A-PDF MERGER DEMO

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر باتنة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم العلوم الإنسانية شعبة الفلسفة

الرقم التسلسلي :.....

المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي

أصولها وحدودها

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة

إعداد الطالب إشراف الأستاذ الدكتور

فارح مسرحي عبد المجيد عمراني

لجنة المناقشة

أ.د. إسماعيل زروخي	جامعة قسنطينة	رئيسا
أ.د. عبد المجيد عمراني	جامعة باتنة	مشرفا ومقررا
أ.د. عبدالرحمن بوقاف	جامعة الجزائر	مناقشا
أ.د. عبد المجيد دهوم	جامعة الجزائر	مناقشا
أ.د. العربي فرحاتي	جامعة باتنة	مناقشا
أ.د. مولود سعادة	جامعة باتنة	مناقشا

السنة الجامعية: 2011/2010

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى روح مفـــكر الأنسنـــة

محمـــد أركـــون

فارح مسرحي

شكـــر وامتنـــان

الشكر لله سبحانه وتعالى أولا

وكل التقدير والاحترام للأستاذ المشرف على العمل

أ-د/ عبد المجيد عمراني

والامتنان موصول لكل من كل كان لي معينا ومحفزا

فارح مسرحي

مقدمـــــة

عرف الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ظهور العديد من الاتجاهات والمشاريع الفكرية التي حملت عناوين متقاربة كالنهضة والإصلاح، التجديد والتحديث..الخ، وإن كانت هذه المشاريع قد تقاربت على مستوى الأهداف والغايات التي نشأت لأجلها إلا أنها تباعدت وتباينت على مستوى المفاهيم والمناهج المتبعة في تعاطيها مع مختلف القضايا والإشكاليات المطروحة عليها، ولعل السبب الأبرز وراء هذا التباين يكمن في مرجعياتها، فاختلاف المرجعية يؤدي إلى تمايز طرق التحليل والتفسير، ومن ثم يظهر الاختلاف والتباين في الآراء والمواقف، فكل نسق فكري يروم التفسير أو التغيير يكون بالضرورة مشدودا إلى مرجعية معينة بما تتضمنه هذه الأخيرة من مفاهيم وأدوات منهجية تؤسس لمشروعية الرؤية والأهداف، وتحدد آليات اشتغال الفكر وإنتاج المعرفة داخل ذلك النسق أو المشروع الفكري.

وبعد مرور أزيد من قرنين من الزمن على نشأة ما يدعى بالفكر العربي الإسلامي الحديث أي من بداية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن الواحد والعشرين، فقد تراكمت العديد من المشاريع الفكرية الرامية إلى تفسير وتغيير الواقع نحو الأفضل من منطلقات ومرجعيات شتى، حيث كانت الخطوات الأولى مع الطهطاوي (1801-1873)وعبد الرحمن الكواكبي(1854-1902) والأفغاني(1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905)، ووصل المسير بالفكر العربي إلى أعمال عبد الله العروي، محمد عابد الجابري(1936-2010)، حسن حنفي ومحمد أركون(1928-2010)، مرورا بأعمال شبلي شميل(1850-1917)، سلامة موسى(1887-1958)، طه حسين(1889-1973) وغيرهم كثيرون، أما الآن فإنه يبدو من الضروري -كما يرى العديد من المفكرين- تدشين مرحلة جديدة في الفكر العربي الإسلامي، مرحلة"ما بعد المشاريع"، أو النهضة العربية الثالثة، والقصد من وراء تدشين هذه المرحلة هو تشكيل مقاربات نقدية للمشاريع الفكرية السابقة، بحثا عن آليات جديدة للتعاطي معها، وتأسيس نمط جديد من النقد ينأى بهذه الممارسة أو التعاطي عن ساحة النبذ والتجريح والتكفير، مثلما ينأى به بنفس الدرجة عن ساحة التبجيل والأسطرة (Mythologisation)، نحو ساحة الاستكشاف الهادئ، والتحليل الموضوعي القائم على الإيمان بالنسبية والتاريخية، وهو

النقد البناء الهادف إلى الإسهام في إيجاد الحلول بدل القفز على الإشكاليات أو الالتفاف حولها ثم الهروب إلى الأمام.

ضمن هذا الإطار يتموضع هذا البحث الذي يحاول إنجاز مقاربة تحليلية نقدية لأحد أهم هذه المشاريع الفكرية ألا وهو المشروع الحداثي الذي نظر له محمد أركون منذ سبعينيات القرن العشرين تحت مسمى"نقد العقل الإسلامي"(Critique de la raison islamique)، من خلال السعي للإحاطة بأسسه واستكشاف أبعاده ثم بيان نسبيته ومحدوديته من خلال الإشكاليات التي تطرح بشأنه، مستلهما في ذلك الأعمال التي خصصها المفكر السوري المعاصر جورج طرابيشي لمشروع "نقد العقل العربي" للجابري، والتي سماها بـــ "نقد نقد العقل العربي"، ليكون بمثابة إسهام ولو بقسط يسير في افتتاح ورشة لـــ"نقد نقد العقل الإسلامي"، خصوصا في ظل تضارب المواقف بشأن هذا المشروع بين من يصفه بطابع الجدية والجرأة والعمق في جهازه المفاهيمي ومنهجيته المتعددة التخصصات وكذا طريقته الخاصة في مقاربة الموضوعات التي يدرسها، ومن يرى فيه مشروعا استشراقيا تغريبيا همه إلحاق الفكر الإسلامي بالفكر الغربي من منطلق استفادته كثيرا من الدراسات الاستشراقية، وقد لعبت مسألة المرجعية الفكرية لهذا المشروع والموقف منها دورا رئيسا في تغذية هذا التضارب، نظرا لحضورها المكثف في النص الأركوني من جهة وانعكاساتها على نتائج أبحاثه من جهة أخرى.

من هنا فإن البحث في إشكالية المرجعية يكتسي أهمية كبيرة، فهو بحث في أنماط التفكير وآليات إنتاج المعرفة، لإماطة اللثام عن العلاقات التي ينشئها الفكر مع مرجعياته، فمعرفة الأسس والمبادئ النظرية التي يصدر عنها فكر ما ويتحرك وفقها أثناء اشتغاله على مختلف الموضوعات، تسمح بمقاربة مدى تماسك هذا الفكر ومدى إنتاجيته أو فعاليته ودرجة الإبداع فيه، كما تسمح بمعرفة الإشكاليات التي تثيرها مرجعياته والعوائق التي تعترضها وبالتالي إمكانية التقييم الموضوعي للمشروع الفكري ككل بعيدا عن الأحكام المسبقة والتعميمات المتسرعة.

ويزداد البحث في إشكالية المرجعية أهمية حينما يتعلق بالفكر الأركوني، بالنظر لتعدد وثراء المرجعيات الفكرية التي يوظفها ويستفيد منها خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية في

صورتها المعاصرة، فقارئ النص الأركوني يلاحظ فيه بجلاء تلك الترسانة المفاهيمية والمنهجية، وذلك الحشد الكبير لأحداث المصطلحات والإشكاليات، كما يلاحظ أيضا تلك الحركة التقدمية- التراجعية التي يمارسها أركون في أبحاثه ودراساته حين يربط بين مشكلات الراهن ومشكلات الماضي أو بين الفكر الغربي المعاصر والفكر الإسلامي.

ويمكن إجمال دوافع البحث في هذا الموضوع عموما في دوافع موضوعية وتتمثل في أهمية مقاربة موضوع المرجعية الفكرية لأن المرجعية تحيل بالدرجة الأولى إلى العناصر التي تشكل أسسا –قد تكون خفية أو معلنة- ينسج على هديها المفكر خيوط مشروعه، ومن ثم فهي بمثابة الإطار الذي يحكم هذا المشروع ويحدد أبعاده وآفاقه، ويؤثر بدرجة كبيرة في نوعية المواقف المتبناة بشأنه، ضف إلى ذلك أهمية المشروع الفكري لمحمد أركون من منطلق كونه مشروعا جديدا، جادا، وشاملا، مع قلة الدراسات الأكاديمية التي تتناول جانب المرجعية في هذا المشروع، زيادة على الدوافع الموضوعية فإن الاهتمام بهذا الموضوع كان بدافع ذاتي خاص بمسار الباحث، إذ يعتبر هذا البحث امتدادا وتكملة لدراسة سابقة [1]، فبعد إنجاز دراسة تحليلية لمقاصد أركون في مشروعه الحداثي، بدا لنا أنه من المهم استكمال هذه الدراسة بمقاربة نقدية تضيء وتستكشف جوانب أخرى من هذا المشروع خاصة مصادره وآفاقه.

