

في جينالوجيا الحوار بين الأديان التوحيدية رؤية أركونية



الاعرج بوجمعة
باحث مغربي

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

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الحفر في المشروع النقدي للمفكر محمد أركون، حيث خصّ أربعة عقود من الزمن، لتفكيك ونقد العقل الإسلامي، وقراءة الظاهرة الدينية، ولبلوغ القصد والمُراد من هذه الدراسة، شمرنا على ساعد الجّد وبذلنا جهد المُستطاع في مُطالعة جل ما كتبه الرجل -أركون- سالكين طريق الحفر الجينالوجي، بُغية الوصول إلى جذر المشكل لتأسيس حوار بين الأديان التوحيدية، وخاصة أن مسألة الدين؛ ظلت حكرًا على حراس العقيدة، وتبسيط النصوص كان عبر وساطة الكهنة أو المقاولين المشرفين على إدارة شؤون المقدس، هذه الوساطة حجبت أية محاولة جادة لتأسيس حوار فعّال وجدي بين «مجتمعات الكتاب».

تمهيد:

إن الفارئ الجيد لفكر محمد أركون، يستشعر قوة الصدمة التي سببتها كتاباته، لعقل المتدين البسيط، الذي يريح عقله من قلق السؤال، وقلق العبارة، يستكين إلى تقبل المسائل الإيمانية، دون الخوض في تحليلها، أو تمعن النظر فيها، وكأنه -أركون- كان يكتب للخاصة بلغة ابن رشد، فخطابه خطاب الإحراج، والقلق، نحو التفكير في مناطق ظلت مجهولة، أو لا مفكر فيها، أو مستحيل التفكير فيها. ومن بين هذه القضايا؛ مسألة الحوار بين الأديان التوحيدية. ينبغي أن يقوم الحوار على فتح نقاش فعال وجدي بين «مجتمعات الكتاب»¹. ولولوج منطقة الحوار، كان لازماً عليه خوض نقاش إبستمولوجي مع المستشرقين، «إنه أكثر الباحثين والمسلمين حواراً للمستشرقين ومناظرة ونقداً»². وظل الحوار بين الإسلام كحضارة وبين الغرب المتقدم، معدوماً بسبب انغلاق كل طرف على نفسه. فالحوار الحضاري والثقافي هو سبيل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة³؛ بين الغرب المتحضر ثقافياً، واقتصادياً، وسياسياً، وتكنولوجياً، وبين العالم الإسلامي الذي يعاني من التخلف على جميع الأصعدة، بالإضافة إلى السياسة غير الراشدة على مستوى الحكم، وضعف برامج التربية والتعليم مما ينتج جيلاً معطوباً يصطدم بثقافة الغرب ولغاته. فكل الطرفين - الإسلام والغرب - في حاجة إلى هذا الحوار أكثر من أي وقت مضى، لكن ليس حواراً على شكل «حوار الصالونات»⁴؛ ويُقصد به ذلك الحوار الذي لا يعود إلى جذور المشكل بين الديانات التوحيدية الثلاث، بل أحياناً يكون الخلاف حاداً بين الفرق داخل الدين الواحد، وعلى خلاف الحوار -الصالوني- نحتاج إلى «منهج أركيولوجي» يعود عبر الحفر في الجذور، ولا يكتفي بالثناء وإطلاق شعارات رنانة، من قبيل التسامح والتعايش، فتنزير هذه القيم يحتاج إلى «براديغم الاعتراف» بين المتحاورين، حسب تعبير أكسل هونيت⁵.

والآن قبل أن نواصل السير بحثاً عن مخارج لهذه الإشكالية، نقول إن أول الشروط لإنجاح حوار فعال بين الغرب والعالم الإسلامي، هو تجاوز النظرة الضيقة، التي تقوم على الإقصاء والتعالي أحياناً، وتجاوز

1- يقصد أركون بمجتمعات الكتاب الأعظم أو المقدس، أنه لا علاقة له بالمصطلح القرآني المعروف "أهل الكتاب"، والدال على اليهود والمسيحيين فقط، فمصطلح مجتمعات الكتاب يشمل المسمين أيضاً. يُنظر، محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، الطبعة الأولى، ص42

2- عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (العرب والحادثة؛ 4)، الطبعة الأولى، يناير 2017، ص 155

3- يقصد أركون بمفهوم السياج الدوغمائي المغلق la clôture dogmatique: سياج مشكل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين ويعتبرها أصحابها أنها مطلقة وصحيحة وما عداها خطأ، وضلال في ضلال، يُنظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص49

4- محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، لبنان، بحوث اجتماعية عدد 04، الطبعة الثالثة، سنة 1996، ص 54

5- أكسل هونيت Axel Honneth، فيلسوف ألماني، ويعتبر من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، صاحب نظرية الاعتراف، وتلميذ مباشر لـ«يورغن هابرماس».

«المماحكات الجدالية الإسلامية - المسيحية، أو اليهودية - المسيحية، أو اليهودية - الإسلامية»⁶؛ أي الخروج من الصور النمطية تجاه الآخر، فالغرب يتعالى بقيمه وعلومه، ويحتقر المسلمين (نظرة إرنست رينان وغيره من المستشرقين)، واستخفاف المسلمين بالغرب، وهوسهم بفكرة «إلقاء الطفل مع الماء الوسخ»؛ أي الغرب كله كافر، ونحتاج إلى جهاد أو فتح جديد، واحتلال أوروبا «رمزياً»، ببناء عدد لا محدود من المساجد، ونشر الإسلام بطرق فجّة، قد تُضرّ به أكثر مما تنفعه.

كما يمكننا أن نشير إلى أن مرجعية أركون متعددة المشارب؛ ينهل من مدرسة الحوليات، كما يوظف أهم فتوحات العلوم الإنسانية على النصوص المقدسة، وخاصة السيميائيات، واللسانيات، والسوسيولوجيا، والتحليل النفسي .. وشأن تعدد المناهج في متن أركون يختلف الدارسون بين من استحسنته وأشاد به، ومن انتقده وأعاب عليه.

أولاً- إشكالية المنهج في مقارنة الظاهرة الدينية:

تتمثل اجتهادات أركون في اشتغاله على بنية مفهومية غربية النشأة، والولادة، فعمل على تطويعها، وتبنيته، لتصلح وظيفياً في قراءة العقل الإسلامي، حيث برر لجوءه لاستعمال مصطلح الظاهرة الدينية؛ أي إنه يحاول دراسة الدين الإسلامي في مشروع أعم وأشمل هو مقارنته بالديانات التوحيدية الثلاث، وتطبيق نفس المنهج الذي طبق من قبل المفكرين الغربيين على كتب التوراة والأنجيل، وهنا يظهر تأثيره بـ«بول ريكور Paul Ricoeur»، الذي قام بدراسة علمية للتراث المسيحي، متأثراً هو أيضاً بأعمال «رودولف بولتمان»⁷. وللنجاح في هذه المهام، استعمل أركون منهجه، «الذي أسماه بالمنهج المتعدد (مصطلح سبق أن استعمله قبله جورج غورفيتش)؛ أي منهج يقوم على تداخل التفسير الاجتماعي مع البحث التاريخي، مع التحليل الألسني مع التحليل النفسي»⁸، وهو منهج يتجاوز قصور الرؤيتين؛ للمفكرين المسلمين من جهة، والتبحر الأكاديمي الاستشراقي من جهة ثانية؛ فكلّ الموقفين يتجاهلان مُنجزات تطبيق الألسنيات الحديثة على التراث الإسلامي. «فالقراءة الألسنية لها قيمة لا تضاهي من حيث التقشف والدقة والصرامة، فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل

