

مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر: محمد أركون أنموذجاً

علي أبطاش
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة



الملخص التنفيذي:

من الواضح أنّ من أهمّ القضايا، التي انشغلَ بها محمد أركون، في مشروع الإسلاميات التطبيقية، تحديده للتراث، فهذا الأخير إنما يتمّ رسم معالمه ودلالاته في علاقته مع الحداثة. فالتراث -كما جاء في هذه الدراسة- له ثلاثة مستويات: التراث الذي يعني التراث الإسلامي المقدس، والتراث الذي يعني العادات والتقاليد، وثالثاً؛ التراث الذي هو التراث الإسلامي الكلي. فأمام هذه التصوّرات استثمر محمد أركون مقاربات علمية معاصرة من أجل إعادة بلورة مفهوم جديد للتراث. ومن بين هذه المقاربات مقاربتان: المقاربة الدلالية، التي تراهن على أنّ المعنى لم يعد ثابتاً، أو خالداً، بقدر ما هو متعلّق بالنصّ، وقراءته، وتأويله. والمقاربة الثانية هي مقاربة سوسيو- تاريخية تتطلع إلى تجديد النسق الفكري وتحديثه. وعلى هذا، نخلص إلى ما يأتي:

- تحصيل مفهوم جديد للتراث، وهو تراث حيوي منفتح على منجزات الحداثة.

- تحرير الفكر الإسلامي من دائرة التكرار، وإعادة إنتاج نفسه.

فهاتان الخلاصتان إنّما تجعلان الحداثة ليست حدثاً تاريخياً مرتبطاً بالغرب فحسب، بقدر ما هي موقف معرفي موجود في عصور تاريخ الإسلام، وآية ذلك النزعة الإنسانية مع أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه.



تمهيد:

ليس من قبيل المصادفة أن تحتل إشكالية قراءة التراث، من منظور معاصر وحدائي، المكانة الرئيسة في الفكر العربي المعاصر، منذ ما سمي «صدمة الحداثة»، أو ما اصطلح عليه بـ «عصر النهضة» العربية في منتصف القرن التاسع عشر؛ أي منذ تلك اللحظة التاريخية، التي دُهِشَ فيها العالم العربي من تقدّم الآخر، واكتشف معها حالة جمود العقل العربي الإسلامي، ما أدّى به إلى البحث والمساءلة عن أسباب تقدّم الغرب، وتأخر العرب؟

مما لا مفرّ منه أنّ هذا السؤال الإشكالي أصبح هاجس جميع النخب العربية والإسلامية، وهو الذي تفرّعت عنه مجموعة من الأسئلة التي لا تقلّ صعوبة وتعقيداً: الشرق/الغرب، الأصالة/المعاصرة، الوافد/الموروث... إلخ.

لقد اتجهت جهود ومشاريع الباحثين والمفكرين، في الفكر العربي المعاصر، إلى التراث بُغية إعادة قراءته، ودراسته دراسةً أقرب ما تكون إلى الإنصاف والموضوعية، عن طريق دراسة أبعاده المختلفة، والعمل على فهمها وتمثلها، كلّ حسب مرجعيته، وأدواته المنهجية الخاصة، التي يراها مناسبة لإعادة إحياء هذا التراث، دون الوقوع في أسره وغيابه ماضيه. فإحياء التراث، وإعادة قراءته قراءةً حداثيّة، ضرورةٌ ملحةٌ لتجاوز حالة الركود.

لا يخرج مشروع محمد أركون عن هذا المشهد، وعن السجلات الحاصلة في الساحة الفكرية حول إعادة قراءة التراث. فما قدّمه من أعمال قد وضع الفكر العربي الإسلامي أمام تساؤل جذريّ وعميق يمسّ، بالدرجة الأولى، أسس العقل العربي الإسلامي، الذي صار، فيما بعد، مساهماً في خلق حوار حقيقيّ ينتقد الذات، ويبحث في أسباب النهوض والرقىّ بالعالم العربي والإسلامي.