وعليه فإن هذا البحث يحاول مساءلة المشروع الفكري الأركوني حول مرجعيته وكيفية حضورها فيه ومدى فعاليتها، وهذا قصد الإسهام في التقييم الموضوعي له، ويمكن صياغة الإشكالية الرئيسية التي يحاول هذا البحث الإجابة عنها كما يلي: ما هي أهم العناصر المشكلة للمرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي؟ بعبارة أخرى ما هي المصادر الفكرية الأساسية التي يستمد منها أركون مختلف المفاهيم والمناهج التي يوظفها في أبحاثه ودراساته؟ ثم ما مدى مشروعية وفعالية هذه المرجعية؟ وما هي انعكاساتها على مشروعه الفكري من حيث قيمته، درجة الإبداع فيه، وإمكانيات تطبيقه والاستفادة منه؟.

[1] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، (بيروت-الجزائر: الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف، ط1، 2006).

للإجابة عن هذه الإشكالية وما يتفرع عنها من إشكاليات جزئية تم اعتماد خطة مكونة من مقدمة، أربعة فصول وخاتمة.

- المقدمة اشتملت على التعريف بالموضوع وأهميته، ثم دوافع البحث فيه، والإشكالية التي يبحثها، كما تم عرض أهم المضامين التي تناولتها مجمل أقسامه وأهم المصدر والمراجع التي تم توظيفها فيه.

- الفصل الأول ناقش علاقة أركون بالفكر الإسلامي الكلاسيكي في أربعة مباحث، وكانت الإشكالية التي رافقتنا في هذا الفصل تتمثل في استقصاء مدى حضور المرجعية الفكرية الإسلامية في المشروع الأركوني ومدى استفادته منها، حيث تم أولا التعريف بأركون من خلال رصد أهم المحطات في مسار تكوينه العلمي في الجزائر أولا، ثم بعد انتقاله إلى فرنسا، بعد ذلك انتقلنا إلى التفصيل في علاقته بالفكر الإسلامي من خلال تجلياته الأكثر أهمية وهي: علم الكلام، الأدب بمعناه الموسوعي، والفلسفة، أين توقفنا في المبحث الثاني عند علاقة أركون بعلم الكلام الإسلامي بتحليل موقفه من المعتزلة لاسيما في مسألة خلق القرآن التي ما فتئ يدعو إلى ضرورة إحياء الموقف التساؤلي بشأنها، ثم تطرقنا في المبحث الثالث إلى موقع الأدب بمعناه الموسوعي المنفتح الذي كان سائدا الثقافة الإسلامية الكلاسيكية في المشروع الأركوني من خلال إبراز موقفه من أحد أعلام هذا النمط الفكري ونقصد به أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحيدي (923-1014أو1018م)، والذي يعتبره أركون صاحب فضل عليه ومنة، خاصة في موقفه من قضايا المعرفة وكذا نزعته الإنسانية التي تتقارب مع ما يدعوه أركون بالأنسنة (L'Humanisme)، والتي تعد معلما من معالم الفكر الأركوني وغاية قصوى لمشروعه من حيث هي دفاع عن الإنسان ونضال من أجل قيمه الخالدة دون أي إقصاء أو تمييز مهما كانت دوافعه ومبرراته، وبنفس الطريقة حاولنا في المبحث الرابع تحديد موقف أركون من الفلسفة الإسلامية بتحليل موقفه من أبرز ممثلي هذه الفلسفة ورائد العقلانية في الفكر الإسلامي ألا وهو ابن رشد(1126-1198م).

وقد تبين لنا في هذا الفصل أنه وبالرغم من أن الفكر الإسلامي شكل موضوعا محوريا يقوم عليه المشروع الأركوني إلا أنه لا يمثل مرجعية مهمة ولا مصدرا أساسيا من مصادره الفكرية، لأنه يعتبر أن الفكر الإسلامي حتى في عصر ازدهاره –أي القرون الهجرية الخمسة الأولى–يظل منتميا إلى الفضاء الفكري القروسطي(L'Espace mental médiéval)بمعنى أنه أصبح متجاوزا ولا يمكن الاستفادة منه في إيجاد حلول للقضايا الراهنة للعالم الإسلامي.

– الفصل الثاني كان بمثابة استقصاء لعلاقة أركون بالفكر الغربي، من خلال ثلاثة محطات رئيسية حيث بدأنا في المبحث الأول بتبيان موقفه من الاستشراق (L'Orientalisme) أو الإسلاميات الكلاسيكية (L'Islamologie classique)، ورصدنا أهم الانتقادات التي يوجهها لهذا المجال المعرفي لاسيما على مستوى المنهج حيث تركزت أغلب تدخلاته النقدية على اعتبار المنهجين الفللوجي والتأريخ السردي الذين تقوم عليهما الدراسات الاستشراقية، واللذين تم تجاوزهما من قبل المناهج المعاصرة خاصة في مجال اللسانيات وتاريخ الأفكار والأنساق، ثم انتقلنا في المبحث الثاني إلى تحليل علاقته بالعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة بالإضافة إلى ما استفاده من فلاسفة مابعدالحداثة(Le Postmodernisme)، وهو ما حاولنا إبرازه في المبحث الثالث مع الإشارة إلى مآخذه وانتقاداته للحداثة (La Modernité) ومابعدالحداثة خاصة عدم قدرتهما على التخلص من المركزية الغربية التي تؤبد تفوق الغرب على باقي الشعوب بجعله مركزا للعالم، فيما يتم النظر للشعوب الأخرى(غير الغربية) على أنها مجرد هوامش محتقرة، لذلك فهو يدعو إلى ضرورة انفتاح الثقافات على بعضها البعض وكذا ضرورة انفتاح العقلانية على أنماط التفكير الأخرى خاصة الدينية والأسطورية.

واتضح لنا في نهاية هذا الفصل الأثر الكبير للفكر الغربي المعاصر على الفكر الأركوني، خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية باعتبارها الخزان الذي يستمد منه أغلب المفاهيم والتقنيات المنهجية التي يوظفها في أبحاثه ودراساته، لاسيما مفاهيم علم الاجتماع والأنثربولوجيا والتاريخ كما تمارسه مدرسة الحوليات (L'Ecole des annales)في فرنسا بالدرجة الأولى، ومن ثم يمكن القول أن هذه العلوم بمناهجها ومفاهيمها وإشكالياتها تعد المرجعية الأساسية لمحمد

أركون، كما اتضحت لنا إرادة التجاوز لديه حتى بالنسبة لفكر الغربي المعاصر من خلال انتقاداته للفكر الاستشراقي ومآخذه على الفكر الحداثي والمابعدحداثي.

– انطلاقا من سعي أركون لتأسيس رؤية جديدة للتراث الإسلامي، جاء الفصل الثالث لتوضيح معالم هذه الرؤية وأبعادها وآليات تطبيقها، إذ خصص المبحث الأول منه لتوضيح المقصود بالإسلاميات التطبيقية (L'Islamologie appliquée)أو المشروع البديل الذي يقترحه أركون لترقية وتنشيط الفكر الإسلامي من خلال مجموعة من الآليات التي تسمح بتجاوز ما يدعوه بالعقلية الدغمائية (La Raison dogmatique) والرؤية الأرثوذكسية (L'Orthodoxie) .بما يجعله منفتحا على النسبية والتعددية، فيما اهتم المبحث الثاني بدعوة أركون إلى التحرير الأكبر وإلحاحه على ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي في كليته أو ما يدعوه بالسنة الإسلامية الشاملة(La Tradition islamique exhaustive) قراءة تاريخية نقدية، وأوضحنا اللحظات الأساسية المشكلة للإستراتيجية المنهجية التي ينظر لها أركون لإعادة القراءة هذه، وتتمة لمهام الإسلاميات التطبيقية كان لابد من إبراز تصورها ومقترحاتها بشأن التحديث السياسي والاجتماعي وهذا ما تم الحديث عنه في المبحث الثالث من خلال الإشارة إلى دعوات أركون للعلمنة (Laïcité)، والأنسنة، ومختلف مقومات المجتمع الحديث التي تفسح المجال لانبثاق الأطر الاجتماعية والسياسية المساعدة المحبذة للمعرفة في البلدان العربية الإسلامية.

