي اهتمام، وحتى مع شخص كطارق رمضان يبدو التواصل(بالمعنى القوي والحقيقي للكلمة) شيئًا مستحيلاً، إنه ذكي، ونحن نتحدث معًا بشكل مسالم وهادئ (أو بالأحرى إني أستمع إليه يتحدث) لأننا نعيش في بلاد ديمقراطية(على الأقل في فرنسا)، ولكن المسلمات اللاهوتية التقليدية تسيطر على عقله إلى درجة أن كل إمكانياتي البيداغوجية في الشرح وكل صبري على النقاش لا يؤديان الى أي نتيجة لديه. لقد ألف كتبًا عديدة عن حياة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، والاصلاح الضروري للإسلام، ولكن مع الخضوع الكامل للمسلمات التقليدية لعلماء الدين، أو «لحراس الإيمان»، ولكن لنعترف له بأن معجمه اللفظي أكثر حداثة، وأفضل من المعجم الذي يستخدمه داعية مشهور كعمرو خالد مثلاً، فهذا الأخير يخاطب الجمهور بلهجة انفعالية عاطفية جياشة بشكل كامل. وهو يفعل ذلك لكي يثير بكاء الجماهير ويقنع النساء باعتناق الإسلام ولبس الحجاب...الخ، إن هؤلاء الدعاة يقومون بوظيفة اجتماعية ذات انعكاسات سياسية ونفسانية تؤدي الى اعتناق بعض الأجانب دين الإسلام، ولكنهم شكلوا السجن العقائدي واللاهوتي الكبير الذي نعيش داخل جدرانه منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن في بدايات القرن الحادي والعشرين. ينبغي العلم بأن المسلمين يعيشون داخل سجن لاهوتي ولا أحد يستطيع الخروج منه.

سؤال: ما الذي تنتظره من قراءة أعمالك أو مؤلفاتك؟

محمد أركون: أتمنى أن يطلع الأوروبيون على أفكاري ومؤلفاتي ويأخذوا منها علمًا لكي يصححوا سياستهم تجاه، ليس فقط الإسلام كدين، وإنما تجاه المجتمعات الإسلامية ذاتها، وتجاه بلدان كالجزائر مثلاً أو تونس أو المغرب. أتمنى أن يُدخلوا في برامج التعليم للثانويات والمدارس عمومًا ليس فقط الوقائع والأحداث عن تاريخ الإسلام (كما يفعل الأكاديميون الأمريكيون هنا) وإنما أيضا التحليل المعمق كما أفعل أنا هنا. وآمل أن يدرّس ذلك أساتذة محترفون ومدربون جيدًا بدءًا من المدرسة الابتدائية أو الإعدادية، وطلبي هذا موجه إلى المدارس العامة كما الخاصة، وبالأخص إلى المدارس المسيحية. لماذا أبتدئ بتوجيه النداء الى أوروبا؟ لأني يائس من وضع البلدان الإسلامية بكل بساطة، على الأقل في المدى المنظور. وذلك لأنه حتى في البلدان الأقل طائفية من الدول الإسلامية، فليس نفوذ العلماء التقليديين في حالة تزايد فحسب، بل نفوذ المرابطين كذلك. ينبغي العلم بأن ستين في المئة من سكان العالم الإسلامي هم أميون لا يعرفون القراءة والكتابة، فماذا نستطيع أن نطلب منهم إذن؟ هناك جهل معمم ومنشور في كل مؤسسات التعليم وسواها داخل المجتمعات العربية والإسلامية، ونحن عاجزون عن مكافحة تأثير المؤسسات الجاهلة أو التي تنشر الجهل على أوسع نطاق من البيت الى المدرسة الى الجامع الى الجرائد والراديو وحتى الفضائيات. على أي حال فإنه فيما يخصني لم أعد أشعر بأني قادر على مواجهة كل ذلك، فقد ناضلت بما فيه الكفاية على مدار حياتي السابقة وأعتبر أني أنجزت العمل الذي كان ينبغي علي أن أنجزه ■

الإسلاميات التطبيقية

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com