يرمي مشروع محمد أركون في (نقد العقل الإسلامي) إلى بلورة لاهوت إسلامي جديد يستجيب لنشأة الحداثة، ويتناسب مع معطيات العلم الحديث. فقد استشعر أركون ضرورة توسيع النظر الحدائي للظاهرة الدينية حتى يشمل الإسلام. لذلك لا نبالغ إذا قلنا إنّ مشروعه هو استكمال للمشروع الحدائي، فما قام به أركون -حسب هاشم صالح- بالنسبة إلى التراث الإسلامي، يشبه، إلى حد بعيد، ما يفعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة إلى المسيحية، حيث يرى أنّ النقد العلمي سوف يطبّق على تراثنا عاجلاً أم آجلاً، طال الزمن أم قصر.

فطريق التحرير يمرّ من هنا لا محالة، وسوف يثير هذا أهل التقليد عندنا، مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين، فآزمة الوعي الإسلامي المتفجرة، حالياً، تشبه، في ملامحها العريضة، آزمة الوعي الأوروبي مع الحداثة، وهي في بداياتها الصاعدة¹، فما المقصود بمفهوم التراث عند محمد أركون؟

يعتبر محمد أركون أنّ هناك مهمتين تفرضان نفسيهما في آن واحد، ألا وهما تحديد معنى التراث ومعنى الحداثة؛ إذ يشير أركون إلى عدم إمكانية إقامة روابط حيّة مع التراث، ما لم تتمثل، أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة. وفي المقابل، لا يمكن لنا المساهمة في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري، إذا ما استمرّ الخلط ما بين التراث التاريخي، والتراث الميثولوجي (الأسطوري)، لذلك -في نظره- لا يمكن تعريف التراث، ومن ثمّ نوعيّة الروابط المقامة معه، ما لم يتمّ تحديد مفهوم الحداثة، التي يستند إليها عالم الإسلاميات².

وفي هذا الصدد، لا بدّ من البحث في مفهوم التراث، واقتناص دلالاته المختلفة في فكر محمد أركون من جهة، ثمّ ربط هذا المفهوم بمفهوم الحداثة من جهة أخرى. ذلك أنّ محمد أركون يميّز بين ثلاثة مستويات من التراث: التراث بمعنى التراث الإسلامي المقدس والمثالي، كما تراه كلّ جماعة (فهناك تراث سني، وتراث شيعي، وتراث خارجي)، ثمّ التراث بالمعنى الإتنولوجي للكلمة، الذي يعني كلّ العادات والتقاليد السابقة على الإسلام، والتي استمرّت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام، ثمّ التراث الإسلامي الكلي، أو السنة الإسلامية الشاملة، وهو المفهوم الذي بلوره محمد أركون، واشتغل عليه، لكي يتجاوز مفهوم التراث «المبتور والباتر» الخاص بكلّ فئة على حدة، فما دلالة كلّ مستوى من هذه المستويات؟

المستوى الأول: مرحلة التأسيس وتثبيت الأشكال الكلاسيكية للتراث

حسب محمد أركون، المناقشة الخاصة بالتراث (أو السنة)، قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن. ويلاحظ أنّ كلّ الرسالة القرآنية تقدّم نفسها، وتمارس دورها، على هيئة «حداثة» تقلب كلّ شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية، في حين رُمي التراث السابق على الإسلام كلياً في دائرة الجهل، والفوضى، والظلم، والضلال، والوثنية، والقمع، والتعسف؛ أي، بكلمة أخرى، رُمي في «ظلمات الجاهلية»، أمّا التراث بالمعنى الكبير للكلمة، فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيّروا فيه شيئاً، إنّه تعبير عن الحقيقة

¹ - صالح، هاشم، ضمن: أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 4ط، يونيو/ حزيران 2009م، ص 15

² - أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1ط، 1986م، ص 59



الأبدية المطلقة. وقد حاول هذا التراث، طيلة عشرين عاماً من النضال في مكة والمدينة، أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي³.

وهذا ما جعل محمد أركون يتساءل: أينبغي، عندئذ، والحال كذلك، مقارنة مفهوم التراث بالمعنى المثالي والمتعالي، استناداً إلى مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضاً، على اعتبار أنّ هذا الإسلام يمثل التعبير الأرثوذكسي «المستقيم» الوحيد عن التراث المثالي، الذي تلقته الأمة المثالية، أم أنّه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى؟⁴