ولمسنا في هذا الفصل أن أركون لم يتوقف عند نقد مختلف الرؤى القائمة حول التراث الإسلامي، إنما حاول تقديم إستراتيجية منهجية يعتقد أن توظيفها يسمح بتقديم رؤية واقعية للتراث الإسلامي، مثلما يسمح بتجاوز إشكالية التعارض بين قطبي الأصالة والمعاصرة، غير أنه تبين لنا أيضا أن هذا البديل غير مكتمل إنما هو مجرد أرضية عمل، لأن أركون وإن استفاض في الدعوة لهذا البديل والاحتفاء بمزاياه، لم ينجز دراسات تطبيقية بالقدر الذي يسمح بتقييم فعالية هذه الإستراتيجية المنهجية ونتائجها وإيجابياتها.

– أما الفصل الرابع والأخير فقد جاء نقديا في عمومه حيث حاولنا فيه إبراز ما يثيره المشروع الأركوني من إشكاليات وملاحظات نقدية وما يعترض تطبيقه من عوائق، وتجنبا للتقييمات

المتسرعة والتعميمات غير الدقيقة، قمنا بتقسيم ما رصدناه من جوانب المحدودية في هذا المشروع إلى ثلاثة مستويات، مستوى المفاهيم، ثم مستوى المناهج، وأخيرا مستوى النتائج، حيث كان المبحث الأول مخصصا لتتبع الملاحظات النقدية التي يثيرها الجهاز المفاهيمي والاصطلاحي والمتعلقة خاصة بتاريخية هذه المفاهيم وعلاقتها بالسياق الأصلي الذي نشأت فيه ومدى مشروعية توظيفها، ثم مدى اتساقها مع مواضيع غريبة عنها، وهي ملاحظات ينطبق الكثير منها على المستوى الثاني والمتعلق باللحظات المنهجية في إستراتيجية أركون، بالإضافة إلى ملاحظات أخرى خاصة بهذه الإستراتيجية والتي تم الكشف عنها في المبحث الثاني، وفي المبحث الثالث انتقلنا إلى ما أثارته نتائج أركون في مقارباته وأبحاثه من رؤى ومواقف بشأن مشروعه ككل، حيث تم إبراز أهم هذه الرؤى، منطلقاتها ومبرراتها، كما قدمنا بعض المعطيات التي من شأنها فتح المجال لتقييم المشروع من زوايا نظر أخرى.

وسمح لنا هذا الفصل بمعرفة الصعوبات والعوائق التي تعترض تطبيق المشروع الذي يقترحه أركون، والتي كانت سببا رئيسا في تحديد كيفية تلقى هذا المشروع من قبل القراء والنقاد من الجهتين العربية الإسلامية والغربية، وأشرنا إلى ضرورة فتح المجال لقراءات أخرى لهذا المشروع بما يسمح بالاستفادة من بعض جوانبه في المستقبل.

- وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت حوصلة للنتائج الجزئية المتوصل إليها عبر مختلف أقسام هذا البحث، وكذا آفاق البحث في هذا الموضوع، كما أشرنا إلى بعض الإشكاليات التي لا يزال يثيرها فكر أركون والتي تبقى بحاجة لبحوث ودراسات أخرى.

واتبعنا في هذا العمل المنهج التحليلي النقدي المقارن، وما يتضمنه من خطوات منهجية أساسية كالوصف والمقارنة والاستنتاج، عن طريق القيام بنوع من التفكيك للمشروع الأركوني برده إلى قضاياه وعناصره الجزئية، ثم وصف وتبيان دلالاتها ومعانيها وتتبع أصولها ومصادرها والمقارنة بين النصوص، لتوضيح أوجه الاختلاف والتميز، والخروج من ذلك باستنتاجات وتقييمات وانتقادات، وكل ذلك بالاحتكام إلى نصوص أركون بالدرجة الأولى، وكذا نصوص المفكرين الذين استفاد منهم واستعاد مقولاتهم.

وقد وظفنا مجموعة من المصادر والمراجع والمقالات المثبتة قائمتها في نهاية البحث، والتي شملت جل أعمال أركون المترجمة إلى اللغة العربية، وبصورة خاصة:"الفكر الإسلامي قراءة علمية"[1]،"الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"[2]، و"قضايا في نقد العقل الديني"[3]، بالإضافة إلى بعض أعماله غير المترجمة لاسيما كتابه محاولات في الفكر الإسلامي(Essais sur la pensée islamique)[4] ، كما عدنا إلى العديد من مقالاته وحواراته المنشورة في مجلات متخصصة، وأهمها مجموعة المحاضرات التي نشرها بعنوان: "الإسلام والحداثة"[5].

أما بالنسبة للمراجع التي عاد إليها واستشارها هذا البحث فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة مجموعات؛ المجموعة الأولى وتشمل المراجع ذات الصلة بموضوع المرجعية، وقد استفدنا كثيرا من كتاب "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة" لمؤلفه عبد الله إبراهيم[6]، وكذا الكتاب الجماعي الموسوم بـــ: "الاستشراق بين نقاده ومعارضيه"[7]، والذي يضم مقالات لمجموعة من المستشرقين مع مقالين لأركون، ترجمه وقدم له "هاشم صالح"، ضمن هذه المجموعة من المراجع استفدنا أيضا بصورة كبيرة من كتاب:روجيه باستيد R.Bastide(1898-1974)المعنون بـــ:"الأنثروبولوجيا التطبيقية(Anthropologie appliquée)[8]، والذي يعد مرجعية مهمة لأركون فعلى منواله اقترح مشروعه الموسوم بالإسلاميات التطبيقية.

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ط1،1987).

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993).

(3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1998).

(4) Mohammed Arkoun : Essais sur la pensée islamique(Paris :Maisonneuve et larose, 1977).

(5) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ت: هاشم صالح (التبيين، العدد 2-3، الجزائر: الجمعية الثقافية الجاحظية،1990).

(6) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004).

(7) محمد أركون(وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2،2000) .

(8) Roger Bastide : Anthropologie Appliquée (Paris :éditions Stock,1998).

المجموعة الثانية وتشمل الدراسات المخصصة للمشروع الأركوني والتي أفادتنا في إضاءة الكثير من جوانب هذا المشروع ونخص بالذكر كتاب" العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب" للمستشرق الهولندي "رون هاليبر" Ron Haleber [1]الذي يعد دراسة مهمة لعلاقة أركون بالفكر الغربي، كما أنه تضمن العديد من المقابلات التي أجراها المؤلف مع أركون، وهي غير منشورة في مكان آخر، بالإضافة إلى هذا الكتاب فقد استفدنا كثيرا من دراسة محمد المزوغي المعنونة بـــ: "العقل بين التاريخ والوحي"[2]التي أنجز فيها المؤلف مقاربة نقدية لإسلاميات أركون التطبيقية، تضمنت في ثناياها العديد من الإشارات والوقفات النقدية التي يمكن الاستفادة منها.

أما المجموعة الثالثة فتضم عددا معتبرا من المراجع المتعلقة بالفكر العربي الإسلامي المعاصر عموما واحتوت أعمال العديد من المفكرين من أصحاب المشاريع المتقاربة مع المشروع الفكري الأركوني على غرار بعض أعمال الجابري ونصر حامد أبو زيد(1943-2010) علي حرب وغيرهم.

وكما هو معتاد في كل بحث معرفي أكاديمي فقد واجهتنا بعض الصعوبات المتعلقة أساسا بتشعب الموضوعات التي اهتم بها أركون وشمولها لقضايا تاريخية عويصة بالإضافة إلى استفادته من مناهج فروع معرفية متعددة كالألسنية والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ يصعب الإلمام بها -ولو بصورة عامة-، وتوظيفه للكثير من مفاهيم هذه العلوم المستعصية باعتراف الكثير من دارسيه، ومما يشكل عقبة كأداء في تواجه كل باحث في فكر محمد أركون، ذلك التضارب في الآراء والمواقف حول أفكاره إلى درجة التناقض نتيجة اختلاف المنطلقات والأهداف القابعة خلفها مما يجعل مهمة تقييم المشروع بصورة شاملة تزداد صعوبة وتعقيدا.

[1] رون هاليبر:العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب،الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ت: جمال شحيد(دمشق: دار الأهالي، ط1،2001)

[2] محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات أركون التطبيقية (كولونيا-بغداد: منشورات الجمل، ط1، 2007) .

