

الدين واستراتيجيات الفهم: محمد أركون وتفكيك الظاهرة الدينية في الإسلام

نبيل فازيو
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

على سبيل التقديم:

لا يستقيم الحديث عن المشروع النقدي الذي أسسه محمد أركون في مجال الدراسات الإسلامية، بشقيها التراثي والحديث، دونما انتباه إلى المكانة المركزية التي تبوأها فيه دراسة الظاهرة الدينية؛ إذ علاوة على أن العناية بهذه الأخيرة كانت في جملة القضايا التي استتبت باهتمام هذا الباحث المقتدر، لمدة تربو عن العقود الخمسة التي امتد عبرها مشروعه الفكري، فإن التفكير في سؤال الدين كان سليل إيمان أركون بحساسيته وأهميته، بحسبانه واحداً من العوامل الحاكمة للوعي الإسلامي وللعقل الثاوي خلف تضاعيفه. ويبقى الدليل الأوقع على ذلك أن الرجل نظر إلى الدين، باعتباره العامل المحدد للعقل الإسلامي¹، انطلاقاً من المفعول الكبير الذي أثر به الحدث القرآني في مسار تطور الأحداث في التاريخ الإسلامي، وكذا في مستوى تبلور النظم المعرفية المتعاقبة على ذلك التاريخ. وقد فضل أركون التركيز على البنى (النظم) المعرفية والثقافية التي تشكلت على هامش التفاعل مع الظاهرة الإسلامية والقرآنية، الأمر الذي جعل كل تفكير في محددات الثقافة العربية ومكوناتها التاريخية، حديثاً، في المقام الأول، عن تشكيلات تاريخية ظلت تنهل سبب وجودها من الظاهرة الإسلامية على حد تعبير هذا المفكر. ولعل ما زاد من كثافة هذه القناعة، عند صاحب نقد العقل الإسلامي، ما لاحظته من ارتفاع منسوب الانغلاق الدوغمائي الذي بات يتهدد الوعي الإسلامي المعاصر، فقد تصاعد الإسلام السياسي الذي قام على تسطيح غير مسبوق للفكر الديني ولتاريخيته²، مستعملاً في ذلك مختلف الوسائل التي يتيحها العقل التواصلي³ الحديث، بما يتيح من تكثيف للرمزية والمعنى. زاد من حدة هذا التعامل الانتقائي مع الظاهرة الدينية، ذلك المآل الذي انتهت إليه المقاربة الاستشراقية مع الاستشراق الجديد الذي بات يحصر جهده الفكري في تعريف القارئ الغربي على ما أنتجه المسلمون في الماضي كما في الحاضر من تراث فكري. هكذا تكون الإسلاميات التطبيقية محاولةً لتحقيق مجاوزة مزدوجة؛ فهي مجاوزة للمقاربة الاستشراقية للتراث الإسلامي، وللرؤية التي يصدر عنها الوعي الإسلامي المعاصر في نظره إلى تراثه الديني والثقافي. كيف أسهمت هذه الإسلاميات في بناء فهم للظاهرة الدينية يستجيب لرهانات مشروع نقد العقل الإسلامي؟ ما العلاقة بين العناية بالمسألة الدينية وذلك المشروع؟ ما هي الروافد النظرية التي أفاد منها أركون في مقاربتة للدين؟ وما الذي يقصده بهذا الأخير؟ ما هي قيمة قراءة أركون للظاهرة الدينية، وما عي حدودها النظرية كذلك؟

¹- M, Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Edition Maisonneuve, 1984, p. 116

²- محمد أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2009، ص 81

³- انطلاقاً مما سماه أركون "العقل التلفزيوني التكنولوجي"، انظر: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 240

أولاً: في نقد المنهج في دراسة الظاهرة الدينية

من الغني عن البيان القول إن مشروع محمد أركون النقدي لم يكن مجرد محاولة في نقد العقل الإسلامي وإعادة قراءة تراثه الفكري، بقدر ما أراد صاحبه ثورةً منهجيةً من شأنها أن تنجز إصلاحاً إبستمولوجياً داخل مجال الدراسات الإسلامية، ما تعلق منها بدراسة الفكر الإسلامي في تراثيته وتاريخيته، كما في حدائته ومعاصرته. من المعلوم أنه كان على هذا المفكر أن يخوض مرافعةً مزدوجةً من أجل إدراك هذه الغاية، طرفها الأول التقليد الاستشراقي الذي مثل نقده لحظة ولادة الإسلاميات التطبيقية، التي قدمت نفسها كمجازة للإسلاميات الكلاسيكية. في حين كان طرفها الثاني التوظيف الأصولي السياسي المعاصر للرأس المال الديني في المعركة السياسية الراهنة. ورغم التباعد الظاهري القائم بين الطرفين، فإنه ليس بالعسير رصد صلة الوصل بينهما، والتي تجلّى في انتهائهما إلى قراءة للتراث تقوم على الانتقائية والبرانية. وقد انعكس ذلك بوضوح في موقفهما من الظاهرة الدينية؛ إذ فيما فضل المستشرقون النأي بأنفسهم عن فهم تلك الظاهرة في مختلف أبعادها، وخاصة ما يقع منها خارج إطار العقل العارف المنتج للتراث الإسلامي، نلحظ أن القراءة "السياسوية" الأصولية ظلت ترنو إلى التشرنق داخل رؤيةٍ دوغمائيةٍ لا تترك أي مجال للمساءلة أو التفكير النقدي. من هنا أمكن القول إن المقاربتين معاً تتقاطعان في ذوهولهما عن ماهية الظاهرة الدينية الإسلامية، ولعله ليس تزيدياً في القول إن انتباه أركون إلى هذا العوز المعرفي الذي تعاني منه تينك المقاربتين، هو الذي مكنته من العمل على نقدهما والسعي إلى مجاوزتهما من أجل التأسيس لمبحثه في الإسلاميات التطبيقية. كيف ذلك؟

1- استوى أمر التقليد الاستشراقي في نظر أركون، كما هو معلوم، على مقتضى مقاربةٍ برانيةٍ للتراث الإسلامي، عابها عليه ورأى فيها علامةً فارقةً على ضعفه المنهجي وانسداد أفقه المعرفي، ليس فقط بحكم انفصال هذا الخطاب عن هموم الوعي الإسلامي الذي سيتحضر اليوم هذا التراث ويستدعي إشكالياته، وهو مشدود إلى رهان التحرر والتقدم والحدثة، بل بسبب قصور هذا التخصص المعرفي (الأكاديمي) عن مواكبة مستجدات الثورة المعرفية التي حققها مجال العلوم الإنسانية بمختلف مجالاته وتخصصاته، والتي قادت إلى إعادة النظر في فهمنا للشرط الإنساني، وشققت دروباً "جديدة" في النظر إلى الإنسان ووضعيته. كان من نتائج ذلك أن وجد هذا التخصص المعرفي نفسه مدفوعاً، قسراً، إلى حصر مقاربتة في النصوص الرسمية التي أنتجها فكر الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة... إلخ، أي كما تم إنتاجها من طرف **العقل العارف (العالم)** على حد تعبير الجابري⁴. وقد أدى ذلك إلى عدم استفادة القراءة الغربية للتراث الإسلامي من مكتسبات تلك الثورة المعرفية، فظلت قاصرةً عن طرح أسئلةٍ من شأنها أن تجرنا إلى التفكير في هوامش ذلك التراث

⁴ - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، الجزء الأول؛ تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1991، ص 25

وتخومه، بما يسنح به ذلك من اكتشافٍ لمساحاتٍ غير مفكرٍ فيها، تقعُ غالباً على هامش العقل والعقلانية التي تكلست عبر التاريخ الإسلامي، وشكلت بذلك أساس بنيانه المعرفي.