فالمقاربة الأولى مقارنة مثالية وتبولوجية تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بـ«الحركات الإسلامية»، وتتوافق، بشكل أعم، مع كلّ الخطاب الإصلاحية أو السلفي، حيث "يرى هؤلاء أنّ الإسلام مُتضمّن كلياً في القرآن بالهيئة التي وضّحه عليها الحديث النبوي، وفسره (...)، ويرون، أيضاً، أنّ مجمل العقائد، والممارسات، والمؤسسات، والمعايير الأخلاقية والقانونية، والنصوص الناتجة المعترف بها من قبل الأمة بصفقتها التراث الأكبر؛ يرون أنّ كلّ ذلك يوضّح ويمثّل الإسلام الذي أراد الله وحده. إنّ التراث المتعالي الأكبر، إذًا، ليس إلا تجسيداً لدين الحقّ في التاريخ. إنّهُ قوّة لتقديس الزمكان وتنزيهه، هذا الزمكان، الذي تتجلّى فيه حياة الأمة"⁵، لذلك نجد هؤلاء يتجاهلون أن يكون هذا التراث قد تعرّض لعملية النقل الشفهي وكلّ مشكلاتها، ثمّ عملية النقل الكتابي، طيلة القرون الهجرية الأولى، وأن يكون، من ثمّ، متولداً عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقّدة قابلة للنقد، فإنّ كلّ ذلك لا يؤثّر -في نظر هؤلاء- في صلاحية المعادلة الآتية: الإسلام = التراث الصحيح والموثوق.

أمّا المقاربة، أو المسار الثاني، فيعمل على ترك مفهوم الإسلام والتراث مفتوحين؛ أي غير محدّدين بشكل نهائي ومغلق؛ لأنّهما خاضعان للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ، "وعندئذ، نستطيع أن ندمج، في التحليل، كما في الممارسة العملية المحسوسة، الدينامو الروحي للإسلام - التراث، وندمج تاريخيّته أيضاً. إنّ مثل هذا العمل يُعدّ جديداً كلياً في الفكر الإسلامي، ذلك أنّه يتجاوز مسألة نقد سلاسل الحديث النبوي، بالطريقة التي كانت قد رسخت عليها لدى المحدثين الأكثر شهرة"⁶. وإذا نظرنا من هذا المنظور، نجد أنّ الإسلام لا

³- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص 19

⁴- المرجع نفسه، ص 19

⁵- المرجع نفسه، ص 20

⁶- المرجع نفسه، ص 20



يكتمل أبدأ؛ بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي في كل مرحلة تاريخية معينة. ومع ذلك، يتضمّن الإسلام - حسب محمد أركون - العناصر التكوينية الثابتة والإجبارية الآتية:

• النص القرآني (المصحف).

• مجموعة نصوص الحديث والتشريع العديدة أو المختلفة.

• الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

• الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين، والذي يشكل خاصية مميزة للتراث.

وقد تطلب تثبيت هذه العناصر وترسيخها وقتاً طويلاً إلى حدّ ما، وهذا ما يدعو مفكرنا "السيرورة الاجتماعية لتشكل التراث"⁷.

ويفسر أركون ذلك، من خلال تركيز النظر على المفردات: سنة، خبر، أثر، سماع، رواية، حديث. هذه المفردات التي لها معنى شائع ضمن الاستخدام اللغوي العربي السابق على الإسلام. ولكن تمت بلورتها وإعادة صياغتها من جديد داخل منظور القرآن، وتجربة المدينة الكبرى، لكي تدلّ على تراث ديني، وثقافي في طور التشكل والانبثاق معاً⁸، فكلمة «سنة» تعني، بشكل عام، الأعراف والقيم والعادات المتبعة من قبل جماعة بشرية معينة، وهذا هو المعنى العربي السابق على الإسلام، أمّا كلمة «سنة»، التي جاءت في القرآن، فقد تمّ ربطها بالله، لكي تعني "طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرّة على ضلالها، على الرغم من أنه قد أرسل لها الأنبياء؛ لكي ينقلوا إليها الوحي ويهدوها"⁹؛ لهذا السبب نجد أنّ السنة، بهذا المعنى، راحت تفرض نفسها بصعوبة، وبالتدرّج ضدّ الأعراف والتقاليد المحلية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية.

إنّ هذا الجانب في تشكيل التراث أساسي جداً لفهم ثلاث نتائج كان الفكر الإسلامي قد تحمّل مسؤوليتها بشكل متفاوت ومختلف، وهي، أولاً: تشظّي التراث وانقسامه إلى خطين رئيسيين: الخط السني والخط الشيعي. ثانياً: استبعاد كلّ التراثات المحلية المعتبرة غير إسلامية، وذلك من قبل علم أصول الفقه، وثالثاً: ضعف لاهوتية التراث وانقطاعها ولا استمراريتها، وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن المستوى الثاني لفهم التراث؛ أي تعدّد التراثات في المجال الإسلامي.