الفصـــل الأول

أركـــون والمرجعـــية الفكريـــة الإســـلامية

المبحـــث الأول: نبـــــذة عن حـــياة محـــمد أركون

المبحـــث الثاني: المعـــــتزلة ومســـــألة خلق القرآن

المبحـــث الثالث: أبو حيان التوحيدي ومفهوم الأنسنة

المبحـــث الرابع: ابن رشـــــــد والعقـــــــــلانية

تمهـــــيد

تعترض الباحث في مشروع أركون الفكري عدة عقبات، لعل أهمها تتمثل في إشكالية موضعته أو تصنيفه، بمعنى تحديد هويته وبيان انتمائه مقارنة بمجمل المشاريع الفكرية المنتشرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، فرغم أن أولى كتابات أركون ترجع إلى أزيد من خمسة عقود خلت، ورغم غزارة إنتاجه وتنوعه، إلا أن أفكاره لا تزال تثير ردود أفعال متباينة ومتضاربة، ولو كان الأمر متوقفا على بعض مواقفه وآرائه لكان وضعا طبيعيا، ولكن المطلع على الدراسات المتعلقة بفكره، يجد في كثير من الأحيان أن التضارب يقع على مستوى التصنيف في حد ذاته(*)، فقد "قذف في الشرق بالهرطقة، واتهم في الغرب بالأصولية"[1] ، كما اعتبر"مستشرقا خطيرا"، وإنتاجه وإن اختلف في بعض جوانبه عن أعمال المستشرقين إلا أنه يبقى سائرا في فلكها، أو قل إنه تطوير لها[2]، في المقابل هناك من ينظر إليه باعتباره من أقدر وأجرئ المفكرين المسلمين المعاصرين وأكثرهم إلماما بالتراثين العربي والإسلامي من جهة والغربي من جهة ثانية، ومن ثم تأتي الدعوة إلى الاحتفاء بأعماله وتيسير نشرها والعمل على إثرائها قصد استكشاف مضامينها والاستفادة منها[3].

وإذا اعتبرنا هذين الموقفين المتعارضين يعبران على انعكاس لثنائية الأصالة والمعاصرة (Authenticité et modernité)، أو التراث والحداثة المتجذرة في الفكر الإسلامي عموما والتي سايرته في تطوره، فإن الأغرب في الأمر أن يتبنى أحد دارسي الفكر الأركوني –وهو الباحث التونسي محمد المزوغي– موقفا يشذ فيه عن جل الدارسين، حيث يرى أن أركون

(*) للاطلاع على مجمل المواقف المتضاربة حول فكر أركون يمكن العودة إلى التعقيبات التي أثارها العديد من المفكرين حول بحث أركون المعنون بـــ: التراث محتواه وهويته إيجابياته وسلبياته، ضمن أعمال ندوة: التراث وتحديات العصر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987)، ص 168 وما يليها إلى 212.

(1) رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ت: جمال شحيد (دمشق: دار الأهالي، ط1، 2001)، ص 11.

(2) خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري (الجزائر: دار المحتسب، ط1، 2008)، ص 336.

(3) محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ت: محمود عزب(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010)، مقدمة المترجم، ص07 وما يليها إلى ص20.

"وهابي"[1]، وهو "لاهوتي حالم، ومجرد مصلح إسلاموي يكرر تقريبا نفس أطروحات رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر"[2]، ليصف مشروعه الفكري ككل بالإبستيمولوجيا (L'Epistémologie) ولكنها ذات طابع إيماني، غير أن التضارب الحاصل حول أركون وفكره، انتقل إلى هذا الباحث الذي يعود في موضع آخر ضمن دراسته ليقول: "أركون مؤمن ومستشرق، ولا هو هذا ولا هو ذاك"[3]، وهذه مجرد إشارة مقتضبة إلى التباين الكبير الذي لا يزال يطبع المواقف المختلفة من مشروع أركون لاسيما الجانب الذي يعنينا أكثر في هذا الفصل وهو علاقته بالفكر الإسلامي، ثم موقفه منه، الذي يتحدد من خلاله موقعه منه.

وإذا تركنا جانبا المواقف السابقة واستمعنا لما يقوله أركون في هذا السياق، فإننا نجده يصرح في كثير من المرات بل يكاد لا يخلو عمل من أعماله إلا وتضمن التأكيد على انتماء مشروعه للفكر الإسلامي من خلال اهتمامه بالمجتمعات الإسلامية وما تتخبط فيه من مشاكل وما تصبو إليه من آمال، ملحا على كونه يظل مرتبطا ومشدودا إلى هذا التراث الإسلامي، معلنا في الوقت نفسه عن ألمه الشديد للفهم السيئ أو المتسرع لأفكاره ومواقفه، ونورد هنا بعض المقاطع التي يثير فيها أركون هذه المسألة مثل قوله:"أنا أقوم بهذا العمل أو تلك المهمة بصفتي عضوا من أعضاء الإسلام ومساهما في التجربة الإسلامية للوجود"[4]، أما عن مواقف الرفض التي تلقاها أفكاره في بعض الأوساط فيقول:"كم من مرة قصدت خيرا، ونويت تحرير العقل العربي من التصورات الخاطئة والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلاقيت الرفض والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم العربي الإسلامي"[5]، كما يرد على القائلين بأنه مستشرق لا تختلف أبحاثه في الفكر الإسلامي عن

---

(1) محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون(كولونيا-بغداد: دار الجمل، ط1، 2007)، ص 97.

(2) المرجع نفسه، ص 114، نجد مثل هذا الموقف حتى لدى بعض المهتمين بفكر أركون في الغرب، خصوصا بعد نشره لمقال في جريدة اللوموند Le Mondeالفرنسية حول قضية سلمان رشدي وكتابه آيات شيطانية، فهناك من وصفه بأنه تحول إلى "إمام جامع"، راجع حواره مع مجلة (العالم العربي في البحث العلمي، عدد 05، باريس: معهد العالم العربي،1995)، ص 06.

(3) محمد المزوغي: المرجع السابق، ص 116.

(4) محمد أركون: العلمنة والدين، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط3، 1996)، ص 79.

(5) محمد أركون: التراث محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته، مصدر سابق، ص 206.

أبحاث المستشرقين وأفكارهم، بأن هناك فرقا جوهريا بينه وبين هؤلاء العلماء يتمثل في اختلاف الرؤية من الداخل عن الرؤية من الخارج قائلا:" أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوماته"[1].

وبالرغم من تأكيد أركون على انتمائه للعالم الإسلامي واهتمامه بقضاياه وتراثه وحاضره ومستقبله، إلا أن الأقوال والتصريحات قد لا تكون كافية لإثبات ذلك أو نفيه، وقطع الشك يقين، فنحن أمام عقبة وإشكالية لا مسلك للإجابة عنها سوى محاولة تجاوز ظاهر النصوص بتحليلها وتفكيك بنيتها، واستقصائها حول هوية النصوص المرجعية التي تقبع خلفها، فما هو موقف أركون من الفكر الإسلامي؟ وإذا كان مشروعه الفكري مرتبطا بالفكر الإسلامي وذا مرجعية إسلامية، فأين تتجلى هذه المرجعية؟ كيف تظهر وكيف تشتغل في نصوصه؟ ما هي المفاهيم والمناهج والنظريات التي استفادها أركون من الفكر الإسلامي؟.

نطرح هذه الأسئلة لأن ما ورد في النص الأخير الذي استشهدنا به بحاجة إلى ما يثبته، فهل فعلا موقع من الفكر الإسلامي بهذا القدر من الوضوح؟ وإن كان الأمر كذلك، فلم كل هذا التباين والاضطراب في المواقف حوله؟ أيكون الدارسون عاجزين عن كشف هذا الارتباط الوثيق بين فكر أركون والتراث الإسلامي أم أن تصريحات أركون ظاهرها علمي وفي باطنها تقبع الإيديولوجيا؟، فكثرة الإعلان عن النوايا كثيرا ما تدل على نقيضها بمعنى غياب النية والقصد.

وقبل الشروع في بحث مرجعية المشروع الأركوني، يبدو أنه من الضروري التعريف بهذا المفكر بالتوقف عند أهم ما ميز حياته ومساره الفكري، من خلال رصد أهم مراحل نشأته وتكوينه العلمي ونشاطه الفكري، بداية من قريته الصغيرة بالجزائر، وصولا إلى أرقى وأعرق الجامعات في العالم.

(1) محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي- حوار- (مواقف: العدد40، بيروت: 1981)، ص 55.