6- المصدر السابق، ص ص 53- 54

7- رودولف بولتمان، Rudolf Bultmann، لاهوتي ألماني بروتستانتي (1884-1976)، جاء من مجال اللاهوت والدين إلى مجال التاريخ والفلسفة ليطبق المنهج التاريخي والنقد التاريخي على النص المقدس، (الإنجيل)، وهي الفكرة التي تشربها وتشبع بها محمد أركون من خلال احتكاكه بالغرب ومفكره، حاول تطبيق المنهج التاريخي على القرآن منذ بداياته الأولى طرح مشروعه، كيف نقرأ القرآن؟

8- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998، ص 196

المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضيفها أو تخلعها كل قراءة على النص».⁹

تحظى المنهجية التاريخية، بمكانة خاصة في مشروع أركون النقدي، حيث تأخذ أحداث التاريخ نصب أعينها، وبداية تشكل النص، وظروف النص. إنها منهجية تربط النص بالواقع الاجتماعي الذي أنزل وأنتج فيه، لذا يفرّق في مشروعه بين النص التأسيسي (القرآن)، والنصوص الثواني (كل الأعمال التفسيرية حول القرآن)، من قبيل أعمال الطبري، أو تفسير فخر الدين الرازي، فلا ينبغي أن نخلط بين النص التأسيسي؛ كنص إبداعي مُتفجر، يُقرأ باستمرار على حقب زمنية مختلفة، وبين التفسير التي كُتبت حوله.¹⁰

لقد جاءت تعددية المناهج بديلاً، للمنهج الفيلولوجي وتطبيقاته على الظاهرة الدينية، لتأسيس ما يدعوه «فكر ديني جدير باللحظة الراهنة: أي اليوم». لذا كان على خلاف -أركون- حاد مع المفكرين الغربيين، حيث يعترف بأنهم طبقوا أحدث المناهج الحديثة كعلم الأسنيات، والتحليل النفسي وتاريخ الأديان، على النص اليهودي - المسيحي، لكن لا يزال الإسلام منبوذاً أو مستبعداً من هذا المشروع العلمي والفكري الكبير؛ وذلك لسبب أيديولوجي¹¹. من هنا تبرز أهمية ما يسميه أركون «الأنثروبولوجيا الدينية»؛ أي الدراسة العلمية لجميع التراثات الدينية، بنفس القيمة المعرفية التي تحظى بها تراثات أخرى، كالتراث اليهودي - المسيحي، بينما التراث الإسلامي لا يدخل ضمن اعتبارات هؤلاء المفكرين الغربيين، رغم أنه دين توحيدي، وبالتالي كيف نتحدث عن حوار للأديان في ظل هذا الإقصاء من طرف الغرب ومفكره.

إن حضور أهمية النقد والتفكير ليس مماثلاً بالنسبة إلى جميع الأديان التوحيدية، فما تحظى به المسيحية من نقد في تاريخها وصراعها مع الحداثة في القرن السادس عشر، لا يحظى به الإسلام؛ فمثلاً «نلاحظ أن وضع المسيحية أفضل؛ لأنها تتميز بحضورها المتواصل في كافة المناقشات الكبرى المعاصرة التي تخص الإنسان والمجتمع ومجمل القضايا المطروحة»¹². هذه الأهمية التي يحظى بها كل دين عن الآخر تنعكس في تنظيم حياة الأفراد في المجتمع، وتنظيم الفضاء العام، مثلاً في المسيحية تجاوز المواطنون شرع اليد، لكن في الإسلام اليوم، وخاصة الدول العربية التي تتدين بالإسلام، نجد مواطنين يقومون بتطبيق ما يُسمى شرع اليد، في تجاوز وخرق لدولة لقانون ومشروعيتها، مثلاً العديد من المواطنين في المغرب تم الاعتداء

9- محمد أركون، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، أبريل 2001، ص 112

10- المصدر السابق، ص 117، يُنظر الهامش.

11- المصدر السابق، ص 140

12- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 288

عليهم في الشارع العام من طرف آخرين لسبب لباسهم أو تديّنهم المخالف أو تطبيق شرع اليد في الأسواق على السارق. ثم نقدم مقارنة أخرى، تعكس مرونة الأديان أمام الحداثة، «تدريس الدين في كليات الشريعة عندنا وكيف يدرّسونه في الغرب في المعاهد الكاثوليكية والبروتستانتية بطريقة علمية حضارية فلسفية لكي تدرك البؤن الشاسع»¹³. هذه المكانة التي تحظى بها الأديان داخل المجتمع تكشف لنا عن واقع الأديان في المستقبل وفي حاضرنا المعاصر.

من تفصيل القول وتنفيذ العبارة يُشار إلى أهمية رؤية أركون إلى التعايش والحوار بين الأديان، من منطلق علمي، يكون أساس الحوار هي قيم الحداثة، وفلسفة الاختلاف، ودراسة الأديان دراسة علمية مقارنة، تكشف عن نسبية الحقيقة، وأحقية كل الأديان في الحقيقة، وأن الغاية من الأديان واحدة هي تحقيق التوازن الروحي، كبعد من الأبعاد الكونية للإنسان¹⁴. هذا الحق في التدين ينبغي أن يعود للمواطن الغربي الذي جرد منه، باسم الدولة اللادينية، والعلمانية الفجة أو العلمانية المناضلة¹⁵. وهذا لن يتحقق إلا بدولة مدنية تكون راعية وضامنة لكل حقوق المواطنين، بما فيها الحقوق الروحية، ينبغي للدولة المدنية أن تنظم الشأن الديني، يعني أن الدين جزء من الدولة وليس فوق الدولة، كما كان في العصور الوسطى، أو مع رؤية الإسلام السياسي.

إن ممارسة النقد تجاه الأديان التوحيدية ينبغي أن يكون على ضوء الثنائية القطبية بين الروحي والزماني، بين الميتوس واللوغوس، وأهمية الفاعلين الاجتماعيين (الناس) في إضفاء الطابع «الأسطوري» على القصص القرآني أو التوراتي أو الإنجيلي، فهي قصص تحشد الخيال الاجتماعي والذاكرة الجماعية للأفراد، وخير مثال طريقة توظيف الدين الشعبي في قنوات «اليوتوب»، يُضرب بالدين، ويمنع أية مقارنة علمية له، على اعتبار «أن التدين الشعبي واحد، سواء السائد في الولايات المتحدة لا يختلف من الناحية السوسيولوجية والوظائفية الأيديولوجية عن تدين الفئات الاجتماعية الأكثر فقراً وحرماناً وهجراناً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة»¹⁶.

13- المصدر السابق، ص 288

14- كإشارة أن أركون ينتقد مشروع الأنوار، وينتقد العلمانية الأرثوذكسية التي تجرد الإنسان من بعده الروحي كحق من حقوق الإنسان، وينتقد الماركسية كأيديولوجية غيّبت الجانب الروحي لصالح الموارد الاقتصادية.