⁷ - المرجع نفسه، ص 21

⁸ - المرجع نفسه، ص 22

⁹ - المرجع نفسه، ص 22



المستوى الثاني: التراث والتراثات في المجال الإسلامي

يضع محمد أركون التراث ضمن أرثوذكسية لها خصائصها ومقوماتها، فكما أنه لا يوجد إلا إسلام واحد، فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث واحد (أو سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام. غير أن الوقائع التاريخية تناقض كلياً هذه الرؤية؛ ذلك أنه "بعد موت النبي كانت هناك انطلاقات عدّة ممكنة للتراث بحسب القرآن، وتجربة المدينة، والواقع الاجتماعي - الثقافي لشبه الجزيرة العربية، والبلدان المجاورة، وشهدنا، عبر الصراعات الدموية العنيفة، والمناقشات الحامية الخصبة، انبثاق الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدرج: أي الأرثوذكسية السنية، والشيعة، والخارجية"¹⁰، وغني عن القول أنّ كلّ اتجاه ينكر على الحركات والمذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقي (أي السنة الصحيحة).

ويعدّد محمد أركون المسلمات الأساسية التي تقبع خلف هذا الكلام، والتي سيطرت على هذه الأرثوذكسيات حتى اليوم، كما يأتي:

"1- إنّ انقسامات البشر لا مردّ عنها.

2- الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ، تماماً كالرسالة الإلهية نفسها، والجماعة الواحدة التي تتكفل بها، وتنتشرها؛ لذلك لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد (أي تراث واحد).

3- إنّ صحابة النبي يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم بالتراث المتلقّى.

4- أن يكون المرء معاصراً ضمن هذه الشروط، فهذا يعني:

- وجود حقل معنوي سيمانتي منسجم، ومماثل، وثابت لا يتغير، يسبح فيه، أو يتحرك فيه، دون أيّ نشاز، كلّ الناقلين للأمانة الأصلية، ثمّ كلّ متلقي هذه الوديعة، الذين يعيدون تحيينها في التاريخ وتنشيطها.
- تأكيد الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص الموضوعية الصحيحة المنقولة الموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث.

¹⁰ - المرجع نفسه، ص 25



• إنَّ إعادة التحيين، وإعادة التنشيط المستمرَّ للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية، يتمّ داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة، دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك. والمقصود دون أن تؤثر هذه البيئات والسياقات بدورها في النصوص.

• كلّ عبارة، أو وحدة نصية من وحدات التراث، مرتبطة بسلوك، أو تصرّف نموذج مثالي، كان الله قد أمر به، أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة. ففي سلوك النبي، هناك تطابق تام بين الكلام ومراجعته المحسوسة، كما أنّ هناك، أيضاً، تطابقاً تاماً بين كلّ جملة تُلَفِّظُ بها النبي وبين التصرّف والعمل الذي يقوم به، أو يعيد إنتاجه كلّ مؤمن، بغضّ النظر عن المكان والزمان الذي يوجد فيه.

• ليس هناك مجال للشكّ فيما يخصّ صحة الحكايات، التي تنقل الوديعة الأولية، وتتيح إعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي.

فبناءً على هذه المسلمات والبدهييات، حاولت كلّ أرثوذكسية أن تتكر على الحركات، أو المذاهب الأخرى المنافسة، مشاركتها لها في التراث الحقيقي الصحيح (أو في السنة الصحيحة)¹¹.

كما حاول محمد أركون أن يقارن بين أهمّ أرثوذكسيتين انتصرتا في التراث الإسلامي، وهما الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية. ويعدّد محمد أركون خصائص كلّ واحدة منهما، مقارناً بينهما، ليثبت أنّ كلّ أرثوذكسية تدّعي تمثيل الإسلام الحق، ليضيف تلك الانقسامات والتفرعات لكلّ مذهب، معدداً مذاهب السنّة المنقسمة بين أهل الرأي (المذهب الحنفي)، وأهل الحديث (المذهب الحنبلي)، ثمّ التواطؤ الذي حدث في عصر التقليد والاتباع بين التراث السني خاصةً، وبين السلطة السياسية، ثمّ تحوّله، في عصر الانهيار، إلى مجرد مزيج من التراث الإسلامي والتراثات المحلية السابقة على الإسلام، "وعندئذ نشهد انتعاش التراثات المحلية القديمة جداً، والسابقة على الإسلام، تحت غطاء شفاف وخفيف تشكّل من بقايا التراث الإسلامي، حسب ما يؤوِّله ويعدّل فيه الأولياء الصالحون"¹².