علاوةً على ذلك، يُسجل أركون أن مرحلة التحرر، التي تفتق وعيُه على أحداثها، كانت غزيرةً بمعالم التحرر الفكري الذي بات مطلباً رفيع شعاره مثقفون كبار، وهو مطلبٌ لا ينحصر فقط في الدعوة إلى الاعتناق من رقابة وسلطة هذا التوجه المعرفي أو ذاك، بل يتعلق أساساً بضرورة منح الشعوب المستعمرة الحق في التعبير عن نفسها؛ عن ثقافتها وما يسكنها من تعددٍ واختلاف، كما عن مكوناتها السوسولوجية والإثنية التي لا تجد لنفسها موقعاً ضمن الخطاب الرسمي كما تم إنتاجه من طرف العقل الإسلامي العارف⁵. وبانحصاره في دراسة تجليات هذا العقل في التاريخ الإسلامي، نأى الخطاب الاستشراقي بنفسه عن الإسهام في تلك المشاريع الفكرية التي يبقى الفكر العربي اليوم في ميسس الحاجة إليها؛ أي تلك المشاريع التي من شأنها أن تسخر العقل في خدمة الراهن العربي وترشيد العمل في معركة تحرره. وقد أتى مشروع الإسلاميات التطبيقية يُعبر عن هذا الهاجس الإصلاحية الذي يجسده النَّفْسُ التَّدخِليُّ المحرك لمبحث الإسلاميات التطبيقية⁶. لا تقدم هذه الأخيرة نفسها في صورة دراسة "موضوعية" برانية عن موضوع دراستها الذي هو الإسلام بصفة عامة، بل تريد لنفسها أن تكون مبحثاً نظرياً يهجمُ بهموم العالم الإسلامي ورهاناته التاريخية التي ما تزال على رأس جدول أعمال العقل الإسلامي إلى اليوم، كرهان الحداثة والتقدم والحرية... إلخ.

على أن نقد أركون للخطاب الاستشراقي لم يكن غايةً في حد ذاته، بل إنه مثل لحظة عبورٍ إلى بناء فهمٍ جديدٍ للإسلام يتجاوز حدود التصور الضيق الذي قدمه كل من الإسلام السياسي المعاصر والعقل الأورثوذكسي الكلاسيكي عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية. فمن المعلوم أن أركون كان من أوائل الذين ابتدروا إلى نقد المناولة الأصولية للإسلام، وقد زاد من ثقل مسؤوليته المعرفية التضخم الذي عرفه المد الأصولي بعد مرحلة الاستقلال، إذ إن "الأديان التقليدية كانت قد استُخدمت، وما تزال تستخدم، كمالٍ سياسي، واحتمالاً كوسيلة أو كقاعدة انطلاقٍ من أجل الاستيلاء على السلطة"⁷. وقد زاد من تغول المد الأصولي وتوغله في تضاعيف الوعي الإسلامي المعاصر ذلك الفقر النظري الذي بات يسم الفكر العربي المعاصر منذ انقضاء جيل طه حسين وأحمد أمين في نظر أركون⁸، مما فتح الباب على مصراعيه أمام القوى الأصولية والدوغمائية كي تحتكر القول في التراث والدين، وتعتبر نفسها السلطة الوصية عليهما. عمل أركون، في مناسباتٍ عديدة، على فضح

⁵ - M, Arkoun, **La construction humaine de l'Islam**, Entretien avec Rachid benzine et Jean-Louis Schlegel, Paris, Albin Michel, p. 70

⁶ - M, Arkoun, **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Edition Maisonneuve, 1984, p. 43

⁷ - محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2012، ص 27

⁸ - M, Arkoun, **Pour une critique de la raison Islamique**, op, cit, p. 28

هذا التوظيف السياسي للدين الإسلامي من طرف الإسلام السياسي، صادرًا في ذلك عما اعتبره واجباً معرفياً على الإسلاميات التطبيقية أن تنهض به، فبدلاً من الاكتفاء بالوصف البراني للموضوع (الإسلام) على نحو ما تقوم به الإسلاميات الكلاسيكية، يجب العمل على فضح الأعمال الإيديولوجية والسياسية للتراث الإسلامي⁹، وهو أمر يقتضي التسلح بالفكر النقدي الذي يمثل ثمرة إصلاح شامل للعقل ونظام المعرفة في العالم الإسلامي. لذلك قلت إن إصلاح العقل عند أركون يبقى شرطاً قبلياً للخروج من المأزق الذي يعيشه العالم الإسلامي برمته.

ثانياً: في شروط المقاربة العلمية للظاهرة الدينية

مثل نقد الخطاب الاستشراقي عند أركون حلقةً من حلقات نقد العقل الغربي الحديث، ومحاولةً لإعادة التفكير فيه من داخل بنيته المعرفية والتاريخية، وانطلاقاً من النتائج التي أفضت إليها مقارنته للإسلام ديناً وحضارةً وتاريخاً. إذ تبدى للباحث ضيق الأفق الذي ظلت تتحرك فيه تلك المقاربة، وهذا أمرٌ يمكن أن يُضَيء لنا سبب انفتاح الرجل على غيرها من المقاربات المعرفية المستشكلة للشرط الإنساني في مختلف أبعاده وتجلياته، تركيز أركون على البعد الديني، وعلى المفارقات التي يطرحها على الباحث في مجال الدراسات الإنسانية المعاصرة، إلا دليل على رغبته في الخروج من الدائرة الضيقة التي يتحرك فيها الخطاب الاستشراقي؛ دائرة الخطاب الرسمي المنتج من طرف العقل العارف (العالم)، والانفتاح على هذه المساحات غير المفكر فيها من الوجود الإنساني، مع وصلها برهانات الإنسان المسلم اليوم.

رفض أركون بشدة الموقف الوضعي من الظاهرة الدينية، واعتبره تجسيدا للعقلانية المجحفة التي قادت إلى بلورة فهم مغلوط عن الإنسان تحت وطأة الحداثة ورهاناتها الإنسانية والعقلانية. من نافل القول إن لظهور هذا الضرب من العقلانية أسبابٌ نزول تاريخية تفسره¹⁰، يأتي على رأسها الصراع الذي خاضته أوروبا من أجل تحقيق العلمنة¹¹، غير أن ذلك لا يجب أن يحجب عنا ما كان لتلك الظاهرة التاريخية من آثارٍ سلبية في فهم العقل الغربي للشرط الديني عند الإنسان، وقد أنتت النزعة الوضعية التي هيمنت على الثقافة الغربية لردح من الزمن، تُعبر عن ذلك من خلال موقفها العدمي من الدين الذي ألفت به في أتون الخرافة التي يجب العمل على تجاوزها. ورغم الجهود التي بذلها باحثون كبار من عيار كلود ليفي ستروس¹² وكلود غرترز ولويس دومون من أجل رد الاعتبار للجانب الأسطوري، ورغم نجاحهم في توسيع هوامش العقل الغربي، لتشمل مختلف مكونات

⁹- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي اليوم، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1995، ص 125