15- تحدث أركون عن مفهوم «العلمانية المناضلة» (Le laïcisme militant)، التي تحاول إقصاء الدين بحجة أنه ينتمي إلى المرحلة اللاهوتية، وتعتبره شيئاً قديماً وبالياً، سادت هذه العلمانية في فرنسا، يُنظر، محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، مصدر سابق، ص ص 72-73

16- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 291

نستشكل مسألة الحوار بين الأديان التوحيدية، أي حوار نريد في غياب المساحة التي تعطى للفتوحات التي دشنتها علوم الإنسان والمجتمع، على اعتبار أن الميتوس¹⁷ أو الحكايات موجودة في الأديان التوحيدية وغير التوحيدية، ولا ينبغي التعامل معها كما تفعل الفلسفة الوضعية، بجرّة قلم تصنف هذه الحكايات في خانة الخرافة أو المرحلة الدينية بالتصنيف الشهير لعالم الاجتماع أوجست كونت Auguste comte، وإنما ينبغي النظر إلى هذه الحكايات، والقصص القرآني، على ضوء «التطورات الكبرى التي أحدثتها علوم الإنسان والمجتمع حول المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية المركزية (فقد أصبح علم التاريخ الحديث يعترف بالأسطورة والمخيال والرمز كأحد الأبعاد المشكلة للذهن البشري، بالإضافة إلى العقل. ولم يعد يحتقرها ويزدريها بحجة أنها خرافات وأوهام لا قيمة لها كما كانت تفعل الفلسفة الوضعية)»¹⁸.

فواقع الحال يظهر أن هناك صراعاً خفياً بين الأديان، رغم مساحيق اللقاءات ومنتديات حوار الأديان، وتعايش الأديان؛ فالصراع قائم رغم ما يروج من شعارات حول تأخي الأديان، فعلى العكس سيستمر الصراع والضغينة ما لم نؤسس لحوار جدّي ومعقول، «الأديان التوحيدية الثلاثة لا تزال في حالة صراع لاهوتي ضمني أو كامن مستتر تحت السطح، وقد اعترف الفاتيكان مؤخراً بفشل الحوار الإسلامي - المسيحي»¹⁹. من خلال تجربتي في الفصل الدراسي، ألاحظ تغييب مقصود للدين في البرامج التعليمية، مثلاً هل نصوص من اليهودية والمسيحية حاضرة في البرامج التعليمية بالمغرب؟ فتعليم جيّد لطلاب المدارس، يدرسون فيه تاريخ الأديان بطريقة حديثة مقارنة، وأنثروبولوجية مضادة للتعصب أو الانغلاق داخل الدين الواحد، كما يجب تحرير الدين من سلطة السياسة، ومن سلطة «محترفي الدين»؛ أي يصبح علاقة روحية بين الفرد وربّه، في ظل دولة مدنية أساسها علمانية منفتحة تعترف بحق الإنسان في التدين.

إن الممارسة الدينية تتحول إلى عنفٍ عند أتباع الأديان التوحيدية، حيث كل طائفة من هذه الأديان الثلاثة لا تفتح هامش النقد والسؤال، مثلاً كمسلم يناقش اليهودية أو العكس، يهودي يناقش الإسلام، وهو ما عبر عنه أركون في هكذا صفحة من نصوصه، وكتابات، عن العنف الذي يحيط بدائرة هذه الأديان، يحكي رفض ومواجهة الإسلام كدين، من قبل القائمين على الدين المسيحي واليهودي؛ عندما طالب هو -أركون- شخصياً بإنشاء، «كرسي للدراسات الخاصة باللاهوت أو علم الكلام الإسلامي في الجامعة الفرنسية»²⁰.

17- محمد أركون كان على وعي بخطورة الترجمة، خاصة عندما تترجم كلمة ذات حمولة دينية، إلى لغات أخرى، وهو الأمر الذي وقع له مع ترجمة عادل العوا في كتابه «الفكر العربي»، حيث ترجم عادل العوا الجملة التالية بـ «القرآن خطاب أسطوري البنية» Le coran est un discours de structure mythique، وهي في الأصل ينبغي أن تترجم كالتالي: «القرآن خطاب قصصي البنية» والآية تؤكد ذلك «نحن نقص عليك أحسن القصص»؛ أي هناك فرق بين القصة والأسطورة في بنية اللغة العربية، على الرغم من أن كلمة أسطورة نفسها واردة في القرآن تسع مرات وكلمة سحر واردة في القرآن ستون مرة. الخطاب القرآني نجد فيه {إنّ هذا إلا أساطيرُ الأولين}

18- المصدر السابق، ص 295

19- المصدر نفسه، ص 296

20- المصدر نفسه، ص 298

فإن التحفظات برزت فوراً في صفوف السلطات الكاثوليكية واليهودية ضد المشروع، كحجة أن الإسلام دين متعصب في جوهره عكس الأديان الأخرى!

إن فكرة تأسيس حوار جاد بين الأديان التوحيدية الثلاثة على ضوء تحالف الحضارات تبدو فكرة مثالية، طوباوية من وجهة نظر أركون، لذا يقترح بديلاً عنها، يتمثل في «تفكيك كل الانغلاقات التعصبية داخل كل التراثات الدينية والعرقية القومية، بعدئذ يصبح للحوار معنى، وبعدئذ يمكن أن نتوصل إلى قواسم مشتركة للتراثات البشرية»²¹. كما يشترط لهذا الحوار أسبقية الأديان وأحقيتها التاريخية؛ أي نحترم أسبقية اليهودية كدين مرجعي للديانتين المسيحية والإسلام. هذه الأسبقية والاعتراف بها تمنحنا خطوة إلى الأمام بحل خلافاتنا العقديّة، مثلاً هناك خلاف بين اليهود والمسيحيين حول شخصية المسيح هل هو بشري أم إلهي؟ ثم رأي القرآن في اليهود والآيات التي تتحدث فيهم سلّياً أو إيجاباً، «مسألة التهمة التي يوجهها القرآن إلى اليهود الذين زعموا بأن شخصاً يدعى عزيز هو ابن الله، ثم تكذيب القرآن للمسيحيين أو رفضه القاطع لصلب يسوع وقيامته وطبيعته الإلهية»²². تقول الآية الثلاثون من سورة التوبة، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ»²³. فبت روح العلمية في الأديان هو ما نحتاجه اليوم، الإسلام مثلاً أنه لازال قروسطياً؛ بعيداً كل البعد عن منجزات الحداثة، «إني منذ سنوات طويلة وأنا أستخدم مثال الإسلام وتراثه من أجل شق الطريق نحو فكر جديد في فرنسا؛ فكر مرتكز على المقارنة الواسعة بين مختلف الأديان وأنظمة الفكر القديمة والحديثة»²⁴.