أمّا مصير التراث، فهو تحوّله إلى مجرد أداة في يد الدولة الوطنية، التي تبحث فيه عمّا يسبغ عليها الشرعية، "وهكذا نجد القادة يسبغون حلّة التراث على الممارسات الاقتصادية، التي لا علاقة لها بالدين، وعلى المؤسسات السياسية، والقضائية، ونظام التعليم، والإيديولوجيات الرسمية (كالاشتراكية مثلاً)، عن طريق

¹¹ - المرجع نفسه، ص 25

¹² - المرجع نفسه، ص 29



تغطية كل ذلك بمظهر «إسلامي»؛ أي بوساطة مفردات المعجم التقليدي وتعابيره¹³، ويضيف أنه "من المهم أن نعرف أن الإسلام، الذي تنسب الحركات الإسلامية نفسها إليه، اليوم، هو إسلام التراث المفتت، والسكولاستيكي، والجامد، والتكراري، أكثر مما هو إسلام التراث الحيوي، والمنفتح، وذو القدرة الكبيرة على التمثّل، والتفاعل، والدمج (أي تمثل البدع والابتكارات والمستجدات... إلخ) أقصد الإسلام، الذي يعود إلى فترة العصر الذهبي للدولة الخليفة (...)"، وهذه الحالة تبرز القيام بإعادة تركيب أو لملمة التراث الإسلامي الكلي¹⁴، لكن كيف ذلك؟

المستوى الثالث: التراث السني الكامل أو السنة الإسلامية الشاملة

لبلورة مفهوم «التراث الإسلامي الشامل»، يدعونا محمد أركون إلى ضرورة تعرية الوظائف الإيديولوجية، والتلاعبات المعنوية، والانقطاعات الثقافية، والتناقضات العقلية، التي تسهم في نزع الشرعية عما كان متصوراً ومعاشاً طيلة قرون وقرون، بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الالهية المتجلية في الوحي. ف"أن نتأمل في التراث الإسلامي، أو أن نفكر فيه، يعني أن نخترق وننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية، التي تريد أن تبقى، في دائرة المستحيل التفكير فيه، كلّ الأسئلة، التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت، وأغلق عليها بالرتاج، منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية¹⁵."

كما تتطلب مآ دعوته إلى السنة (التراث) الإسلامية الشاملة، ضرورة تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري، أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار، وكذلك الخروج من العقلية المذهبية، أو ممّا يدعوه «التراث المبتور»، الذي يتوقع فيه صاحب كلّ مذهب داخل مذهبه، وذلك من أجل تأسيس تراث قادر على الحفاظ على الخصوبة المتضمنة في التحديد الآتي: "ينقل التراث لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكّل المنطقي. إنه يجسّد حياة كاملة تشتمل على الفكر، والعواطف، والعقائد، والمطامح، والممارسات، والأعمال، ويمكن للطاقة الفردية والجماعية أن تمتح من معينه، دون أن تستنفذ؛ ولذا فإنّه يتضمن التواصل الروحي للنفوس، التي تحسّ، وتفكر، وتريد، في ظلّ وحدة المثال الوطني، أو الديني نفسه. وهو، بهذا السبب، أيضاً، شرط من شروط التقدّم ضمن مقياس أنّه يتيح لبعض سبائك الحقيقة (التي لا يمكن أن تُختزل إلى نقود مفرقة تماماً) المرور من حالة المجهول المعاش إلى حالة المعروف الصريح؛ وذلك بما أنّ التراث هو مبدأ الوحدة

¹³ - المرجع نفسه، ص 30

¹⁴ - المرجع نفسه، ص 29

¹⁵ - المرجع نفسه، ص 31



والاستمرارية والخصوبة، فإنّه يشكّل، في آنٍ معاً، شيئاً أولياً، واستباقياً، وختامياً، ومن ثمّ هو يسبق كلّ توليفة تكوينية، ويستمر في البقاء، بعد كلّ تحليل نقدي استبدالي، أو فكري عميق¹⁶.