المبحث الأول: نبذة عن حياة محمد أركون

تعد السيرة الذاتية للمفكر بما تتضمنه من الأحداث المهمة التي عاشها والمراحل الأساسية التي مر بها في حياته، رافدا مهما من روافد فكره، فالانحدار الطبقي، وظروف الأسرة والمحيط الاجتماعي والتنشئة والتكوين، كلها معطيات مساعدة على الإحاطة بدوافع وتفاصيل الكثير من المواقف التي يصل إليها المفكر أو يدافع عنها،"فالمنحى الشخصي للحياة هو الذي يحدد المسار الداخلي والخارجي لكل ذات بشرية"[1]، ومحمد أركون لم يشذ عن هذه القاعدة؛ فقد كان للظروف الحياتية التي عاش ضمنها الأثر الكبير على نمط تفكيره، يقول مؤكدا ذلك:"كانت قريتي ثاوريث ميمون نقطة الانطلاق الأولى وقد ظلت مصدر الإلهام ونقطة ارتكاز أنثروبولوجي لفكري وحياتي. إنها نقطة علام أولى ومنطلق مبدئي لجميع تساؤلاتي"[2].

وبالرغم من الدور الكبير الذي لعبته البيئة والمحيط الاجتماعي في تحديد مساره الفكري إلا أن لم يهتم كثيرا بالحديث عن سيرته الذاتية، و لم يخصص عملا معينا من أعماله للتفصيل في ذكرياته ومسار حياته، عدا إشارات بسيطة وغير مباشرة أوردها أثناء استعادته لذكرياته مع ابن قريته الأديب الجزائري مولود معمري(1917-1989م)، أو أثناء حديثه عن علاقته بالمستشرق الكبير لويس ماسينيون L.Massignon(1883-1966).

ونظرا للأهمية التي تكتسيها المعطيات الحياتية للمفكر في توجيه أبحاثه وتحديد أهدافه فسنحاول تقفي آثار هذه الإشارات، ورصد العناصر أو المراحل الأساسية "الحاسمة" في حياة محمد أركون، لاسيما تلك التي كانت لها علاقة مباشرة بمشروعه الفكري، خصوصا في ظل غياب سيرة ذاتية شاملة لحياته، حيث يبدو أنه من الضروري"المجازفة" بمحاولة جمع ما أمكن جمعه من هذه العناصر في شكل سيرة ذاتية أولية، وهذا بالاحتكام إلى الشذرات التي أوردها في أعماله وحواراته بالدرجة الأولى، والهدف من وراء ذلك هو التعريف بهذا المفكر لمن لا

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 2011)، ص348.

[2] المصدر نفسه، ص 376.

يمتلك معرفة مفصلة حول حياته، وتقصي الظروف والعوامل التي أثرت في توجيه فكره نحو مواضيع محددة دون سواها.

ويمكن القول أن حياة محمد أركون ارتبطت في مجملها بهاجس المعرفة وإرادة التجاوز والبحث غير المنتهي عن المعنى والحقيقة مثلما صرح في آخر أعماله قائلا:"كل مرحلة من مراحل العمر هي عبارة عن قفزة أو خطوة إلى الأمام، وهذه القفزة لا تتحقق إلا من خلال القلق المرتبط بشكل وثيق بإرادة لا تتزعزع، وأقصد بها إرادة المعرفة، أو الجوع إلى الفهم والفضول العلمي، كان دافعي الأساسي منذ البداية تحقيق المعرفة والتقدم باستمرار تدريجيا"[1]. ومع هذا يمكن التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حياته، وهما مرحلة التكوين الأولي بالجزائر، ثم مرحلة التكوين العلمي الحقيقي بعد انتقاله إلى فرنسا.

أولا: مرحلة التكوين الأولي بالجزائر

ولد محمد أركون في شهر فيفري سنة 1928 بقرية ثاوريرت ميمون بمنطقة بني يني التابعة لولاية تيزي وزو في أسرة كثيرة العدد محدودة الدخل، وهو الابن البكر لوالده"الوناس" الذي كان يعيل أبناءه العشرة (اثنان منهم توفيا صغيرين) وأخواته الأربعة غير المتزوجات، من مدخول حانوت بقالة صغير في منطقة عين الأربعاء بعين تموشنت التابعة إداريا لمنطقة وهران في تلك القترة.

وترجع أصول عائلة أركون حسب ما أورده في كتابه الأنسنة والإسلام إلى عائلة " آث-واعراب الذين اضطروا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الخروج من منطقة قسنطينة طلبا لحماية بني يني وقد حفظت الذاكرة الشفهية، ذكرى دقيقة لشخص ما اسمه العربي، ويقال أنه قتل سبعة أشخاص تبعا لقانون الثأر المعروف في منطقة المتوسط ثم لجأ إلى بني يني هربا من الانتقام"[2].

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص375.

[2] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص285.

تعلم محمد أركون القرآن في مدرسة صغيرة أسسها عمه الذي كان شديد التدين والزهد، وبدأ تعليمه الابتدائي بقريته، وعندما بلغ التاسعة من عمره أخذه والده إلى منطقة عين الأربعاء ليساعده في التجارة، وهناك واصل تعليمه الابتدائي، وبعد إنهائه لهذا الطور عاد إلى مسقط رأسه حيث واصل دراسته المتوسطة في مدرسة للآباء البيض، ليعود مجددا إلى منطقة وهران ويلتحق بالثانوية التي تدعى باستور حاليا، وبعد حصوله على شهادة الباكالوريا سنة 1949م، التحق بجامعة الجزائر لتحضير ليسانس بقسم اللغة العربية وآدابها، وتخرج فيها سنة 1952م، ليصبح أستاذا بثانوية الحراش، ويواصل دراساته العليا حيث تحصل على ماجستير في اللغة والأدب العربي سنة 1954م، قبل أن يسافر إلى فرنسا لتبدأ مرحلة جديدة في حياته، وقبل التفصيل في هذه المرحلة الثانية لابد من التوقف عند بعض الأحداث المهمة في المرحلة الأولى من حياته، والتي كان لها الأثر الكبير على مساره الفكري.

أهم ما طبع المرحلة الأولى من حياة أركون هو تلك المعاناة التي كان يشعر بها نتيجة الفقر والحرمان من جهة، والشعور بالتهميش وسط زملائه في الدراسة الذين كانوا إما يتقنون العربية أو الفرنسية، بينما لم يكن في صغره يتقن غير اللهجة القبائلية من جهة ثانية، ويصف هذه المعاناة بقوله: "كانت هذه تجربتي المؤلمة الأولى، جزائري صغير معزول بين رفاقه ممن يتكلمون العربية أو الفرنسية، كان علي أن أتعلم لغتين في وقت واحد، وأنا أعيش مرارة تجربة أقلية مبعدة بل محتقرة من فئتين اجتماعيتين تفرضان لغتيهما في كل مكان من الفضاءات العامة دون أن تكونا مجبرتين على أية معاملة بالمثل(..)كنت أحس هذه الهامشية كل يوم، وتشتد صعوبتها لأنه كان علي أن أميز بين أمرين؛ الإبعاد الذي يسببه النظام الاستعماري والذي يعانيه الآخرون من الجزائريين، والقطيعة بين العرب والبربر على مستوى الحساسية والذاكرة العامة"[1].

أما عن معاناته مع الفقر فيقول عنها:"عندما أقول إن أصولي الاجتماعية متواضعة فأنا لا أفي تماما بالحقيقة، أذكر رعبي اليومي في مواجهة سخرية أصدقائي الجارحة وهم يتسلون بالإشارة إلى عنقي المحمر من لسع البق والبراغيث، فقد كنت أنام على حصير من الحلف

[1] محمد أركون :حوار مع (العالم العربي في البحث العلمي، العدد05، باريس:معهد العالم العربي 1995)ص ص07-08.

تعشش فيه هذه الحشرات الصغيرة، وللحد من تكاثر القمل كان علي أن أحلق رأسي كل أسبوع، وكم كانت الغيرة تملؤني عندما أرى رفاقي الفرنسيين وشعرهم الأشقر"[1].