لقد جاءت نصوص أركون حاملة رسائل للغرب، حيث رصد بوضوح عداء الغرب تجاه الإسلام، وخاصة في الإعلام الغربي؛ «فالإسلام كان يستحق مُعاملة أخرى؛ لأنه تراث عظيم، عريض، حتى وإن كان الآن مُبتلى بالفقر الفكري المدقع وجماعات الجهل والتطرف الأعمى، إني أستخدم منهجية المقارنة لأجل الخروج من الانغلاق التعصبي داخل تراث واحد أيّاً يكن، ثم من أجل توسيع المنظور والآفاق إلى أقصى حد ممكن، فما دام كل واحد منغلّقاً داخل دينه أو تراثه، فإننا لن نصل إلى نتيجة، بل وسوف نظل نتعصب لأنفسنا ونكره الآخر»²⁵. إن فك رباط الكره تجاه الآخر، وفك عُقد النقص، التي يحس بها كل تراث تجاه

21- المصدر نفسه، 322

22- المصدر نفسه، 339

23- سورة التوبة، رقم الآية 30

24- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 63

25- المصدر نفسه، ص 64

الآخر، لن تتحقق ما لم نعد للخصومات القروسطة منذ زمن طويل، «إن الخصومة العدائية الثقيلة الموروثة عن العصور الوسطى لا تزال تعرقل وتؤخر وتزيف ذلك البحث الضروري والمَلح عن التعايش معاً، سواء داخل المجتمع المدني الواحد، أو داخل المجتمع الدولي ككل»²⁶. وهذا هو جوهر المنهج الأركيولوجي الكفيل بالحفر أكثر في تاريخ الصراع الأيديولوجي بين الأديان التوحيدية في القرون الوسطى.

ثانيا- تناول العلمي للظاهرة الدينية:

نقصد بالتناول العلمي للأديان، معناه ممارسة نقد موضوعي للدين، بدون تبجيل أو تبخيس، يكون أساسه مقارنة بين الأديان التوحيدية، مع أخذ بعين الاعتبار الشروط التاريخية والذاتية التي أنتج فيها النص، يقول نصر حامد أبو زيد، «لا بد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مفرقاً بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني»²⁷؛ أي الحضارة الإنسانية تكاملت وأغنيت بعضها البعض، تحت يافطة «التناص» أو «التداخل النصي»؛ فالحضارة الإنسانية ليست جزراً متباعدة، وإنما دائرة الحضارة لولبية، تتسع لتشمل جميع التراثات، «فالإسلام طور رأسمال أخلاقي وحضاري على مرّ القرون»²⁸.

يسعى أركون إلى تفسير علمي للظاهرة الدينية، من خلال تطبيق المناهج الغربية على الظاهرة الدينية، وبالأخص الظاهرة الإسلامية كنموذج لمشروعه النقدي، مثل النقد الذي مارسه الناقد نورثروب فراي N. Frye، الذي اشتغل على الرموز ومسألة الأسطورة في دراسة التوراة والأنجيل²⁹، وهي نفس التجربة خاضها أركون تجاه الدين الإسلامي، حيث سمى مشروعه هذا، بمشروع العمر، وعنونه بـ«التركيبة المجازية للخطاب القرآني»³⁰. فالسؤال الذي يطرح نفسه بقوة، هل رفع أركون القدسية والهيبة على النص الديني، والقرآن تحديداً؟ «القراءة الأركونية للفكر الإسلامي تقوم على منهج تفكيكي لا مثيل له، ينزع الهالة الإعجازية وتعرية الهيبة القدسية، عما في التراث والتاريخ الإسلامي»³¹.

26- المصدر السابق، ص 293

27- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995، ص 14

28- وائل حلاق، قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة، عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 17

29- محمد أركون، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 32

- يحيل أركون على كتاب نورثروب فراي «الرمز الكبير - الكتاب المقدس والأدب».

30- المصدر السابق، ص 34

31- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مرجع سابق، ص 202

يحدد أركون معالم مشروع العمر هذا، أنه امتداد لجهود مفكرين مسلمين سبقوه، ويقصد التأثير الذي أحدثته «رسالة الشافعي»، وكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي. إنهما كتابان يمثلان لحظة تدشينية، وهي اللحظة نفسها التي يقوم بها أركون، حيث «يدمج علومًا جديدة في فهمه للإسلام»³². فالسؤال الذي يمكن طرحه هنا، ما الإضافة التي يمكن أن يُضيفها التفسير الأركوني لباقي التفاسير الأخرى؟ الجواب يقدمه أركون، حيث ينتقد نفسه، بقوله إن قراءته التفسيرية هذه لم تخرج عن نسق التفاسير القديمة، وبالتالي لم يأت بجديد، لذا قراءته «لم تجد أي صدى لا في جهة المستشرقين ولا المثقفين المسلمين العارفين بالفرنسية، كلهم تجاهلوا ولم يعيروها أي انتباه»³³، حيث يتحدث - أركون - «عن اجتهد جديد يمكن أن يحظى باعتراف المسلمين والعلماء المستشرقين الحديثين في آن معا»³⁴. إنه يلجأ كثيراً إلى «أسلوب الاستعطاف»، في قبول منهجه الجديد الذي ينهل من «مدرسة الحوليات»³⁵، من قبل المستشرقين، المحدثين خاصة؛ لأن التقليديين منهم، كان لهم رفض قاطع لمنهجية علوم الإنسان، وخاصة برنارد لويس المتوفى حديثاً.

تحديث الدين وقراءته قراءة علمية، تقتضي مراجعة مناهج التفسير القديمة، كما يصرح بذلك مالك بن نبي «مراجعة منهج التفسير القديم»³⁶. ويضيف أن هذه المراجعة للمنهج القديم تقتضي بـ«تعديل منهج التفسير القديم تعديلاً، يُناسب في حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث»³⁷. بهذه الدعوة يكون مالك بن نبي قد سلك طريقاً معرفياً، ونهجاً إبستمولوجياً مختلفاً عن رواد النهضة، حيث ينتقد محاولة رشيد رضا في التفسير، والذي اتبع فيه إمامه الشيخ محمد عبده، فيقول: «كان همه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير القديم تعديلاً جوهرياً»³⁸، حيث اعترف جل مفكري النهضة بأن عقل المسلم توقف، وخاصة في جانبه الثقافي، والعلمي، ربما منذ ابن خلدون في القرن الرابع عشر، لذا نجد مالك بن نبي شخص أزمة عقل المسلم اليوم، قائلاً بأنه توقف عن الحركة والتفكير، حيث استند إلى القصص وإلى حكم الدراويش، «هناك جمهوراً كبيراً من الدراويش، وشعباً من الجهال من كل نوع يصرّ على اعتقاده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية على قرن ثور»³⁹؛ أي إن عقل المسلم صار مشلولاً بالاحتماء بأفكار شعبية ميتة؛ أي يرتكن العقل إلى القصص، والحكاية أكثر ما يرتكن إلى العقل والمنطق، وإلى التاريخ.

32- محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 16

33- المصدر السابق، ص 17

34- المصدر نفسه، ص 18

35- فيرنار بروديل (1902-1985) مؤسس مدرسة الحوليات، وصاحب الكتاب الضخم «المتوسط والعالم المتوسطي».

36- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، سورية، سنة 2000م، ص 57

37- المرجع نفسه، ص 57

38- المرجع نفسه، ص 58

39- المرجع نفسه، ص 58

ثالثاً- المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية:

تبدو أهمية المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية في أنها تجاوزت القصور الذي واجه كلا الموقفين؛ الاستشراقي وما تعلق به من نزعات وضعية باردة، والخطاب الإسلامي التبجيلي. فأهمية الأنثروبولوجيا تتمثل في إعطاء أهمية لمكونات إلى جانب العقل، ونقص الخيال، والرمز والقصص والأسطورة ... أي ترفض الإقصاء الذي مارسه العقل اليوناني logos على مفهوم الميثوس myths، في الحضارة الإغريقية القديمة⁴⁰، واستمر هذا الإقصاء إلى ثقافات أخرى، ومن جهة ثانية، تبدو أهمية الأنثروبولوجيا في معاملة الأديان على قدم المساواة أمام المنهج العلمي، وأمام النقد، «كل الأديان ينبغي أن تُعامل على قدم المساواة ضمن منظور أنثروبولوجي واسع جداً؛ فالأنثروبولوجيا تعريفاً هي علم الإنسان في المطلق؛ أي كل إنسان أياً يكن أصله وفصله أو دينه ومعتقد». ⁴¹

افتتح أركون مشروعه بسؤال، «كيف نقرأ القرآن؟» وهو سؤال تحضر فيه القراءة الأنثروبولوجية، التي تجعل النص المقدس يدخل دائرة التاريخ، فهو يرفض فكرة أن النص متعالٍ عن الشروط التاريخية والسياسية التي أنتجته؛ لأن هذا القول جعل الفكر الديني مبنياً على مفهوم دين الحق الذي يقَدّس الحقيقة، ويقدم للناس حقيقة مطلقة ثابتة، أزلية متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد⁴². ومن تم فالذهنية التي ظلت تحكم العقل المسلم في نظره هي ذهنية دوغمائية، أورثوذكسية، لا زالت تُفاضل بين الدين الحق من جهة، والنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى، فكل طائفة تدعي أن دينها هو دين الحق، تنزيراً لقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

يمكن تتبع خيوط وتلابيب إشكالية العجيب والمُدْهَش، العقل والقلب، بأنها تعود إلى بداية المناقشات حول دور كل من العقل والقلب بخصوص المعرفة الدينية، - نقاش يعود في جذوره إلى الفيلسوفين ديكارت وباسكال - فالعقل ظل يمحّص هذه المعارف في حين القلب آنذاك كان لا يزال مفتوحاً على العجيب الساحر (أي الظواهر الخارقة)، ومنفتحاً على المعرفة الأسطورية ومتقبلاً لها⁴³. فالقَصَص القرآني ظل يُحرك وعياً تاريخياً وبدائياً، بدأ يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعي القصصي السائد. هذا ما قصده «ببير

40- تعود هذه الفكرة إلى رودولف بولتمان، الذي نحت مفهوم «نزع الأسطورة La démythologisation» وتعني أن الكلمة اليونانية القديمة «اللوعوس» أي العقل، جزء من الأسطورة، بحكم أن الإنسان اليوناني القديم كان يحاول دائماً عقلنة الطبيعة، للنظر في هذا المفهوم من الأفضل الرجوع إلى مقال: فوزي البدوي، الإصلاح الديني في بعض أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين تجربة رودولف بولتمان ومشروع نزع الأسطورة، مجلة التفاهم، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان - مسقط، العدد 54، سنة 2016، المقال يبدأ ص 105، وينتهي 132

41- محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة العربية الأولى، 2017، ص 184

42- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2001، ص 10

43- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، سبق ذكره، ص 46

مابي» بقوله: «إن أصل العجيب المدهش يكمن في ذلك الصراع الدائم الذي يقيم تضاداً بين رغبات القلب والوسائل التي نمتلكها لإرضائه»⁴⁴. ومن ثم، تبقى اللغة الدينية لغة تمجد العجيب والمدهش؛ لأنه يمثل التجلي الواضح للعقل العلوي المتعالي الذي لا يمكن سبره، وهو ما يسميه المسلمون بـ «العجيب»؛ أي هو غيب لا يعلمه إلا الله. والعقل الإنساني عقل تساولي لن يتوقف عن السؤال حول طبيعة المدهش والعجيب في النص الديني.

يدعونا أركون العودة إلى القرآن؛ لأنه يحوي في روحه بعداً أنثروبولوجيا في عدة مواضع، حيث يحث على النظر إلى الشعوب الأخرى، والنظر إلى ثقافتهم والحوار معهم، يقول سبحانه وتعالى: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»⁴⁵. يتحدث نصر حامد أبو زيد عن هذا التلاقح بين الإسلام وثقافات أخرى، بقوله: «حيث استطاع المسلمون استيعاب تراث الأمم الأخرى، وجعله جزءاً من نسيج العقل الإسلامي»⁴⁶. وهذا ما ينقص عقل المسلم المعاصر الذي يعاني من الوهن والعوز، بسبب الاختلاف الأيديولوجي، وبسبب الحكومات المتعاقبة على بلاد الإسلام، أغلب الحكومات تفتقر إلى النباهة والحكمة الجيدة، كما تفتقر إلى أصول الدين في الممارسة السياسية.

إن المنهجية الأنثروبولوجية «تعلّمن كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة، متفهمة، وضرورة تفعيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفعيل السلم على العنف، والمعرفة المثيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي»⁴⁷. فرغم هذه الفوائد المحصل عليها من طرف العلم الأنثروبولوجي، إلا أن الفكر الإسلامي في نظر أركون، لازال أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الأنثروبولوجي بالمعنى الواسع الذي ندعو إليه، من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب، بل هناك نقص معرفي في هذا التخصص - الأنثروبولوجيا - بالجامعات العربية والإسلامية. ومن إيجابيات الممارسة الأنثروبولوجية، أنها أغنت التفكير الحديث عن طريق ما أسماه أركون بـ «المثلثات الأنثروبولوجية»، وهي مثلثات من نوع؛ (العنف، والتحرير، والحقيقة)، أو (الوحي، والتاريخ، والحقيقة)، أو (اللغة، والتاريخ، والفكر).

44- المصدر السابق، ص 187

45- سورة العنكبوت: الآية 20

46- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع ذكر سابقاً، ص 14

47- محمد أركون، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر ذكر سابقاً، ص 6

رابعاً- كيف نخرج من السياجات الدوغمائية المغلقة:

إن بوابة الحوار بين الأديان وفق الرؤية الأركونية، هي تفكيك انغلاقات الماضي المورثة من العصور الوسطى، وفتح باب النقاش والنقد لكل المفكرين الأحرار؛ فانتشار الأصولية الإسلامية سببه الأول؛ هو جمود الفكر في الإسلام طيلة قرون عديدة، في اللحظة التي انتزع فيه مفكرو الغرب حرية نقد المسيحية؛ نقداً علمياً، نتيجة منجزات الحداثة منذ القرن السادس عشر الميلادي. ويقدم مشروعه -أركون- الفكري خير مثال على ذلك، ما كان ليحظى بالرعاية والنشر لو لم يكن توفر جو الحرية الفكرية في فرنسا. وفكرة الأصولية «فكرة متعددة الجنسيات»، توجد في جميع الأديان، «إن الأصولية لا توجد في الإسلام وحده، وإنما هي موجودة في غيره من الديانات والأيديولوجيات»⁴⁸. وفكرة الأصولية لا تعود إلى الإسلام في حد ذاته، وإنما إلى طبقات الفهم التي تشكلت على مرّ العصور، حيث نجد الإسلام كظاهرة تاريخية، تأخذ بعين الاعتبار ظروف الإنسان وزمانه، مثل قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وخدمة الدين للمصلحة العامة، «وهكذا سمح الإسلام في كل العصور، بالتفكير في مبادئه تفكيراً عقلانياً مع وضع الواقع دائماً موضع الاعتبار»⁴⁹.