بناءً على ما سبق، سيعمد محمد أركون إلى اقتراح مقاربتين من أجل تأويل التراث تأويلاً إيجابياً، وهما مقاربتان نقديتان تساعدان على تأمل التراث والتفكير فيه، وهما كالآتي:

• المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية:

تسعى هذه المقاربة إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين العلامة اللغوية، والمعنى والأنماط، التي يتمّ بها إنتاج المعنى، والشروط التي تتحكّم في إنتاجه، فلم يعد المعنى ثابتاً وتاماً، وإنما يجري إنتاجه باستمرار. فمن المؤكّد، اليوم، أنّ "العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنّها لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم؛ لأنّ مثل هذا العالم إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا ثورة في علاقة الفكر باللغة، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه"¹⁷.

من هذا المنطلق، يتساءل أركون: كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما هي الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد، وليس أيّ معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى، وضمن أية شروط؟¹⁸

إنّ هذه المقاربة تجعل المرء يتحرّر من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة، وتجعله يقيم مسافة منهجية بينه وبينها لتحليلها بشكل موضوعي، ودون أيّ أحكام تيولوجية وتاريخية؛ ولذلك فهي لا تسعى إلى "نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة معانيها الروحية بالنسبة إلى المؤمنين. على العكس، إنّها تهتمّ بهذه الأشياء والسمات، وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتمّ بكلّ ما يعني ويدل"¹⁹.

¹⁶- المرجع نفسه، ص 32

¹⁷- أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص 80

¹⁸- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 33

¹⁹- المرجع نفسه، ص 35



بناءً على ما سبق، إنّ النظر إلى التراث، من زاوية المقاربة السيميائية الدلالية، وأسئلتها، سيمكّننا من تشكيل صورة واضحة عن التراث الديني للإسلام؛ صورة تتجاوز كلّ الصور الموروثة؛ لأنها واعية بذاتها، ومضاءة تاريخياً.

• المقاربة التاريخية والسوسيولوجية لمفهوم التراث:

يدعو محمد أركون كلّ باحث في التراث إلى أن يتزوّد بالتكوين العلمي الرصين، والإحاطة بالأرضية المفهومية والمنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية الحديثة، مع كلّ ما يصاحبها من أطر التفكير النقدي والإبستمولوجي، لذلك يلحّ على تبني مناهج هذه العلوم، ومن بينها المنهج التاريخي (النقد التاريخي) والأنثروبولوجي. فالمقصود بالمنهج التاريخي الحديث، عند محمد أركون، هو "إرجاع الفكر إلى مجال الأنساق، أو نظم الفكر، وليس إلى الأحداث الخارجة عنه، كالأحداث السياسية، أو العسكرية، أو غيرها"²⁰. فضمن هذا الإطار، يضع الفكر داخل النظام، بمعنى أنّه يسعى إلى تجديد العقل الإسلامي، وتجديد العقل مرتبط بتجديد النسق الفكري، وبذلك يتجاوز العقم الذي أصاب الفكر الإسلامي التقليدي، والذي ارتبط، عبر تاريخه الطويل، بالتاريخ السياسي، وهو التاريخ الذي حافظ على استمرار العقل التقليدي وتعاليه عن النقد.

والحال أنّ محمد أركون يصرّ على أنّ "الإسلام في التاريخ، وليس خارج التاريخ"²¹، وذلك خلافاً لما يثبته الفقهاء وأهل العقيدة من أنّ الدين الإسلامي لا يخضع للتاريخ؛ بل يتعالى عليه، وهو، من ثمّ، يوافق كلّ زمان ومكان، على الرغم من تكّدس السنين الفاصلة بين الحدث التأسيسي وما تلاه من أحداث، وبين يومنا هذا. ومن هنا، يعتبر أركون أنّ كتابات المحدثين، بما فيهم المسلمون، مثل طه حسين، الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعادة النقدية للتراث الديني، أو الثقافي، أو كليهما، لم يعرفوا كيف يزحزون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية والثقافية السائدة، والخاصة بالمعرفة، خلال القرنين الأول والثاني للهجرة؛ "ولذلك ينبغي أن تتم إعادة دراسة كلّ التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي والكتابي، الأسطوري والعقلاني، الغريب الساحر والمحسوس الواقعي، المقدس والديني الأرضي. نجد، تاريخياً، أنّ التراث، بصفته نسيجاً نصياً، ومعنى مضمونياً، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها"²².