من جانب آخر، هناك لحظة مهمة في حياة أركون-الطفل مارست تأثيرا كبيرا على نمط اهتماماته فيما بعد، ففي سن الرابعة عشرة تشاء الصدف أن يختاره أحد علماء الإثنولوجيا (L'Ethnologie) الفرنسيين ويدعى جان سيرفييه J.Servier (1918-2000م) من أجل مساعدته على فهم بعض المعطيات عن بيئته وقريته التي كانت موضوع أطروحة دكتوراه لهذا العالم، فكان يلقي أسئلة عديدة على أركون بخصوص قريته، وهي أسئلة بدت غريبة عليه في البداية، إلا أنه اكتشف فيما بعد أهمية النظرة الإثنولوجية، والتمييز الذي تقيمه بين الثقافة الشفهية من جهة والثقافة الفصحى المكتوبة من جهة أخرى[2]، وازداد اهتمامه بالثقافة الشفوية من خلال حضوره كممثل لعائلته في مجالس"ثاجماعث"، أو مجالس الأعيان التي تعقد في القرية، لأن أباه كان يعيش بعيدا عن منطقة القبائل، فكان يقوم مقامه باعتباره الابن البكر، وعن دور هذه المجالس في نقل التراث الشعبي-الشفوي والحفاظ على الذاكرة الجماعية، يقول:"كان على كل عائلة أن ترسل ممثلا ذكرا عنها قد يكون الأب أو الابن الأكبر، كانت أمي تقول لي: عليك أن تذهب كي يعرف أن هناك عضوا من عائلة أركون وكي تستمع إلى ما يقوله العقلاء. وهذا مهم جدا، فعن طريقه تتكون الذاكرة الجماعية للقرية ومن ثم للمنطقة عامة، ولأن البربرية لا تكتب وليست هناك مدارس لتعليمها، فالمعاش اليومي في العائلة وفي الحقل وفي القرية هو المدرسة(..) هذا النوع من المدرسة يسمح بتنشئة اجتماعية كاملة وبالتحام اجتماعي بفضل إواليات إنتاج الذاكرة العامة، لقد عشت هذا حتى عام 1954 مما يجعلني أهتم بهذا الجزء من المجتمعات الإسلامية الذي أهملته الثقافة العالمة والمكتوبة"[3]. وقد شكلت هذه المسألة فيما بعد محور نقده للخطابات الاستشراقية والإسلامية على السواء من حيث إهمالها

[1] محمد أركون:حوار مع (العالم العربي في البحث العلمي)، مصدر سابق، ص08.

[2] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص ص 376-377 .

[3] محمد أركون:حوار مع (العالم العربي في البحث العلمي)، ص11.

لتراث الشفوي والمعيش اليومي على أهمية دورهما في توجيه الأفراد وفي بناء تصوراتهم ومختلف ردود أفعالهم، وهي مسألة سنعود للتفصيل فيها ضمن الفصل الثاني من البحث.

لقد تولد لدى أركون-الطفل شعور بالألم نتيجة التهميش والبؤس الذي يعانيه المجتمع الجزائري بفعل الاستعمار، والتهميش المضاعف الذي يعانيه البربر بلغتهم وثقافتهم من قبل العرب والفرنسيين معا، وهي المشاعر التي كانت لم تفارقه أبدا مثلما يقول:"كان للهامشية الاجتماعية والثقافية وطؤها على حياتي كلها وبخاصة وأنني أجدها من جديد في كل مرة أزور عائلتي في الجزائر، فقد عمق الاستقلال القطيعة والتوتر والرفض بينما كانت الوعود خلال حرب التحرير تبشر باللحمة، بترابط جديد، بتجاوزات، بفرص ممنوحة لجميع الطاقات الثقافية والفكرية في جزائر تعود لمنابعها الأنثربولوجية والجغرافية والتاريخية"[1] ، وتزداد معاناة أركون حينما يجد نفسه تحت وطأة تهميش جديد، داخل قريته وبين أهله هذه المرة، وهذا حينما يتم تذكيره بأصوله غير القبائلية، وبكونه منتميا إلى"سفلة القوم" و"المحميين" من قبل عرش"آث يني"، ففي سنة 1952م وبعد حصوله على شهادة الليسانس، ألقى محاضرة مفتوحة لجمهور قريته —وهي أول محاضرة له- حول وضع المرأة القبائلية وضرورة تحريرها، ولأنه ينتمي إلى عائلة آث-واعراب "المحمية"، ووفقا للأعراف الموجودة فإنه لم يكن يملك الحق في التحدث إلى كافة القوم"العرش"، لذلك فقد جلبت له هذه المحاضرة سخطا كبيرا من قبل أمين القرية وهو والد مولود معمري، ويدعى"دا سالم"، وفي اليوم الموالي عبر له عن سخطه وهدده في الوقت نفسه قائلا:"يا ابن الوناس آث واعراب كيف سمحت لنفسك بالحديث أمام جماعة بني يني-العرش-علما بأن كبيرك"داداك سالم"لا يزال أمين القرية؟ ألا تعرف أنك من سفلة القوم وأنه إن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالقبائلية فينبغي على داداك سالم أن يقوم بذلك، وإن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالعربية فينبغي على داداك الوناس(ابن عم مولود معمري)أن يفعل، وأخيرا إن كان على أحد أن يتحدث بالفرنسية فوحده داداك المولود يمكنه فعل ذلك، لقد

[1] محمد أركون:حوار (العالم العربي في البحث العلمي)، مصدر سابق، ص08.

تعديت التراتبية الموضوعة ولحسن حظك أن والدك معروف باستقامته، وأنا أدعوك لأن تحذو حذوه من دون حيد". [1]

هذا "الدرس الأخلاقي" –إن صح التعبير– فتح أعين أركون على الكثير من الأفكار التي عمل على تطويرها فيما بعد من خلال أبحاثه لاسيما مفهوم الرأسمال الرمزي(Le Capital symbolique) وعلاقته بالسلطة، وكذا علاقة اللغة بالفكر ودور الإيديولوجيا في صناعة التاريخ وتأثيرها على ممارسة العقل لوظيفته، ثم علاقة كل ذلك ببناء الفاعلين الاجتماعيين لتصوراتهم حول تراثهم.

ومما تجدر الإشارة إليه أثناء هذه المرحلة من حياة أركون هو فضوله المعرفي، إذ يقول عن ذلك:" كنت أريد أن أعرف كل شيء، أن أستكشف كل شيء، كنت مسكونا بعطش هائل إلى الفهم والمعرفة"[2]، فقد تعلم اللغة العربية والفرنسية، كما درس اللغة اللاتينية مع الآباء البيض، ودفعه فضوله العلمي لمتابعة محاضرات حول القانون والفلسفة وحتى الجغرافيا، وبعبارته فقد "التهم كل ما كان موجودا في جامعة الجزائر". [3]

ونظرا لعدم اقتناعه بنوعية التكوين الذي تلقاه لاسيما في مجال الفكر العربي الإسلامي على يد أساتذته بجامعة الجزائر، فقد حاول الاستفادة من المدارس الإسلامية التقليدية ولكنها لم تزده إلا خيبة وتذمرا، حيث يقول:" أذكر أنني حاولت حينئذ أن أجرب حظي مع أساتذة مدرسة تقليدية شهيرة في الجزائر، كان الأساتذة مسلمين ويلقون دروسهم باللغة العربية (..) لكن الفرحة التي أدخلتها إلى قلوبنا الدروس الملقاة باللغة العربية الكلاسيكية الفصيحة تماما سرعان ما حلت محلها الخيبة الفكرية والإحباط العلمي، لماذا؟ لأننا سرعان ما اكتشفنا حجم

[1] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، مصدر سابق ص288 .

[2] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 376 .

[3] محمد أركون:حوار (العالم العربي في البحث العلمي)، مصدر سابق، ص12 .

الجمود الفكري السائد هناك، وثقل النزعة السكولائية التكرارية الاجترارية الموروثة عن عصور الانحطاط الطويلة، إنها من أكثر النزعات جفافا وضيقا وثرثرة ولا تاريخية"[1]

إذن، فبالرغم من النجاح الذي حققه أركون بحصوله على أعلى الشهادات العلمية، وكان آخرها شهادة الماجستير في شهر جويلية من سنة 1954 بعدما ناقش رسالة حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين(1889-1973)، إلا أنه أثناء حديثه عن هذه المرحلة من مساره الفكري فإنه يضع تكوينه العلمي بين مزدوجتين، للدلالة على عدم رضاه بنمط ونوعية التكوين الذي تلقاه، والذي يصفه بالسطحية والبعد عن الأسئلة الحقيقية الملحة التي كانت مطروحة على مختلف المستويات السياسية والدينية والتاريخية للجزائر والعالم العربي الإسلامي الذي كان يرزح تحت سلطة الاستعمار، يقول عن هذه الفكرة: "كنت أريد أن أفهم وضع الجزائر وتاريخها بشكل علمي دقيق، ولكن ما كان أحد يساعدني على ذلك".[2]

نظرا لهذا الشعور بالخيبة الذي استولى عليه في تلك الفترة، وعشية اندلاع الثورة الجزائرية (نوفمبر 1954) قرر محمد أركون السفر إلى باريس لإتمام دراسته، وكله أمل في أن يظفر هناك بإجابات تشفي غليله المعرفي، ويبدو أن هذا القرار مثلما جاء استجابة لإرادة المعرفة التي وجهته منذ صغره، فهو أيضا قرار يوحي بنوع من التأثر بالمسار الفكري لطه حسين الذي كان أركون يشتغل في تلك الفترة على أعماله، ومعلوم أن طه حسين أيضا لم يقنعه التعليم التقليدي في مصر فقرر مواصلة دراساته في باريس.[3]

ثانيا: مرحلة التكوين العلمي بفرنسا

بعد وصوله إلى فرنسا بجامعاتها العريقة وأساتذتها المعروفين، تبدأ مرحلة جديدة في حياة أركون، وهي مرحلة التكوين العلمي الحقيقي، واكتشاف الفكر الفرنسي في أرقى وأحدث

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 363 .