¹⁰- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 59

¹¹- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2011، ص 252

¹²- C, L, Strauss, **Race et histoire**, paris, Denoel, 1987, p. 82

الثقافة الإنسانية، حتى ما ينتمي منها إلى دائرة اللاعقل واللامفكر فيه، فإن الملاحظ على جهود هؤلاء، في نظر أركون، بقاؤها في الإطار الضيق للمفاهيم الفكرية والفلسفية للعقل الغربي الكلاسيكي؛ أي "أن العقل ظل، في أحيان عديدة، سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية أو المصطلحية الموروثة عن فترة هيمنته الشمولية"¹³. ولعله ليس تزييداً في القول إن ما يسعى إليه أركون من خلال تنبيهه إلى هذه المسألة هو الإسهام في نقد العقل الغربي من داخل بنيانه المعرفي والتاريخي. لا يجب أن نفهم من هذا القول، إن الرجل يعمل على تعريف القارئ العربي على موجة الردة التي أعلنها العقل الغربي على الحداثة وعقلانياتها، إذ يدرك أن هذا العمل الأكاديمي لا يجب أن يمثل غاية في حد ذاته، لأن ما يهم الباحث في الفكر الإسلامي هو التحقق من الخلفيات النظرية، التي في تربتها أينعت العدة المفاهيمية التي يمكن أن يوظفها في مقاربة الإسلام. فأركون لا يتسلم المفاهيم وأدوات التحليل التي أنتجها العقل الغربي إلا بعد فحص مقدماتها النظرية، والعمل على تشذيبها مع مقتضيات موضوعه الذي هو الإسلام والتراث. تمحور نقد أركون للعقل الغربي على جانبه المعرفي والمنهجي، من خلال نقد لمنظومة المناهج التي انتهى إليها ذلك العقل في مجال الدراسات الإنسانية، وقد اقتضى منه ذلك إعادة النظرية في المنظومة المعرفية المنتجة لتلك المناهج؛ أي منظومة الحداثة الغربية، الأمر الذي جعله يتقاطع مع نقد الفكر المابعد حداثي لتلك المناهج، وهذا أمر يفسر هذا الحضور (الخفي) للرؤية التفكيكية التي كانت ثمرة النقد الغربي للميتافيزيقا. هكذا طفق أركون ينقب عن التمرکزات الكبرى الحاكمة للعقلانية الغربية¹⁴، والتي يتربع على رأسها التمرکز على العقل، وما يتناسل منه من عقلانية مجحفة ما تزال مهيمنة إلى اليوم في نظر هذا المفكر. "تتجلى هذه الهيمنة عملياً، في النقص الذي تعاني منه بلورة مصطلحات من نوع الأسطورة، والأسطرة والخرافة"¹⁵. وباتخاذ هذا الموقف السلبي من الفكر الأسطوري والقصصي، يكون العقل الغربي قد نصب من العوائق المعرفية ما يحول دون تفهم الظاهرة الدينية ووضع اليد على ماهيتها. كيف ذلك؟

¹³ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 43

¹⁴ - أستعمل عبارة تمرکزات العقل الغربي بالمعنى الذي يعطيه جاك دريدا لهذا المفهوم، ويبدو أن أركون كان قريباً من هذا المعنى عند إعماله له، ولا أدل على ذلك من ربطه هذا المفهوم بمهمة تفكيك العقل. إن ما نلاحظه على الباحثين الذين اعتنوا بمتن الرجل اعراضهم عن حضور الهاجس الفلسفي في مشروعه، إذ جرت عادة معظمهم على إظهار مقدار استفادة الإسلاميات التطبيقية من العلوم الإنسانية، غير أنهم ذهبوا عن استفادتها من الفلسفة المعاصرة، وخاصة ما تعلق منها بفلسفة ما بعد الحداثة التي قدمت نفسها، مع هيدجر ودريدا وفوكو، كمحاولة لمجازة الميتافيزيقا الغربية والعقل الثاوي في أعماقها، وهو أمر نستشفه من خلال مفاهيم دريدا التي تعج بها أعمال أركون، من قبيل مفهوم الاستراتيجية والتفكيك والتمرکزات والهامش والأثر والمعنى... الخ، كما نتبينه من توظيفه لمفاهيم فوكو كمفهوم الإيستيمي وعلاقة المعرفة بالسلطة. الخ. انظر مقالنا؛ أركون والفلسفة؛ الإسلاميات التطبيقية وهران الهوامش.

¹⁵ - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 44

نقرأ لأركون في هذا المقام قوله؛ "إن الثقافة الحديثة بكل أنواعها، العلمية والفلسفية والأدبية والفنية، تجعلنا ننفر¹⁶ أكثر فأكثر من الموضوعات المؤسسة للأديان التوحيدية. وأقصد بهذه الموضوعات الوظيفة النبوية والخطاب النبوي، ثم الوحي، ثم تدخل الله في التاريخ، ثم الكتابات المقدسة، ثم الكتاب المقدس كوعاء لكلام الله، ثم التراث الحي، ثم الكتاب السلف الصالح الذي نقل إلينا تعاليم الله عن طريق وساطة أنبيائه، ثم أسرار الإيمان، ثم حياة الأبدية والخلود"¹⁷. يضعنا هذا القول أمام الدور السلبي الذي تلعبه الثقافة الغربية، المنتشعة بقيم الوضعانية والنزعة التاريخية الضيقة، في فهم الشرط الديني عامة، وما تعلق منه بتجلياته التوحيدية على وجه الخصوص. ولعله من نافلة القول إن أركون، بإشارته إلى هذه هذه الموقف الثقافي من الدين السائد في الأوساط الأوروبية، يُنبهنا إلى الخلفية الثقافية الحاكمة لمختلف التصورات العلمية التي يمكن الاعتداد بها اليوم في فهمنا للإسلام من حيث هو ظاهرة دينية. لذلك وجب الاعتراف بأن الرجل كان على وعي بالمسافة الثقافية الفاصلة بين الدلالات التي تتخذها المفاهيم النقدية التي يعملها في قراءته للتراث الإسلامي، في سياقها الغربي والإسلامي. فهو لا يتسلم تلك العدة المفاهيمية والمنهجية دونما مساءلة أو نقد. كما أنه غالباً ما يبادر إلى تعرية خلفياتها الإيديولوجية ومنطلقاتها العقائدية، نظراً لما تمثله من عائق معرفي أمام استقدامها وضخها في مجال الدراسات الإسلامية، ويبقى المثال الأوضح على ذلك في هذا الباب تحليله لعلاقة العقلانية الغربية بمفهوم الوحي والأسطورة.

لم يكن من شأن الموقف العدمي من الدين، كما تبنته الثقافة الغربية المنتشعة بالعلمانية، إلا أن يختزله في بعده الأسطوري، وهو ما يفسر ذهوله عن القضايا الجوهرية التي يطرحها الفكر الديني،¹⁸ تلك القضايا التي أحصاها أركون في نصه السابق، والتي عمل على الوقوف عندها في خضم تحليله لبنى العقل الديني انطلاقاً من النموذج الإسلامي-القرآني¹⁹، باعتبار أن التفكير فيها يمثل جزءاً من عملية نقد ذلك العقل. يزيد من حدة هذا العائق المعرفي تَعَنُّتُ الأديان التوحيدية ورفضها الاعتراف بالجانب الحكائي والقصصي "والأسطوري"²⁰ الذي يشكل جزءاً من ماهيتها من حيث هي أدياناً²¹، أنت تجيب عن أسئلة المطلق والتناهي، وتعبّر بذلك عن حاجة الإنسان إلى جوابٍ عن مثل هذه الأسئلة من خلال أعمال طاقتها التخيلية والإبداعية الخلاقة.

¹⁶- في النص المترجم؛ "تجعلنا نفورين".