²⁰- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط1، 2005م، ص 50

²¹- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 61

²²- المرجع نفسه، ص 36

ومن هنا، يستنتج ضرورة إعادة تقييم الشكل والمعنى؛ لأنّ كلّ المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين، والتي سبق ذكرها، هي، الآن، في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة للعلوم الإنسانية، وعبر مفهوم «مجتمع الكتاب». وهو يؤكّد أنّ للتراث بعدين كانت المقاربة التكنولوجية الدوغمائية قد قلّلت من أهميتهما وشوّهتهما، وهما: تاريخية كلّ العمليات الثقافية والممارسات العملية؛ التي يندمج الكتاب المقدّس بوساطتها داخل الجسد الاجتماعي، ويمارس دوره فيه؛ وسوسيولوجيا التلقي، أو الاستقبال، ويُقصد بها الكيفية، التي تتلقّى بها الفئات الاجتماعية المختلفة للتراث. وهذا التلقي يُعدّ مكملاً للتاريخية²³، غير أنّ المنهج التاريخي ليس كافياً لفهم جميع جوانب وأبعاد التراث؛ بل ينبغي "تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي، من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى"²⁴؛ لذلك يلحّ محمد أركون على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدرّسه، "فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل «السياج الدوغمائي المغلق»، إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير؛ أي على مستوى مصالح الإنسان؛ أيّ إنسان كان، وفي كل مكان. كما أنّ العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة، أو السلطة، ثمّ تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسّس أو المؤسّساتي"²⁵. ويضيف إلى هذه الوظائف المنوطة بالعلم الأنثروبولوجي، أنّه "يمارس عمله كنفذ تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنّهُ يمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية"²⁶.

والحال أنّ دراسة المجتمعات الإسلامية الحالية تكشف لنا، أو تعرّي لنا، لعبة ثلاث قوى متنافسة: التراث بالمعنى العام والعتيق، أو المهجور القديم (وهذا النوع موجود في كلّ المجتمعات البشرية)، وهو سابق على التراث الكتابي المقدس الخاص بأديان الوحي (أي سابق على الإسلام)، والتراث الكتابي المقدس (أي التراث الإسلامي ذاته)، والحادثة التي تميل إلى إحداث القطيعة مع القوتين السابقتين²⁷، وهذه هي الرؤية الكفيلة بإعادة النظر في تراثنا العربي الإسلامي. فكيف تندرج الحادثة داخل هذا النوع من التحوّل التاريخي الذي طرأ على التراث؟

²³- المرجع نفسه، ص ص 36-37

²⁴- المرجع نفسه، ص 37

²⁵- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط2، مارس/ آذار 2005م، ص 6

²⁶- المرجع نفسه، ص 7

²⁷- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 39



يذهب محمد أركون إلى القول بأنّ الحداثة "ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي موقف فعلي، وتوتر روحي معيّن قد يوجد في أقدم العصور، وقد لا يوجد بين معاصريك، الذين تأكل معهم، وتشرب يومياً. والحداثة، التي أتحدّث عنها الآن، عربية - إسلامية، وليست أوروبية غربية (...). فالحداثة ليست حكراً على الغرب، أو على الشرق. موقف الحداثة قد يوجد في أيّ عصر، ولدى كلّ الشعوب"²⁸؛ أي أنّ جميع المجتمعات قد عرفت الحداثة بشكل أو بآخر، وفي فترات زمنية متباينة، فالحداثة لا ترتبط بالحدود الجغرافية، أو بفترات زمنية خاصة، ولذلك "كان التراث الكتابي المقدس قد تجلّى، في بداياته، داخل الأديان التوحيدية الثلاثة، بمثابة الحداثة الفعلية؛ لأنّه راح يرمي، في ظلمات الجهل والفوضى، التراثات السابقة عليه، ثمّ تحوّلت هذه الحداثة إلى تراث وتقليد عبر الزمن، مع تراكم الأحداث، والمؤلفات، والقيم، والنجاحات، والمحن الأساسية، التي تمرّ بها الذات الجماعية، أو تشهدها"²⁹.