ونجد الأستاذ «مارتن ريزنبروت» المتخصص في علم الاجتماع الديني، يبحث بأسلوب مقارن بين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية، من أنها ناتجة «بسبب الأزمة التي يمرّ بها المجتمع هو الانحراف عن المبادئ الخالدة التي نزل بها الوحي الإلهي»⁵⁰. إن إلقاء اللوم على الدين كسبب للأصولية، تكون فكرة غير موضوعية؛ لأن السياسة يمكن أن تشحن الأفراد، وهنا نجد الغرب يؤسس لثقافة مدنية، ويشارك أفرادها في اتخاذ القرار، بينما الشعوب العربية والإسلامية وطبيعة السلطة السياسية في هذه الدول، تهمش إرادة الأفراد، فسلطة الحاكم «مطلقة»، فنلاحظ السخط الاجتماعي، وتفجر الانتفاضات، ناتج عن شعور هذه الشعوب بأن الخضوع لحكوماتها الفاشلة يمثل عبئاً ثقيلاً عليها، وأنها تتطلع إلى المشاركة في تحديد مصيرها، ومن هنا يلوم أركون الغرب؛ لأنه لم يتدخل في تغيير الوضع، بل الاستشراق الأكاديمي تواطأ مع إبقاء الوضع على ما هو عليه، حيث اكتفى بنقل النصوص العربية إلى لغات أوروبية.

إن حوار الغرب والإسلام المتشنج، لن يفهم ما لم يوضع في سياقه التاريخي، حيث نجد الغرب أدار ظهره إلى الإسلام بعد انهيار وتفكك الاتحاد السوفيتي، أصبح يحس أن الخطر الذي يهدده هو «الإسلام»،

48- فريتس شتيبات، الإسلام شريكاً: دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، دولة الكويت، أبريل 2004، ص 79

49- المرجع السابق، ص 80

50- المرجع السابق، ص 80

لذا جعل منه عدوه الأول، وأنه مصدر إزعاج لتحقيق وتوسع الهيمنة الغربية، بالإضافة إلى سرعة انتشار الإسلام في العالم، حيث يعتبر الدين الأول في العالم إلى جانب المسيحية. ولنقدم دليلاً على بواذر هذا الصراع «الناعم»، يعود إلى ما كتبه صمويل هنتجتون سنة 1993، حول «صدام الحضارات»، متوصلاً إلى استنتاج مفاده، أن الصراع في هذا العالم الجديد لن يكون في المقام الأول أيديولوجياً ولا اقتصادياً، وإنما صراع حضاري⁵¹. وهي نفس الفكرة نجدها حاضرة بقوة في كتابات المستشرق برنارد لويس، وهي الفكرة التي انتقدها أركون كثيراً بقوله، الصدام ليس بين حضارات، وإنما الصدام بين أنظمة الجهل المؤسس.

مما لا شك فيه، أن الغرب يخشى من توحيد الإسلام في أمة واحدة، تجتمع حول رابطة دينية موحدة، لكن ما لا يعلمه الغرب ومفكره، أن الإسلام ليس واحداً، وإنما هناك «إسلامات»، متعددة به شعوب وقبائل، به العرب والترك، به الفرس والأمازيغ ... وهي الفكرة التي بلورها أركون في حوار مع المستشرقين، أنهم يتعاملون مع الإسلام أنه فئة اجتماعية واحدة دون مراعاة الاختلافات الدقيقة بين شعوبه، بل أكثر من ذلك، «أن هذه الشعوب والفئات المتعددة ليست على استعداد للتضحية بمصالحها الحيوية في سبيل وحدة إسلامية أعظم»⁵².

إن شرط الحوار بين الأديان التوحيدية، يتم بناءً على رؤية مزدوجة، التخلص من عقدة النقص التي نعاني منها، والتي رسخت بسبب إقصائنا كعرب وكمسلمين من التاريخ، بسبب هيمنة الغرب، ومن جهة ثانية بسبب ارتباطنا بالماضي أكثر منه بالحاضر، فسبب احتقارنا لأنفسنا راجع بالسبب الأول إلى الاستشراق، الذي نظر إلينا من منظور الدين، وجمع كل أفعالنا في امتثالنا للقيم الدينية أم لا، حيث نجد إرنست رينان يصف العربي - المسلم بأوصاف قذحية عنصرية بسبب عدم امتثاله للدين، أو بصيغة أوضح هناك شرح بين النظرية والممارسة، (عبد الرحمن بدوي؛ موسوعة المستشرقين). وهذه النظرة قد زكّاها الاتجاه السلفي التقليدي الذي يتفق مع الاستشراق في القول بأن سبب تأخرنا هو ابتعادنا عن الدين، «سر التخلف والانحطاط الابتعاد عن الإسلام»⁵³.

إن ما يجمع بين الأديان التوحيدية أكثر مما يفرق بينها، «ولو رجعنا للحديث عن الأديان الإبراهيمية الثلاثة، وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، لتأكدنا من وجود أرض مشتركة بينها، تقوم على العلاقة التاريخية التي تربط الأديان الثلاثة، وتدعمها حقيقة كونها ديانات تنتسب إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه

51- المرجع سابق، ص 65

52- المرجع نفسه، ص 66.

53- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص 23

السلام، كما تتفق جميعها على الإيمان بعقيدة التوحيد»⁵⁴؛ أي إن الأديان التوحيدية تتحد في عدد من السمات المشتركة ذات الأهمية البالغة. يبقى الحوار ممكناً على ضوء فكرة «العيش المشترك في منطقة البحر الأبيض المتوسط»؛ أي إن الغرب بجغرافيته يشترك معنا كمسلمين في مسائل عدة، سواء عقدية أو جيوسياسية، ومن هذا المنطلق يجب بناء تضامن تاريخي بين ثقافات البحر الأبيض المتوسط. يقول أركون: «لكي أبرهن عن إمكانية الخروج من القفص اللاهوتي الدوغمائي المغلق على كل أديان التوحيد من يهودية، ومسيحية، وإسلامية، كان ينبغي إجراء تعديل ونحت مفهوم «مجتمعات الكتاب» ليشمل المسلمين وليس اليهود والمسيحيين فقط»⁵⁵.

اختلفت مقاربة التخلف والانحطاط في مجتمعنا بين فريقين، هناك من يرى سبب تخلفنا هو تعلقنا بالماضي، والحنين إلى الأجداد؛ أي إننا كائنات ماضوية، نحن إلى حضن الماضي، أكثر من خوض غمار الاكتشاف الذي ميّز الأقوام القريبة من مجتمعنا، وأقصد الحضارة الأوروبية، وفريق ثان، ينظر إلى إجراء «عملية جراحية» تقطع مع الماضي، والارتقاء في أحضان الحداثة، «وضعية التخلف من وجه آخر، تجعل الناس تقليديين، وأكثر التصاقاً بالآباء والأجداد، مما يدفعهم دفعاً إلى تعليق أهمية قصوى على الماضي، باعتباره عائقاً لدى فريق من الناس، وباعتباره منقذاً ومخلصاً لدى فريق آخر»⁵⁶. لكن اعتقاداً منا نرى أن حل هذه الإشكالية -التقليد والحداثة- رهين بحوار جاد مع الآخر، مع الغرب، حوار النذ للند، نتمسك بقيمتنا الحضارية والإسلامية، لكن في نفس الوقت نمد يد التواصل مع الغرب وقيمه الحضارية واكتشافاته العلمية؛ لأن بيننا أكثر من سبب يجعلنا نتعاون سواء في قضايا أمنية، أو جيوسياسية.