¹⁷- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 268

¹⁸-

¹⁹- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58

²⁰- بالنظر إلى الحمولة القدحية التي تتضح بها كلمة أسطوري، وهي الحمولة التي كانت وراء الهجوم العنيف على أركون عقب ترجمة تحليله للخطاب القرآني، فإننا نفضل توظيف كلمة "حكائي" أو "قصصي" بدلاً من كلمة أسطوري، في إشارة منا إلى البعد السردى والحكائي (القصصي) الذي يتضمنه مفهوم الأسطورة، باعتبارها حكاية الغاية منها بلورة فهم ممكن لظاهرة طبيعية، على نحو ما نجد في الأساطير اليونانية القديمة.

²¹- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1995، ص 43

إن هذا الموقف المتعنت الذي حجبت به الأديان التوحيدية ما يثوي في أعماقها من بعد قصصي أسطوري²² هو الذي يقف عائقاً أمام إنجاز قراءة جديدة لها في ضوء مكتسبات علوم اللغة والتاريخ وفلسفة الدين، كما يقف حاجزاً أمام كل محاولة لإقامة حوار بين الأديان، ذلك الحوار الذي يحتاج إلى مقدمات تقعد لمشروعيتها، والتي تأتي على رأسها خلخلة مفهوم الذات المتعالية، والحاجة إلى القراءة التاريخية للهوية الدينية. في هذا السياق تحديداً تندرج دعوة أركون إلى "تحليل الاستراتيجيات المعرفية السائدة داخل كل تراث ديني على حدة، وهي استراتيجيات تهدف إلى ترقية الذات أو تمجيدها، ثم اعتقاد كل طائفة دينية بأنها تمتلك وحدها النسخة الموثوقة والصحيحة والكاملة عن الحقيقة الموحى بها (...)" وكل طائفة تحذف ما عداها²³. يمثل هذا الموقف الدوغمائي عائقاً معرفياً ما يزال علينا أن نعمل على تجاوزه، وهو موقف تشكل عبر التاريخ العقائدي والسياسي الإسلامي، وسيكون من الخطأ أن يساير الباحث هذا الموقف الدوغمائي اليوم، عندما لا يفتن إلى الحركية التي كانت تطبع التشكلات الإيديولوجية في الإسلام²⁴. لذلك يقترح أركون على الباحث الالتزام بنوع من الحياد المعرفي والقيمي إزاء الصراعات المذهبية التي ينضح بها تراثنا الفكري والسياسي، تجنباً للضغط التاريخي الكبير الذي تمارسه على البحث العلمي، إذ غالباً ما تحول دون تعليق الأحكام المعيارية المرتبطة بالتاريخ الإسلامي.

ولعل ما زاد من حدة هذا المأزق المنهجي أن الإسلام ظل يتجاهل، في نظر أركون، كل التحديات التي أفرزها العقل الحديث على مستوى البحث التاريخي والفيلولوجي²⁵، خاصةً بعد "ردة" فكر ما بعد الحداثة على البنيوية التي تأسست أبحاثها على مفهوم البنية ومركزية اللغة والتحليل اللغوي، وما رافقه من اكتساح لمفهوم الذات لمجال الفكر الفلسفي المعاصر²⁶. كان من الطبيعي إذن، أن يجد إعراض الفكر الإسلامي المعاصر عن الإفادة من علوم اللغة واللسان والرمز، في هذا الموقف الناقد للبنيوية، ما يبرر به نفسه. وقد انتبه أركون إلى هذه المسألة في مضمار تحليله للعلاقة بين العقلين الغربي والإسلامي، معتبراً أن كل تفكير في نقد العقل الغربي للحداثة لا ينبغي أن ينتهي بنا إلى مواقف معادية لها، لأن في ذلك خدمة كبيرة للقوى غير العقلانية والمعادية للحداثة. كما أن ما يكثف مأزق الإسلام، من الناحية العلمية والمنهجية، كونه لم يستند من الانتقادات الفكرية التي كات وراء ما سماه مارسيل غوشه "الخروج من الدين"، باعتباره واحدة من دعائم الحداثة الدينية في العالم

22- "إن الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة والمقدسة والعقائدية"؛ محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 26

23- المصدر نفسه، ص 24

24- انظر في هذا الموضوع؛ بنسالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993

25- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 88

26- المصدر نفسه، ص 34

الغربي. وقد زاد من غربة الإسلام عن هذه الحداثة التحالف التاريخي الذي حدث بين "رجال الدين"²⁷ والحركات الوطنية المناضلة ضد الاستعمار من أجل خلع المشروع على حروب التحرير، ثم على الأنظمة السياسية التي ظهرت مباشرة بعد الاستقلال"²⁸.

ستمثل هذه المعطيات مجتمعةً جملة عوائقٍ ما تزال تستوقف الباحث في شأن الإسلام. كما أنها تُترجم العلاقة القلقة التي تربط الوعي الإسلامي بالعقل والعقلانية الغربي؛ إذ بقدر ما يرنو وعينا إلى عقل منطق الحداثة واستيعاب مقوماته، فإن الملاحظ أن عقلانيته تدفعنا إلى تنبي مواقف غير عقلانية في غالب الأحيان. من هذا المنطق تتبدى الحاجة إلى إنجاز نقدٍ مزدوج؛ نقد العقل الغربي والعدة المنهجية والمفاهيمية التي أنتجها؛ ونقد العقل الإسلامي والمنطق الدوغمائي الحاكم لتشكله التاريخي. وليس تركيز أركون على الظاهرة الدينية إلا محاولةً منه للإسهام في نقد العقل الديني، بمعناه الكوني، انطلاقاً من النموذج التوحيدي عامة، والإسلامي منه على وجه التحديد. فبخلخلة تمركزات هذا العقل يمكن أن نقف عند المشترك بين العقل الإسلامي والمسيحي اليهودي في تعاملهما مع المسألة الدينية. كما تمكنا تلك المقارنة من الوعي بالفارق التاريخي بين ما أنجز على صعيد دراسة الظاهرة الدينية في العالم الإسلامي، وما تحصل من لدن العقل الغربي في هذا المجال. ولعلنا لا نأتي بجديد عندما نقول، إن انفتاح أركون على مكتسبات العقل الغربي في مجال دراسة الظاهرة الدينية هو ما مكّنه من بلورة رؤيته التفكيكية لها في التجربة الدينية الإسلامية، معتبراً أن إنجاز مهمة كهاته تبقى مطلباً عاجلاً على العقل الإسلامي أن يبادر إلى تحقيقه.

ثالثاً: الإسلام والعلوم الإنسانية

يحضر في تقييم أركون لسهم العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الإسلامية قاموسٌ ينهل من نقده للخطاب الاستشراقي؛ إذ ينظر إلى مقارنة تلك العلوم، باعتبارها مقارنةً برانيةً عن موضوع اشتغالها، ظلت مكتفية بتوصيفها من الخارج دون أن تتجرأ على وصلها بالرهانات الكبرى للعقل الإسلامي المعاصر؛ أي برهانات التحرر والتنوير، مما يجعلها حبيسة نظرة المستشرقين الذين يكتفون "بالمعاينة والتفحص السريري، أكثر مما يسهمون في الجهد التنظيري، انطلاقاً من أمثلةٍ وحالاتٍ تاريخيةٍ مختلفة"²⁹. بيد أن إصدار مثل هذا الحكم يقتضي الانتباه إلى الطابع العيني للأبحاث التي ما انفكت العلوم الاجتماعية تنجزها في مجال دراسة المجتمعات الإسلامية. إذ يوجد اليوم، تحت تصرف الباحثين، عددٌ هائلٌ من الدراسات التي رامت تقديم صورة

²⁷- أي مسيري أمور التقديس على حد تعبير أركون الذي أخذ المفهوم عن ماكس فيبر.