[2] المصدر نفسه، ص 361 .

[3] المصدر نفسه، ص364، في هامش هذه الصفحة يؤكد أركون تأثره الكبير بهذا المفكر خاصة في بداية مساره الفكري.

تجلياته في تلك الفترة، فقد درس واحتك بأكبر المفكرين وخاصة المستشرقين منهم، والبداية كانت في شهر نوفمبر سنة1954م، مع لويس ماسينيون الذي استقبله في بيته الباريسي ببساطة واهتمام، وقدم له الدعم المعنوي والتوجيه العلمي الضروريين لباحث شاب طموح في بداية مشواره، يقول أركون عن هذا اللقاء وما تمخض عنه:"..وقد طال الحديث بيننا وتجرأت أثناءه على إطلاق بعض الملاحظات حول الهوة السحيقة التي تفصل الإسلام الفصيح العالم والمتعالي الذي يستحوذ على اهتمامه وإعجابه، وبين الإسلام الفعلي المعاش في الجزائر، وبخاصة في منطقتي الأصلية القبائل الكبرى".[1] وبعد هذ النقاش اقترح عليه تحضير أطروحة دكتوراه حول الإسلام الإثنولوجي-السوسيولوجي المعيش في منطقة القبائل، وبالفعل فقد سجل أركون موضوع أطروحة دكتوراه سنة 1957م تحت إشراف المستشرق الكبير جاك بيرك J.Berque (1910-1954م)حول الممارسة الدينية في منطقة القبائل، لكنه اضطر فيما بعد إلى تغيير موضوع بحثه بناء على نصيحة أستاذه رجيس بلاشير R.Blachère(1900-1973م) من جهة، وتعذر القيام بدراسات ميدانية في منطقة القبائل بسبب الحصار الذي فرضته السلطات الاستعمارية على المنطقة في تلك الفترة من جهة أخرى، فقرر التحول لدراسة موضوع نظري في الفكر العربي الإسلامي، إذ سجل سنة 1958م موضوع بحث جديد حول مسكويه وجيله، والنزعة الإنسانية التي سادت إبان القرن الرابع الهجري، وهي الأطروحة التي أشرف عليها روبير برانشفيغ R.Brunschvig (1901-1990م) وتحصل بفضلها على شهادة دكتوراه دولة سنة 1968م.

وتعد الفترة التي قضاها أركون في إعداد أطروحته والممتدة من سنة 1956م إلى سنة 1968م، فترة التكوين العلمي الحقيقي بالنسبة له، خاصة وأنها تزامنت مع ظهور العديد من التيارات الفلسفية الجديدة وازدهار النقاش الفلسفي بين ممثليها، كما درس خلالها على يد كبار المستشرقين، وقرأ واحتك بنصوص أشهر المفكرين في الجهتين العربية الإسلامية والغربية.

وقد شغل أركون منذ سنة 1956م عدة مناصب في التعليم الثانوي والجامعي بفرنسا وخارجها، وأهم هذه المناصب:

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 368 .

-(1956-1959): أستاذ بكلية العلوم الإنسانية بـــ: ستراسبورغ (Strasbourg).

-(1959-1961): أستاذ بثانوية فولتير بـــ: باريس (Lycée Voltaire à Paris).

-(1961-1969): أستاذ مساعد بجامعة السوربون.

-(1969-1972): أستاذ مشارك بجامعة ليون 2.

-(1972-1992): أستاذ بجامعة السوربون الجديدة باريس 3، وجامعة باريس 8.

-في سنة 1980م عين رئيسا لقسم اللغة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون الجديدة (باريس 3).

كما دعي للتدريس لفترات قصيرة من قبل العديد من الجامعات خارج فرنسا، حيث درس سنة1969م بجامعة لوس أنجلس بالولايات المتحدة الأمريكية، وأعوام :1986-1987-1990م بجامعة برلين بألمانيا، كما درس بجامعة برنستون (Princeton) بولاية نيوجيرزي (New Jersey) بالولايات المتحدة بين سنتي1991و1993، وفي الفترة نفسها كان يلقي بعض المحاضرات بجامعتي روما بإيطاليا وأمستردام بهولندا.

إضافة لمهام التدريس، شغل أركون عدة مناصب في العديد من المجالس واللجان العلمية والسياسية الفرنسية والعالمية، حيث كان يدير مجلة أرابيكا (Arabica) منذ سنة 1980م وكان عضوا بالمجلس الأعلى للأسرة، واللجنة الوطنية لعلوم الحياة والصحة بفرنسا، وعضوا بالمجلس العلمي لمعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، مثلما كانت له الكثير من الأنشطة على مستوى المنظمات الجهوية والعالمية كجامعة الدول العربية ومنظمتي اليونيسكو والأمم المتحدة، وشارك في عشرات المؤتمرات والندوات الفكرية في القارات الخمسة، والتي لا سبيل لحصرها.

كما تم تكريمه بالعديد من الجامعات العربية والغربية، ومنح الكثير من الجوائز اعترافا بما أسداه من خدمات في سبيل تطوير الفكر وترقية الإنسان، أهم هذه الجوائز:

– ضابط لواء الشرف(Officier de la légion d'honneur)من جامعة إكستر(Université d'Exeter) ببريطانيا سنة 1996م، وهي الجامعة التي منحته فيما بعد دكتوراه فخرية.

– الجائزة السابعة عشرة لـــ:ليفي ديلا فيدا(Le 17e Giorgio Levi Della Vida Award)من معهد دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا وهذا سنة 2002م.

– جائزة ابن رشد للفكر الحر من جامعة برلين سنة 2003م.

وانطفأت شعلة أركون التي اتقدت طيلة أزيد من ثمانية عقود بوفاته يوم الثلاثاء 14سبتمبر 2010م بإحدى المستشفيات الباريسية بعد معاناة مع مرض السرطان، ونقل جثمانه ليدفن في الدار البيضاء بالمملكة المغربية، وهي القضية التي اهتمت بها الكثير من وسائل الإعلام، وطرحت حولها تساؤلات بشأن سر دفنه بالمغرب بدلا من الجزائر، حيث تم تداول فرضية أن ذلك كان استجابة لوصيته، غير أن حوارا أجري مؤخرا مع شقيقه أكد فيه هذا الأخير أن المرحوم أرسل له رسالة قبيل وفاته يعلمه فيها أنه سئم الحياة بالمهجر ويرغب في العودة إلى قريته بصورة نهائية، ومن ثم فدفنه بالمغرب يكون قد تم بناء على رغبة زوجته المغربية.[1]

ومهما يكن فقد رحل أركون عن هذه الحياة التي عاشها غريبا مناضلا متمردا باحثا عن اليقين الذي لم يدركه أبدا، مثلما صرح في مقدمة أطروحته للدكتوراه قائلا :"طيلة السنوات العديدة التي تطلبها إنجاز هذا العمل، عرفنا من جهتنا الشك أكثر من اليقين والشعور بعدم الرضا أكثر من الشعور بفرحة الاكتشاف"[2].

رحل أركون غير أنه ترك وراءه عشرات البحوث والدراسات والكتب باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية وهي اللغات التي كان يتقنها ويكتب بها، بالإضافة إلى أعماله المترجمة إلى العديد من اللغات كالألمانية والهولندية والإندونيسية.

---

[1] مجيد خطار: حوار مع شقيق محمد أركون(جريدة الجزائر نيوز يوم: 2010/10/02).

[2] Mohammed ARKOUN : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4-5 siècle de l'hégirie . Miskawayh philosophe et historien, Paris :J.Vrin ,1970 p10.