إن مسألة الحوار بين الأديان التوحيدية تجد بعض التحفظ من قبل البعض، لذا «نستطيع أن نميز بين مجموعتين؛ إحدهما ترى أن حوار الأديان عمل عقيم، والآخرى تخشى أن يؤدي هذا الحوار إلى تخريب الدين الذي تؤمن به»⁵⁷.

من سلبيات هذه الرؤية الانتكاسية، النكوصية إلى الماضي، أنها تعيق أي حوار مع الآخر؛ لأن المتعلق بالماضي يرى في الحاضر سوى انتكاس وتقهقر، وبالتالي يعطل ملكة العقل لديه، ويوقف التاريخ، ويحرمه من التفاعل الحر والمبدع مع معطيات زمانه، فلعل التعريف الفلسفي، «الإنسان كائن زمني»، يصنع أحداث التاريخ.

54- فريتس شتيتبات، الإسلام شريكا، مرجع سابق، ص 71

55- محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 569

56- عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، دار القلم، دمشق سوريا، الطبعة الأولى، 2000م، ص 153

57- فريتس شتيتبات، الإسلام شريكا، مرجع سابق، ص 69

يمكن الإشارة في هذا المحور إلى معيقات الحوار بين الأديان التوحيدية، هو الانغلاق كل طرف على ذاته، وعدم تجاوز النظرة الضيقة، «لا شك في أن الحوار بين الأديان يمكن أن يصبح شيئاً عقيماً أو أسوأ من ذلك، إذا لم يتجنب الأطراف المشاركون فيه بعض المواقف التي يمكن أن تفسده منذ البداية. فالاتجاه لتحويل الطرف الآخر عن دينه أمر يتعارض مع روح الحوار. ويصدق الأمر نفسه على غياب الاحترام لمعتقدات الطرف الآخر بسبب الجهل بأهميتها القصوى بالنسبة إليه أو عدم الاعتراف بها»⁵⁸.

خامسا- منزلة الإسلاميات التطبيقية في مشروع أركون:

تندرج الإسلاميات التطبيقية⁵⁹ في سياق أنها بديل علمي عن الإسلاميات الكلاسيكية، فهي جوهر ونواة المشروع الأركوني، فما المقصود بالإسلاميات التطبيقية؟ وما الفرق بينها وبين الإسلاميات الكلاسيكية؟

لقد جاءت الإسلاميات التطبيقية كرد فعل عن الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين، أنها «ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهي علم جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية»⁶⁰، وهي مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه الباحث لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن، والحديث، والسيرة النبوية، والنصوص المفسرة الكبرى. فأهمية الإسلاميات التطبيقية لا تتوقف عند تحليل الخطاب، بل تروم نقده أيضاً؛ وذلك من خلال إعادة النظر في عدة مسائل كانت «لا مفكر فيها» كمسألة تاريخية النص القرآني، وتشكله ومسألة الوحي ومسألة التعبير الشفهي للإسلام⁶¹، بينما الإسلاميات الكلاسيكية فهي خطاب غربي حول الإسلام، تحصر اهتمامها في دراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين. وبالتالي، فعالم الإسلاميات يتصرف كدليل بارد (كتيم) في متحف⁶². وهذه الرؤية الاستشرافية بدأت تميل إلى الزوال بنهاية الاستعمار.

إن الإسلاميات التطبيقية جاءت كرد فعل وخط تصحيحي على الفهم الغربي للإسلام، معترفة بأن الإسلام كدين وتراث فكري له حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية. لكن الفكر الإسلامي من

58- المرجع نفسه، صص 74- 75

59- يعود الفضل في هذا المفهوم إلى كتابات (روجيه باستيد Roger Bastide) الذي استعمل مفهوم الأنثروبولوجيا التطبيقية Anthropologie Appliquée.

60- الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الإسلام. انظر: محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ص 51

61- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 193

62- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996، ص 52

جهة أخرى، ظل يخلط بين القصصي والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيدي تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة⁶³.

تنطلق الإسلاميات التطبيقية من هذه الصعوبات الفلسفية والتيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية أو العادية؛ فجوهر الإسلاميات التطبيقية قائم على المبدأ الباشلاري (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار) هو أن تقدم أية معرفة معينة يتطلب هدم المعارف الخاطئة الراسخة. كما يشير أركون إلى أن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والإنجازات التي يقدمها الإسلام، أو بشكل عام، أي دين كان. ومن ثم، فالإسلاميات التطبيقية تتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية التي تقدم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي. بينما الإسلاميات التطبيقية، على العكس من ذلك، تدرس الإسلام ضمن منظورين؛ أولاً كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي؛ وذلك من خلال استبدال التراث الافتخاري بالموقف المقارن، ثم كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله؛ أي الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية، وهي المهمة التي أعلن عنها أركون منذ السؤال الأول كيف نقرأ القرآن⁶⁴. فالإسلاميات التطبيقية كما يراها -أركون- هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. من هنا، نتساءل ما هي مهام الإسلاميات التطبيقية؟

حدد الأستاذ محمد أركون مهام الإسلاميات التطبيقية في خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات tabous العتيقة، والميثولوجيا البالية، ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً، كما أنها تنطلق من مشاكل المجتمع الإسلامي المعاصر وتعالجها معالجة علمية تستجيب لروح العصر⁶⁵. وكما أشرنا آنفاً من مهامها أيضاً ملء النقص والفراغ الذي تركته الإسلاميات الكلاسيكية في مقاربتها للظاهرة الدينية (الإسلام). والإسلاميات التطبيقية وقفت عن العلاقة الجدلية والتأثيرية بين الغرب والشرق، أو بين الغرب والإسلام، أو تأخر العالم الإسلامي وتقدم الغرب بفضل الحداثة، فحين الإسلاميات الكلاسيكية تجاهلت هذه العلاقة المتبادلة التي هي، مع ذلك، أساسية جداً من فهم وتأمل الحالة الراهنة للإسلام. والإسلاميات الكلاسيكية كانت انتقائية في تعاملها مع التراث أحياناً، ومتجاهلة أحياناً أخرى، ومعنى هذا القول أنها ترجمة نصوص لملء جوانب من الحداثة (أقصد هنا مثلاً ترجمة ابن رشد وغيره من الفلاسفة)، ومتجاهلة للجوانب الاجتماعية والاقتصادية والانتكاسة التي تعانيها الشعوب الإسلامية، وهذه العوامل الاقتصادية

63- المصدر السابق، ص 55

64- المصدر السابق، ص 56

65- المصدر السابق، ص 58

والثقافية - يعتبرها أركون جوهرية في علاقة غرب- شرق، أو إسلام- غرب.. إذن، يمكن وصف نقد أركون بأنه «نقد مزدوج»؛ فهو من جهة موجه إلى الموقف التبجيلي من الدين التي انتشر في الأقطاب الإسلامية، بسبب غياب دور العلوم الاجتماعية وفتوحات علوم الإنسان التي تربي الفكر النقدي، ونقد موجه إلى الدراسات الغربية التي اشتغلت على الإسلام تحت يافطة «الراдикаلية الإسلامية» أو «الأصولية الإسلامية» أو «الإسلام حرب على الغرب».. فهي في نظره دراسة «صحوفية» ضعيفة ووصفية أكثر من اللزوم، وليست تفكيرية أو تحليلية عميقة.