²⁸- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 237

²⁹- المصدر نفسه، ص 295

"مجهرية" عن مختلف الظواهر المرتبطة بالمجتمع الإسلامي، بل إن علما كالسوسيولوجيا ذهب بعيداً في تبني نزعة التخصص التي جعلت منه دراسةً دقيقةً ومتخصصةً في هذا الجانب من الظاهرة الاجتماعية أو ذلك.

يُدرِك أركون مشروعية مثل هذا الاعتراض، كما أنه لا يتردد في تنبيه قارئه إلى ضرورة الاطلاع على مثل تلك الأبحاث التي اهتمت بمكانة الظاهرة الدينية في المجتمع الإسلامي.³⁰ غير أنه يعيب على أصحابها إثنائهم في نزعة تخصصٍ متطرفةٍ جعلت التخصصات المعرفية في مجال العلوم الإنسانية أشبه بجُزُرٍ معرفيةٍ متفرقة ومفصولٍ بعضها عن بعض، في حين أننا "نعلم، يقول أركون، أن المجتمعات المدروسة في مسيس الحاجة إلى تداخل هذه العلوم كلها في إطار مبحث معرفي متعدد الاختصاصات. كما أن المجتمعات الإسلامية تحتاج إلى الاستفادة من كل تلك التخصصات من أجل بلورة صورةٍ شموليةٍ عن واقعها، بعيداً عن تلك الصورة المثالية التي غالباً ما نحتتها نصوص الخطاب الرسمي الإسلامي، وكذا عن الصورة الجزئية التي يقدمها عنه هذا التخصص المعرفي أو ذلك.³¹ يجد هذا المفكر في تصاعد العلوم السياسية نموذجاً لعلمٍ أفرزته وضعية الاختلال الاستيمولوجي التي تعيشها العلوم الإنسانية في العالم الغربي،³² ويرى في تناولها على فهم الظاهرة الدينية واحتكارها لمقاربة الاجتماع السياسي، وفي افتقارها إلى العدة المنهجية والمفاهيمية التي تمدنا بها العلوم الاجتماعية، ما يقوم به الدليل على عجزها عن فهم رهانات العقل الإسلامي،³³ خاصةً وأنها غالباً ما صدرت عن رؤيةٍ خطيةٍ للتاريخ، الأمر الذي جعلها تترجح تحت ضيق أفقها التأويلي.³⁴ كما يرى في مآل مبحث الاستشراق في الأزمنة المعاصرة، نتيجةً طبيعيةً للمسار الذي اتخذه عندما لم يأبه لأهمية العلوم الإنسانية، ولم يعمل على استثمار مكتسباتها النظرية في مقاربتة للتاريخ الإسلامي. ولعل الدليل الأوقع على ذلك أن "الأدبيات الغربية التي تركز كل همها على دراسة الأصوليين وخطاباتهم النارية تترجم هذه الخطابات إلى اللغات الأوروبية (...)"، أو قل إنها تلخص محتواها لتعريف القارئ الغربي بها. كما وتشرح تطبيقاتها السياسية في العالم العربي وتوسعها الإيديولوجي. ولكنها لا تهتم أبداً بالتحويلات التي تطرأ على ما أدعوه بالنظام العقلي كما يتجلى ويفعل فعله في مدونات الاعتقاد الإسلامي".³⁵

صحيح أن الدراسات الغربية الدينية، ذهبت بعيداً في تطبيق المناهج العلمية الحديثة على مختلف الأديان، بيد أنها لم تستطع التخلص من مركزية التجربة التوحيدية اليهودية-المسيحية. "فالبحت العلمي من قرنين من

³⁰- المصدر نفسه، ص 297

³¹- المصدر نفسه، ص 297

³²- M, Arkoun, *La construction humaine de l'Islam*, op, cit, p. 51

³³- Id.

³⁴- رفض أركون للتصور الخطي للتاريخ كما قدمه تاريخ الأفكار هو الذي حمل على الانفتاح على مفهوم افيستيمي كما طوره الفيلسوف الفرنسي فوكو.

³⁵- محمد أركون، *نحو نقد العقل الإسلامي*، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2009، ص 81

الزمن، يقول أركون، كان امتيازاً محصوراً في الغرب. ومعلوم أن الغرب اهتم بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الإثنوغرافي. وقد استطاع هذا المنظور مع نظرية العقلية البدائية أولاً، ثم مع النظرية الفينومينولوجية المحايدة³⁶ ظاهرياً ثانياً، ثم أخيراً مع نظرية التشريح البنيوي أن يبرز تفوق الديانة اليهودية المسيحية وخصوصيتها. ولا يزالون حتى اليوم يستخدمون علم الألسنيات، والتحليل النفسي، وتاريخ الأديان... إلخ، من أجل إعادة التفكير في الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية-المسيحية" وقد كانت نتيجة ذلك في نظر هذا المفكر أن "الإسلام ما يزال منبوذاً أو مستبعداً من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير. وهذا الاستبعاد هو الذي يسمح لنا بأن نستنكر، وحتى ندين، التوجه الإيديولوجي لما يمارس في الغرب تحت اسم العلوم الدينية"³⁷. إن هذا الوضع المختل الذي تموقع فيه الدراسات الدينية الظاهرة الإسلامية ليس من شأنه إلا أن يزيد من الفجوة التي تفصل العقل لغربي عن نظيره الإسلامي، بل إنها ما تزال تغذي تلك الثنائية الميتافيزيقية التي ظلت تحكم العلاقة بين العقلين؛ ثنائية الإسلام والغرب³⁸. ومن المعلوم أن الخروج من هذه الثنائية كان في جملة الأهداف التي سطرها أركون لمشروعه في الإسلاميات التطبيقية، إذ اعتبر ذلك شرطاً أساسياً من شروط بناء العقل المنبثق الجديد.

يمكن القول، في أعقاب هذه المعطيات، إن ما يرمي أركون إلى تأسيسه هو مبحثٌ معرفيٌّ ينهل من تخصصاتٍ علميةٍ متعددة، ويربط مجال المعرفة بمجال التحرر؛ أي بمجال السياسة والإيديولوجيا في نهاية المطاف. لذلك قلنا إن مبحث الإسلاميات التطبيقية مبحثٌ ذو طبيعةٍ تدخليةٍ أكثر مما هو مبحثٌ نظريٌّ محض. في هذا السياق تحديداً يجب أن نفهم نقد هذا المفكر لعدم احتفال العلوم الاجتماعية بالرهانات التحريرية للعالم الإسلامي، ووقوفها عاجزة عن الانتقال بالترسانة المفاهيمية، الموظفة في الصراع الإيديولوجي، إلى مستوى المنظومة المفاهيمية العلمية التي يمكن للباحث أن يحاسبها معرفياً، بدل أن يتركها في قبضة الفاعلين السياسيين والإيديولوجيين. إن تشديد أركون على هذا المطلب نابغ مما لاحظته من قدرة الخطاب الأصولي على توظيف المفاهيم الدينية وتسخير شحنتها الرمزية في خدمة أهدافه الإيديولوجية³⁹، وهو يستفيد في ذلك من الفقر الذي تعاني منه الممارسة العلمية في العالم الإسلامي، على مستوى التقعيد الإبستمولوجي لدراسة التاريخ والتراث، إذ لا يمكن أن نواجه التضليل الإيديولوجي الذي يمارسه الإسلام الأصولي المتطرف إلا بجره إلى محكمة العقل

³⁶- في النص المترجم؛ الحيادية.