وهكذا، يمكن أن نقول إنّ تاريخ الفكر العربي الإسلامي قد مرّ، أيضاً، من فترات حداثة؛ حيث نلاحظ أنّ "هناك حداثة إسلامية؛ إذ عرف تاريخ الإسلام مرحلة إنسية مهمة ومضيئة، بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري، الذي شهد أقصى درجات الحرية الفكرية، وأرقى مراتب العلمية"³⁰؛ لذلك يعود أركون، دائماً، إلى عصر التوحيد، وابن مسكويه، ليبيّن أهمية هذا العصر الذهبي، ويبيّن أنه النموذج الذي ينبغي أن يبنى، من خلاله، العقل الإسلامي المعاصر حدائته؛ لذلك يعتبر محمد أركون التوحيد وابن مسكويه رائدي «الإنسية العربية» ليس في القرن الرابع فحسب، بل في كلّ العصور³¹.

وفي هذا الإطار، يرى أركون أنّ ملامح الإنسية، عند أبي حيان، تمثل حداثة تجاوزت الحداثة الغربية، على الرغم من المشكل الزمني، فجملة التوحيد: "الإنسان أشكل عليه الإنسان" عبارة حديثة شكلاً ومضموناً، لم يقلها محمد أركون في النصف الثاني من القرن العشرين، وإنّما قالها التوحيد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي؛ أي قبل عشرة قرون. أنا أعتقد بقوة هذه العبارة، بقوة هذا التساؤل الذي تنطوي عليه. والتساؤل المطروح هو الآتي: كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة تتجسّد سياسياً، وتتجسّد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع. كما تتجسّد في نظام اقتصادي، أيضاً، فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان، واحترام الإنسان،

²⁸- أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993م، ص 260

²⁹- أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 39

³⁰- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 156

³¹- المرجع نفسه، ص 156



باعتباره أعلى وأعزّ شيء في الوجود... ومؤلفات التوحيدي، فيما يخص هذه النقطة، تعتبر حدثاً. إنّها حدثاً في عصرها وفي عصرنا"³².

إنّ دعوة محمد أركون إلى الحدث لا تقتصر على مجرد التحديث المادي؛ بل هي دعوة إلى التوغل في أعماق الحدث لاستصحاب الأسس المعرفية، أو روح الحدث وفلسفتها، التي لا تتغير أشكال وأنماط الحياة العربية والإسلامية فحسب، بل، أيضاً، مواقفهم ورؤاهم تجاه الكون والعالم³³. وهنا تندرج عنده "مشكلة التفريق الضروري بين الحدث والتحديث... ولا يدلّان على الشيء نفسه، فالحدث هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقف للروح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصّل إلى معرفة ملموسة للواقع. أمّا التحديث، فهو مجرد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية، وإجراء تحديث شكلي وخارجي لا يرافقه أيّ تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم"³⁴. ولهذا، كثير من التجارب التحديثية، في العالم العربي والإسلامي، قد باءت بالفشل؛ لأنّها "تحديث دون حدث عقلية، أو فكرية، أو ثقافية"³⁵.

وإذا كان محمد أركون يؤصّل للحدث، في إطار تحديث العقل والوعي الإسلامي، على اعتبار أنّها "الحدث الإسلامية العصرية الأصيلة ذات الأبعاد المتعددة، وذات العقلانية المنفتحة على كلّ قوى التفكير، والإبداع، وذات الجذور القرآنية الإنسانية غير التقديسية"³⁶، فإنّ ذلك لن يتمّ إلا من خلال "تحديث العقل الإسلامي لدليل قاطع على مدى ثورية وأهمية المشروع الذي يقترحه لإعادة بناء الفكر الإسلامي"، وهي "دعوة جادة وجريئة للانخراط في الفكر العالمي بشكل فعال وريادي"³⁷.

³²- أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص ص 259 - 260

³³- شبار، سعيد، الحدث في التداول الثقافي العربي الإسلامي، نحو إعادة بناء المفهوم، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002م، ص 54

³⁴- أركون، محمد، الإسلام والحدث، ندوة مواقف، دار الساقى، ط1، 1990م، ص 362

³⁵- المرجع نفسه، ص 326

³⁶- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 160

³⁷- المرجع نفسه، ص 161



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com