ومن مهام الإسلاميات التطبيقية أيضاً، إعادة التفكير في ما ظل «مستحيلاً التفكير فيه» أو «لا مفكر فيه»⁶⁶، ويشير أركون إلى أن التراث الإسلامي ظلت فيه بعض الجوانب مظلمة ولم يفكر فيها بعد، أو تم التفكير فيها، لكن تم قمعها أو منع التفكير فيها، ونشير هنا إلى ثورة المعتزلة بخصوص مسألة «خلق القرآن»، وهجوم الخليفة القادري عليهم وتهديد كل من فكر أو قرأ هذه المسائل. وهذه هي مهمة الإسلاميات التطبيقية؛ أي إنها لا تتوقف عند تحليل الخطاب، بل تروم نقده أيضاً؛ وذلك من خلال إعادة النظر في عدة مسائل كانت «لا مفكر فيها» كمسألة تاريخية النص القرآني، وتشكله، ومسألة الوحي... إلخ. وبإعادة اللامفكر فيه من داخل الفكر التراث الإسلامي، ودراسته دراسة علمية يمكننا الحد من انتشار ظاهرة العنف والتطرف الديني الذي نتج عن شيوع التفسير الحرفي للنص الديني، وبشر الآيات عن سياقاتها وتحويل آثار المعنى إلى معنى حقيقي لا يطاله التفسير. فالعنف كما يفسر اليوم ظاهرة أنثروبولوجية لا يمكن فهمها خارج دائرة المثلث الأنثروبولوجي: العنف، المقدس، الحقيقة.

تبقى الإسلاميات التطبيقية مبحثاً جديداً ينهل من تطور علوم الإنسان، ومن تطور المنهج، نشير هنا إلى أهمية المقاربة السيميائية والنقد التاريخي وتطور الأنثروبولوجيا. معترفا الأستاذ أركون أن فضل المقاربة السيميائية على الباحث هو أنها تكشف عما يسمى «بالتلاعبات السيميائية»، حيث يقوم المفسرون بـ«خلع المشروع» على تفاسيرهم، فتوهم المتلقي أن التراث كله مقدس لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقمحها في سياق فكري وسياسي آخر غير سياقها الأصلي الذي ظهرت فيه. ومن أبرز هذه التلاعبات ما اصطلح عليه الفقهاء والمفسرون بـ«أسباب النزول»، الهدف منها تلبية حاجات الذاكرة الجماعية للمذاهب والتنظيمات الدينية⁶⁷. وهنا يشير أركون أيضاً إلى الطبيعة المجازية والرمزية للغة القرآنية التي جعلت من

66- يقصد أركون بـ "لامفكر فيه"؛ أي كل ما لم يفكر فيه بعد من تراثنا. ثم عبارة "مستحيل التفكير فيه"، ويقصد بها ما ظل في فترة معينة مستحيل التفكير فيه.

67- محمد أندلسي، محمد أركون وتحليل الخطاب الديني، النص القرآني كنموذج: (المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستمولوجية)، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 43 أكتوبر 2011، الرباط - المغرب، ص 117

كل التفسيرات المقدمة تعترف بعدم قدرتها على استنفاد معاني النص المفسر، وأن كل تفسير أو قراءة للنص مجرد تأويل له، مما يجعل من المستحيل القيام بتثبيت نهائي لمعاني النص القرآني.

في الختام:

نشير في الختام إلى أن مشروع أركون النقدي يهدف إلى تطبيق نفس المنهج العلمي الذي طبّق على اليهودية والمسيحية على الظاهرة الإسلامية؛ أي أشكلة مفهوم الوحي وتوسيعه ليشمل مختلف الأديان التوحيدية السماوية؛ وذلك انطلاقاً من النموذج الإسلامي، وهي قراءة على ضوء علوم الإنسان، أو كما يقول الأستاذ كمال عبد اللطيف: «إن مشروع أركون كان يهدف إلى إقامة نوع من التصالح بين الإسلام ومنجزات الفلسفة وعلوم الإنسان، وهو تصالح يرمي إلى هدف نقدي كبير هو خلخلة الموروث بلغة جديدة، لغة لا تكتفي بالحماسة الأيديولوجية، بقدر ما ترمي إلى تأسيس خطاب جديد حول الحدث الإسلامي»⁶⁸.

هذه المصالحة تنطلق من ثقافة البحر الأبيض المتوسط، نظراً للتقارب الجغرافي بيننا وبين الغرب؛ أي النظر إلى اليهودية، والمسيحية، والإسلام كجزء لا يتجزأ من الهوية المتوسطية، هذا الفهم «الإنساني» إلى الدين يجد أساسه في المقاربة الأنثروبولوجية التي تخترق كل فكر أركون. وشرط المصالحة إعادة تقييم علاقتنا بالتراث؛ وذلك من خلال الاعتراف أولاً بعوائق التي تعيق طبيعة تفكيرنا، والتي تعود بالأساس إلى طبيعة فهمنا للنص الديني، فإذا تحررنا من الفهم النصي للنص، وانفتحنا على القراءة النقدية والتفكيكية للنص الديني، ستكون هذه هي بداية التحرر والانعقاد من نير وسلطة الفهم الواحد، وهي المهمة التي قام بها رواد الهيومانيزم (الإنسية) خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الحضارة الإسلامية. هذا النوع من العلاقة مع التراث، سيجعل التراث كما يقول الأستاذ محمد عابد الجابري؛ التراث معاصراً لنا، وبالتالي الانتقال من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، لها ذاكرة تقرأ الماضي لاستشراف المستقبل.

68- يُنظر، كمال عبد اللطيف، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 43 أكتوبر 2011، ص 104

قائمة المصادر والمراجع:

1. المصادر:

- القرآن الكريم.
- أركون محمد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، بحوث اجتماعية عدد 04، الطبعة الثالثة، سنة 1996
- أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996
- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- أركون محمد، القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، أبريل 2001
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996
- أركون محمد، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011
- أركون محمد، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2019
- أركون محمد، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة العربية الأولى، 2017
- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2009

2. المراجع:

- أبو زيد نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995
- أندلسي محمد، محمد أركون وتحليل الخطاب الديني، النص القرآني كنموذج: (المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الابستمولوجية)، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 3-4 أكتوبر 2011، الرباط - المغرب.
- البدوي فوزي، الإصلاح الديني في بعض أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين تجربة رودولف بولتمان ومشروع نزاع الأسطورة، مجلة التفاهم، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان - مسقط، العدد 54، سنة 2016
- بكّار عبد الكريم، تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 2000م.
- بلقرز عبد الإله، نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (العرب والحداثة؛ 4)، الطبعة الأولى، يناير 2017

- بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، سورية، سنة 2000م.
- حلاق وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019
- شتبيات فريتس، الإسلام شريكا: دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، دولة الكويت، أبريل 2004
- كمال عبد اللطيف، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج 3-4 أكتوبر 2011
- محفوظ محمد، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com