³⁷- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 140

³⁸- يصف المفكر العربي ناصيف نصار هذه الثنائية بالميتافيزيقية. وقد انتبه أركون بدوره إلى هذه المسألة، عندما راح يفكك الثنائيات التي ظلت تحكم العقل الغربي، والطريقة التي تعامل بها العقل ما بعد الحدائث معها، محاولةً تنبيه الوعي العربي إلى ضرورة تبني التفكير الذي أنجز في هذا المجال وتطبيقه على رؤيتنا للحقيقة والقيمة والتاريخ. أنظر؛ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 31

³⁹- "إن الأديان التقليدية كانت قد استخدمت ولا تزال تستخدم حتى الآن كملاذ سياسي، واحتمالا كوسيلة أو كقاعدة انطلاق من أجل الاستيلاء على السلطة" محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، دار الطليعة، 2012. ص 27. انظر كذلك؛ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، بيروت، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1995، ص 125

والمعرفة التاريخية، مما يشي بأن إصلاح العقل يمثل بالنسبة إلى أركون خطوة لا بديل عنها من أجل إصلاح السياسة والمجتمع؛ أي من أجل إصلاح الإنسان المسلم في نهاية المطاف. نقرأ لأركون قوله في هذا المعرض؛ "إن هدفي في الواقع يتمثل في وضع الفكر الإسلامي أمام تحديات فكرية وعملية لم يتح له أن يواجهها حتى الآن، وهكذا أكون قد سدّدت تلك الثغرة التي يعاني منها الفكر الإسلامي؛ أقصد دراسة اللامفكر فيه داخل هذا الفكر بالذات"⁴⁰. يتعلق الأمر برهان جر الوعي الإسلامي لكي يفتح على رهانات الكونية، ليس فقط من خلال إجباره على الانصات لأسئلتها الكبرى المقلقة، والتي ترتبط غالباً بالسؤال نسبية الحقيقة والقيم، بل كذلك من أجل الإسهام في بلورة مفهومها، انطلاقاً من النموذج الحضاري والديني الإسلامي.

رابعاً: تحليل الظاهرة الدينية واستراتيجية المواقع

يقول أركون في بيان الغاية التي لأجلها خاض مجازفة نقد الفكر الديني الإسلامي انطلاقاً من سؤال الوحي؛ "أقصد من وراء هذه الدراسة تحقيق ثلاثة أهداف دفعة واحدة؛ أريد أولاً زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقاربة أنثروبولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. كما أريد ثانياً إجبار المفكرين اليهود والمسيحيين على القيام بالزحزحة نفسها من أجل دمج المثال القرآني داخل بحث مشترك حول المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للخطاب الديني الحامل للوحي. وأريد ثالثاً وأخيراً تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلماني والتاريخي والوضعي، عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى مجرد صيغ عابرة وزائلة واستلابية وباطلة"⁴¹. يضعنا هذا النص أمام الرهانات التي تقف وراء التأسيس لمشروع نقد الفكر الديني عند أركون. وغني عن البيان أننا أمام أهداف تتجاوز حدود المقاربة الأكاديمية المحضّة إلى أهداف أعم على صلة بالراهن الإسلامي العربي. وسيكون علينا أن ننتبه إلى أن الرجل يتخذ من مفهوم الوحي مخدلاً لانجاز نقده للفكر الديني، في إشارة منه إلى محاولة فهم هذا الأخير في سياق تشكله التاريخي، وذلك قصد إخراج هذه الإشكالية من الإطار المعرفي الضيق الذي تتحرك فيه الرؤية العقائدية صوب "فضاءات التحليل ولا تأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً"⁴²، الأمر الذي سيشكل مناسبة لإعادة موقعة الخطاب القرآني ضمن السياق العام للدراسات المهمة بالأديان التوحيدية. يمكن أن نقرأ في هذه الخطوة سعياً من طرف صاحبها إلى الانخراط في تلك الدراسات، انطلاقاً من النموذج القرآني كما سلف الذكر، إذ يرى في هذا الإسهام السبيل الوحيدة لضمان موقعة الإسلام في مجال الدراسات الدينية. كما يمكن أن نقرأ في هذه

⁴⁰- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 79

⁴¹- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 79

⁴²- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 58

الخطوة محاولة لتنبيه الباحثين في هذا المجال على أخطاء النزعة العلمية الضيقة التي هيمنت على الثقافة الغربية، وكان لها نصيبها من التشويش على فهمنا للإسلام.

اقتضى تحليل الظاهرة الدينية من أركون التحرك على جبهتين متوازيتين، جبهة التفكير في المساحات اللامفكر فيها التي يمتد عبرها الوعي الديني، في التراث الإسلامي الكلاسيكي كما في الفكر المعاصر من جهة، وجبهة تحليل الخطاب الديني من خلال تقديم قراءة جديدة للنص القرآني من جهة ثانية. كما استلزم منه ذلك تغيير مواقع النظر والمقاربة التي انطلقاً منها استشكل قضايا العقل الإسلامي الكلاسيكي والحديث، وذلك ضمن استراتيجية تفكيكٍ شملت مختلف مستويات تشكل العقل الكلاسيكي التراثي. وقد كان عليه أن يكشف عن أواصر الصلة التي تربط بين دينيك المستويين. إذ فيما كان مشروعه في نقد العقل الإسلامي يرمي إلى تحليل البنى التراثية المكونة لذلك العقل، مُحاولاً بذلك أن يعيد التفكير في تاريخية النظم المعرفية الحاكمة لتاريخ العقل الإسلامي، ومنتكباً السقوط في التصور الخطي التبسيطي لتاريخية الفكر،⁴³ كانت فكرة نقد النص الديني تختمر في ذهن هذا الباحث، لا سيما وأنه خبر عن قرب النتائج المهمة التي يمكن أن يفضي إليها إخضاع النص الديني للتحليل التاريخي والفيلولوجي الألسني. فطن أركون، في مضمار تحليله للعقل الإسلامي الكلاسيكي، إلى مركزية النص الديني الذي كان بالنسبة إليه سليل الظاهرة القرآنية؛ أي سليل ذلك الحدث الذي أعاد ترتيب أوضاع التاريخ، وشكل لحظة تدخل الوحي والمتعالي في مساره. لذلك يمكن القول إن كل تشكلات العقل الإسلامي خرجت من جوف ذلك الحدث، سواء ما تعلق منها بالتشكلات المرتبطة بالمرحلة الكلاسيكية أو بنظيرتها الحديثة والمعاصرة.⁴⁴ وأركون بموقف هذا من الحدث القرآني، يميز مقاربتة للتراث عن تلك التي قدمها بعض من أضرابه الذين طفقوا يبحثون عن هوية العقل التراثي خارج مركزية النص القرآني كما هو الشأن بالنسبة للجابري مثلاً⁴⁵، بل إن القارئ في نقد أركون للنص الديني يدرك أنه لملم فيه شتات مشروع فكري أُنِع في رحم مشروعه العملاق في نقد العقل الإسلامي، ويكفي المرء أن ينتبه إلى العدة النظرية التي أعملها الرجل في تفكيك النص القرآني، وهي عدة تنهل من الموارد الفكرية التي دعا أركون إلى الانفتاح عليها، بدءاً بفلسفة الدين ووصولاً إلى الأنثروبولوجيا الدينية والثقافية، ومروراً بعلوم اللغة والألسنيات... الخ، حتى يدرك مقدار الصلة بين "مشروعين" نقديين نذر أركون جهده الفكري لهما طيلة حياته.

⁴³- انظر نقده للتصور الخطي لتاريخ الفكر من خلال استدعاء مفهوم الإبتيمي كما قدمه فوكو في؛ محمد أركون، البناء الإنساني للإسلام (بالفرنسية)، ص 49

⁴⁴- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 252

⁴⁵- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 75

1- من الغني عن البيان القول، إن الأمر لا يتعلق بمشروعين فكريين منفصلين، إذ لا يمكن أن نعيد قراءة النص القرآني إلا في ضوء استحضار مفاهيم غير مفكر فيها، والزج به في مسارات التشكل التاريخي والرمزي للوحي التوحيدي في إطار ما عُرف عنده بمجتمعات أهل الكتاب.⁴⁶ كما يقتضي ذلك الوعي بموقع النص القرآني ضمن تاريخية الفكر الإسلامي، ليس فقط من حيث هو محددٌ قبليٌ للحقيقة، ولكيفية تفاعلها مع الزمن والعنف والمعنى، بل باعتباره نصاً مفتوحاً على مختلف التأويلات التي تصارعت على احتكاره عبر التاريخ؛ أي من حيث هو نصٌ فعالٌ في منظومة الثقافة الإسلامية⁴⁷، بقدر ما ظل يُعبر عن لا نهائية أفقه التأويلي، بقدر ما حاول العقل الأرثوذكسي إغلاق ذلك الأفق ورسم حدودٍ ضيقةٍ له. ولعل ما يزيد من قناعة أركون بمركزية النص القرآني في تاريخ الثقافة الإسلامية، تأثيره الفعال في تشكل الكثير من المفاهيم المركزية في العقل الإسلامي العملي؛ سواء في حيزه السياسي أو الأخلاقي. من المعلوم أن صاحب نقد العقل الإسلامي أفرد بحثاً متعدداً للنظر في هذه المسألة، رغبةً منه في وضع اليد على الدور الذي لعبته ظاهرة الوحي في بلورة مفاهيم كمفهوم السلطة، والطاعة، والأمر، والسياسة والأخلاق... إلخ⁴⁸، وما كان لبنيتها التنزيلية (العمودية) من آثار في تشكل معنى السياسة والدولة والصراعات السياسية في تاريخ الثقافة الإسلامية الكلاسيكية.

يمكن أن نتفهم إذن، سبب إصرار هذا المفكر على منح المسألة الدينية مكانةً مركزيةً ضمن نسقه الفكري، فهي تُمثل مداخلًا للوقوف عند هوامش النسق العقلاني الحاكم لعملية إنتاج التراث، وانطلاقاً منها تتبدى بشكلٍ أوضح مناطق اللامفكر فيه والمنسي وما يستعصي التفكير فيه داخل جغرافيا هذا العقل. ويكفي أن يفكر المرء في قضية التأويل الاجتماعي والتاريخي للنص الديني، إن على مستوى الفهم أو التصريف الطقوسي له، وفي إسهام هذا التأويل في بلورة التشكلات الإيدولوجية في الإسلام، حتى يقف عند فائدة الاعتداد بالظاهرة الدينية في فهم العقل الإسلامي. في هذا المقام تحديداً يمكن أن نفهم المعنى الشاسع الذي يضيفه أركون على مفهوم العقل، إذ لا يحصره في بعده العالم من حيث هو آلية لإنتاج المعرفة والعلم، ولو أنه تبنى هذا الفهم الضيق للعقل لأنتهى إلى ما عابه على المستشرقين، من اقتصارٍ على دراسة الخطاب الرسمي دون غيره من هوامش العقل التي سقطت في طي النسيان عبر التاريخ الإسلامي⁴⁹. إن العقل الذي يبحث فيه أركون عقلاً يعي بامتداداته غير

⁴⁶- M, Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op, cit, p. 164

⁴⁷- وظف الفيلسوف المغربي محمد المصباحي عبارة النص الفعال في وصفه لمكانة النص الأرسطي ضمن منظومة الثقافة الفلسفية العربية الوسيطية، وقد استطاع أن يبين، من خلال هذا المفهوم، مقدار القلق الذي أحدثه ذلك النص في بنى العقل المستقبل له. أستعمل العبارة نفسها لأصف به تصور أركون لمكانة النص القرآني، وطابعها المركزي ضمن نسق الثقافة الإسلامية في تاريخيتها.

⁴⁸- انظر على سبيل المثال لا الحصر مقاله عن الماوردي ضمن؛ محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1997، ص 135

⁴⁹- M, arkoun, *Pour une critique de la raison Islamque*, op, cit, p. 58

العاقلة، كما يعي بهوامشه التي تتجاوز حدود العقل المكون للحقيقة إلى مساحاتٍ أخرى يسود فيها اللاعقل، كما أنه عقل يعي بمحدودية العقلانية النصية المكتوبة، وبأهمية المعرفة الشفهية وأثرها في التأويل الثقافي للدين والتراث والهوية.⁵⁰

2- يستلزم تحليل المسألة الدينية في الإسلام الزج بها في تاريخيته والوعي بفعالية مسألة الوحي في تشكل تصورنا عن التاريخ الوقائعي، في تداخله مع التاريخ الوحي وكثافته الرمزية التي توججها صراعات مذهبية تمتد إلينا من هذا التاريخ. من هنا وجب في نظر هذا المفكر تبني موقفٍ معرفيٍّ يقوم على تعليق كل الأحكام القيمية والمعيارية المرتبطة بالصراعات المذهبية التي نشأت على هامش تأويل النص القرآني وفهمه، كالاخلاف التاريخي العقائدي بين الشيعة والسنة، والخلافات الكلامية التي نجمت عنه... إلخ⁵¹. ففي هذا الحياد القيمي (المعياري) إزاء التراث وتاريخه السياسي ما يُمكننا من فهم الميكانيزمات والاستراتيجيات التي ظلت تعتمل داخله. فهذه الخلافات "تبعدنا، يقول أركون، كثيراً جداً عن التحليل الألسني الدقيق والصارم للخطاب القرآن⁵²". يُمثل هذا الموقف المعرفي "العدل" شرطاً قَبلياً لمقاربة المسألة الدينية في تاريخ الإسلام⁵³، إذ انطلاقاً منه يمكن تعليق الأحكام الإيديولوجية التي يفرضها علينا ذلك التاريخ، كما يأذن للباحث بإعمال ما تحت تصرفه من عدةٍ منهجيةٍ في إعادة فهم وقراءة النص الديني، وخاصة ما تعلق منها بالآيات التحليل الألسني التي حاول أركون ضخ مفاهيمها في قراءة النص القرآني، اعتقاداً منه أن "التحليل السيميائي يقدم لنا فرصةً ذهبيةً لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالها. ولهذه الخطوة المنهجية رهاناتها إبستمولوجية كذلك؛ فهي تتيح لنا، وهنا تكمن أهميتها الحاسمة، أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني"⁵⁴. يتعلق الأمر إذن، بالوعي بالموقع المعرفي الذي يجب الانطلاق منه في مقاربة المسألة الدينية، ولعله من الغني عن البيان القول إننا أمام استلزام لروح القراءة التأويلية للنص المسيحي اليهودي كما بلورها كبار فلاسفة الدين في الغرب، منذ

⁵⁰- يستعمل أركون مفهوم العقل بمعنى واسع جداً، قريب إلى المعنى الأنثروبولوجي للعقل كما وظفه كلود ليفي ستروس. انظر في هذا الشأن؛ محمد أركون، دفاعاً عن نقد العقل الإسلامي (بالفرنسية)، ص 59

⁵¹- المصدر نفسه، ص 131

⁵²- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 33

⁵³- سجل أركون أن معظم الذين ترجموا القرآن إلى اللغات الأوروبية عكسوا من خلال ترجماتهم موقف المُفسر الذي يتخذونه كقدوة لهم في فهم القرآن، مما قاد إلى نشر صورة عن هذا النص لا تخرج عن إطاره الكلاسيكي، بما ينضج به من صراعات تاريخية ومذهبية مضمرة. وقد سبق لجاكولين الشابي أن سجلت الموقف نفسه في كتابها رب القبائل.

⁵⁴- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 35

نشأة مبحث التأويليات،⁵⁵ ويكفي المرء أن يعقد مقارنة بين ما يروم الباحثة الجزائري إنجازها، وما تقدمه لنا أعمال بول ريكور المتعلقة بقراءة النص الديني⁵⁶، حتى يقف عند مدى إفادة الرجل من تلك الأعمال.

3- سعى أركون إلى الإسهام في نقد العقل الديني من خلال النموذج الإسلامي، وذلك انطلاقاً من الجدلية الحاصلة بين مفهومي **الحقيقة والوحي** عبر التاريخ، باعتبارها جدلية تُترجم وعي الذات المتدينة بهويتها الدينية وبضغتها التاريخي. من هذا المنطق يقدم هذا المفكر المواقع التي يمكن من خلالها النظر إلى الظاهرة الدينية، باعتبارها سلبية جدلية الحقيقة والوحي في التاريخ، والتي يحددها في المثلثات المفاهيمية التالية؛ المثلث المعرفي أولاً، المتمثل في اللغة والتاريخ والفكر. والمثلث اللاهوتي-الفرسفي ثانياً، والمتمثل في مفاهيم الإيمان والعقل والحقيقة. ثم المثلث التأويلي ثالثاً، كما تجسده مفاهيم الزمن والقصص والمعنى المطلق والنهائي. والمثلث التجريبي المبني على الملاحظة والاختبار رابعاً، كما يتجلى في مفاهيم العقل والمجتمع والسلطة. والمثلث الأنثروبولوجي خامساً، من خلال مفاهيم العنف والتقديس والحقيقة. ثم أخيراً المثلث الفرسفي-الأنثروبولوجي الذي يتضمن التأسيس الاجتماعي للعق والتأسيس الخيالي لمجتمع، وتعبّر عنه مفاهيم العقل والمخيال.⁵⁷

تمثل هذه المثلثات المفاهيمية مواقع متعددة يجب الوعي بتمايزها قبل أي حديثٍ عن فهمنا للظاهرة الدينية في نظر أركون؛ فهي تُقدم بذلك صورةً عن الاستراتيجيات التي يُمكن إعمالها في مقاربتنا للمسألة الدينية. والحديث هنا عن الاستراتيجية له دلالاته الخاصة، إذ لا يتعلق الأمر بخطة عمل مسبقة تحدد على ضوء نتائج البحث، بل عن سيرورة تحليل تعي بتمايز المواقع التي تنطلق منها، وتُفسح مجالاً أمام التحليل الألسني والتاريخي لاستنتاج دلالات النص الديني والكشف عن آليات إنتاجها.⁵⁸ فالذي ينظر إلى الخطاب الديني من داخل دائرة "اللغة والتاريخ والفكر" يمكنه أن يقف على التشكل التاريخي والرمزي-اللغوي للنص الديني، وانطلاقاً من ذلك يمكنه القيام بتحليل للنص القرآني (مثلاً) على منوال ما قام به أركون في تحليله للبنية القصصية لذلك النص، وهو عملٌ تقاطع فيه مع أعمال سابقة أنجزها مستشرقون كبار من حجم ثيودور نولدكه⁵⁹. كما أن الذي ينظر إلى الخطاب الديني من جهة المثلث الفرسفي-الأنثروبولوجي، يمكنه أن يتبرم من مقتضيات العقلانية الصارمة والضيقة الحاكمة لعملية إنتاج ذلك الخطاب. وهذا عملٌ رام المفكر الجزائري

⁵⁵- انظر على سبيل المثال لا الحصر، تحليل غدامير ضمن؛ هانز غدامير، **تجلي الجميل**، ترجمة سعيد توفيق، بيروت، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 285

⁵⁶- P, Ricœur, **Lecture 3, aux frontières de la philosophie**, Paris, Seuil, 1994, p. 263

⁵⁷- المصدر نفسه، ص 46

⁵⁸- لا حاجة بنا إلى التذكير بأننا أمام توظيف لمفهوم الاستراتيجية بالمعنى الذي حدده دريدا، انظر مقالنا؛ **أركون والفلسفة**.

⁵⁹- ثيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، كولونيا، منشورات الجمل، 2008

إنجازه من خلال توظيف مفهوم المخيال الذي مثل مقولة أنثربولوجية تُفسر "كيف أن فهم الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي"⁶⁰، إذ أسعفه ذلك بخلخلة مركزية العقل في الخطاب الديني، سيراً على هدي فلاسفة الدين الذين أعملوا المفهوم في قراءتهم للتراث اليهودي المسيحي.⁶¹

على هذا النحو من النظر، يُمكننا تغييرُ المواقع من خلخلة مركزية العقل الديني النصي (نسبةً إلى النص) والكشف عن التمرکزات الحاكمة له (إن نحن استعملنا عبارة دريدا)، وقد استطاع أركون إظهار بعضها في أعقاب قراءته لبعض سور القرآن، من قبيل مركزية مفهوم الزمن⁶²، الذي بين انطلاقةً منه طبيعة التداخل بين الزمنين المقدس والدنيوي في الخطاب القرآني، ومفهوم السلطة، إذ حاول أركون أن يكشف عن وجود تصور عمودي للسلطة تم تنزيله من طرف النص القرآني على تاريخ الإسلام برمته، وكذا مفهوم المعنى وتصوره الهرمي الذي ينضح به ذلك النص، ومفهوم البنية القصصية للخطاب القرآني، ومفهوم العقل الكتابي والعقل الشفهي، ومفهوم الوظيفة النبوية... الخ. تضعنا هذه الترسانة المفاهيمية أمام بنيةٍ ناظمةٍ للخطاب الديني في تجلياته النصية القرآنية، أسهمت عناصرها في إضفاء نوعٍ من التعالي على المعنى، وعبدت الطريق بذلك أمام عملية الإعلاء التي سيمارسها العقل الإسلامي الكلاسيكي فيما بعد على المعنى القرآني؛ إذ سيجد فيه هذا العقل منبعاً للرمزية والمعنى الذي سيعمله في بناء تشكلاته المعرفية والإيديولوجية⁶³، لذلك كان على نقد العقل الإسلامي أن يقف عند هذه التشكلات، ويعمل على خلخلة مرتكزاتها.

⁶⁰ - محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 29

⁶¹ - الحديث هنا عن بول ريكور تحديداً.

⁶² - محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص 52

⁶³ - نبيل فازيو، بين السلطة والنقوذ؛ مفارقات الإسلام المبكر. مجلة النهضة؛ العدد الأول، ربيع 2012. ص 53. انظر الدراسة المهمة التي قدمها فهمي جدعان حول جدلية الدين والسياسي في الإسلام في؛ المحنة، بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص 363



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com