وقد أثارت وفاته ردود فعل في الكثير من الأوساط الثقافية والفكرية والإعلامية ومن الشهادات المهمة التي تلت وفاته نورد مقتطفات من شهادتين أولاهما لمستشرقة ألمانية معاصرة مهتمة بفكره ولها الكثير من الدراسات حوله وتدعى أورسولا غونتر(Ursula Gunther) حيث صرحت بعد وفاته قائلة:"..كان مثقفا متميزا وإنسانيا في العمق، ومحاضرا وأستاذا منخرطا، وكان يشعر بأنه قريب من كل ما من شأنه فتح طرق جديدة للفهم، فكان حقا مثقفا ثائرا، والعالم الإسلامي كما الغربي افتقد مع هذا التنويري ليس فقط إنسانا ذا مبادئ، لكن أيضا صوتا لا يعوض حدد لمه طرق التفاهم والتكامل بدل الصراع".[1]

الشهادة الثانية هي لمفكر من طراز أركون وسبق له وأن درس معه بباريس وهو حسن حنفي الذي ذكر بأن معرفته بأركون تعود إلى فترة الستينات من القرن المنصرم وكان لقاءهما الأول عند الأستاذ الذي أشرف على كليهما وهو روبير برانشفيغ، حيث وصف أركون بأنه كان"دمث الأخلاق لدرجة الانطواء على الذات، يفكر ويتأمل حيران يتساءل عن نقطة البداية"[2]، يضيف حسن حنفي مبينا موقع أركون وفكره بالنسبة للفكر الغربي والإسلامي على السواء قائلا: "ينتظر منه الغرب مفكرا غربيا انسلخ من تراثه، ولكنه يكتشف فيه محاورا نديا له، ينقد الذات كما ينقد الغير، فريد في بحثه، أصيل في منهجه، قاس في نتائجه، بين بحثه والبحوث الأخرى فرق نوعي، يتكلم كأنه يخاطب المستمعين كما يفعل كبار الدعاة بل والأنبياء، يريد إبلاغ رسالة، يؤثر في الكل، بل ويقنع الكل بقوة حججه ووضوحها، يتكلم ببطء حتى يطلب المستمعون المزيد(..)هو نموذج لمفكر عربي حمل همه في عقله واجتهد حتى ولو أغضب دعاة الاجتهاد."[3]

هذه الشهادة الصادرة من أحد أقطاب الفكر العربي الإسلامي المعاصر تعبر بحق عن المكانة المتميزة التي يحتلها المشروع الفكري الأركوني، والتي تجعله جديرا بالدراسة والبحث

---

[1] Ursula GUNTHER : Hommage à Mohammed ARKOUN(les Débats, N°462. Alger :Du 22 au 26 Septembre 2010) p19.

[2] حسن حنفي: مفكر الحي اللاتيني، شهادة رفيق (الجزائر نيوز، العدد 2040، 2010/09/21)ص15 .

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتحليل لأصوله وأبعاده ونتائجه وأوجه تميزه، فما هي المرجعية الأساسية للفكر الأركوني؟ بعبارة أخرى هل يتأسس المشروع الفكري الأركوني على مبادئ وأفكار إسلامية المصدر والمنبع؟ وما موقفه من الفكر الإسلامي؟ هذا ما سنحاول مقاربته من خلال التطرق لعلاقة الفكر الأركوني بالتراث الإسلامي الكلاسيكي في ثلاثة مباحث نناقش فيها علاقته بعلم الكلام والأدب والفلسفة الإسلامية، والبداية ستكون ببحث موقفه من علم الكلام وتحديدا موقفه من إحدى أبرز الفرق الكلامية التي عرفت في الفكر الإسلامي وهي فرقة المعتزلة، التي اشتهرت بإعطائها مكانة متميزة للعقل وما يترتب عن ذلك من قول بتأويل النصوص وبالحرية والتكليف..الخ، كما اشتهرت بنظريتها القائلة بخلق القرآن، وهي النظرية التي كثيرا ما يتحدث عنها أركون ويشيد بها، فما حقيقة موقفه من المعتزلة خاصة فيما يتعلق بنظرية خلق القرآن؟ ذلك ما سيحاول المبحث المقبل الإجابة عنه.

المبحث الأول: المعتزلة ومسألة خلق القرآن

يتميز فكر أركون بكونه فكرا نقديا ينصب على مقاربة الظاهرة الدينية عموما، والظاهرة الإسلامية على وجه الخصوص، وهذا التوجه يمثل إحدى نقاط الاختلاف الرئيسة بين مشروعه في نقد العقل الإسلامي ومشروع الجابري في نقد العقل العربي، بالرغم من الدراسات العديدة التي تحاول التقريب بين المشروعين، فميزة مشروع أركون أنه مؤطر تأطيرا لاهوتيا، بمعنى أنه متمركز حول الظاهرة الدينية والنص الديني بصورة أكثر دقة، يقول مؤكدا ذلك: " لقد أحسست دائما بتضامن تاريخي مع المجموعة الإسلامية، في التاريخ، في القيم، في التدريس، والتي طبعتني في أسرتي الصغيرة حيث كان الإسلام يتمتع دائما بحضور حي وفاعل، ولأنني أحس بهذا التضامن مع هذا المجموع التاريخي، فإن أبحاثي وأعمالي الجامعية ارتبطت وتلبست بها"[1]، ثم يؤكد أن طبيعة أبحاثه والمحاور الأساسية التي تدور حولها تتمثل أساسا في "إعادة التفكير في اللغة والثقافة العربية مع عدم فصلهما عن الإسلام، الذي غذاهما منذ انبثاق الظاهرة القرآنية بصفتها ظاهرة تخص اللغة والثقافة والفكر في آن معا"[2]، فهناك تداخل كبير وارتباط عضوي بين ما يسمى بالتراث العربي والظاهرة الإسلامية منذ خمسة عشر قرنا وهو ما يفرض على الباحث مراعاة مسألة التأثير المتبادل بين التراث الديني والمجتمع في السياق التاريخي العربي الإسلامي.

ومن ثم رأى أركون أنه لا بد من إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بصورة شاملة بدءا من منابعه وجذوره لمعرفة كيفية انبثاق العقائد الإسلامية لأول مرة، ثم كيفية اشتغالها، ومن ثم فلا مناص من العودة إلى مرحلة تشكل التراث واستقصاء المعطيات الفكرية والسياسية التي تشكل ضمنها، بعبارة مختصرة ومركزة، يهدف أركون إلى ما أسماه جورج طرابيشي "أرخنة التراث"، كل التراث الإسلامي، في مقابل سعي الخطاب الإسلامي أو الإسلاموي إلى "تتريث التاريخ"[3]، فهو يدعو إلى ضرورة بلورة علم اجتهاد جديد سماه بـــ: تيولوجيا-

(1) محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عن العرب (الفكر العربي المعاصر، العدد 22/21/20، ، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1982)، ص 80.

(2) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 2001)،ص 269.

(3) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة (بيروت: دار الساقي، ط1، 2000)، ص 144.

إناسية–منطقية للوحي، بمعنى ضرورة إعادة القراءة للمواضيع اللاهوتية التي تطرحها ظاهرة الوحي وفق معطيات المنطق والأنثربولوجيا المعاصرة(*).

واهتمام أركون بالظاهرة الدينية، جعل بعض المسائل الكلامية تتبوأ مكانة مهمة في مشروعه الفكري، ذلك ما يبدو جليا من خلال الورقة التي قدمها بطلب من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لإنجاز مخطط شامل للثقافة العربية، وقد نشرت هذه الورقة في مجلة "الفكر العربي المعاصر" بعنوان: "نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي"، وتضمنت تصوره الخاص ومقترحاته للنهوض بالثقافة العربية والفكر الإسلامي، حيث أورد في تقديمه لهذه الخطة ما يلي:"..وقد انتهى في تدبر المجتمعات الإسلامية المعاصرة وإعادة القراءة للنصوص المؤسسة للفكر الإسلامي، إلى وضع برنامج بعيد الآفاق عال الهمة، طويل النفس، صعب الإنجاز"(1)، ثم يحدد أولى المهام لإنجاز هذا البرنامج، والتي نلاحظ فيها المكانة المهمة التي يوليها لعلم الكلام، من خلال دعوته إلى ضرورة إعادة القراءة للنصوص التأسيسية الأولى للإسلام: القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، سيرة الإمام علي ابن أبي طالب(599–661م)، وكذا مجموعات الحديث (الصحاح) لدى السنة والشيعة والخوارج، ثم إعادة إثارة المشاكل المشتركة بين الماضي والحاضر وهي مشاكل الدين والوحي والنبوة ووجود الله ومعنى كلام الله وحكم الله وتفسير كلام الله(2).

وقارئ النص الأركوني يلاحظ بسهولة ذلك الاهتمام الكبير الذي يوليه لإحدى أهم الفرق الكلامية الإسلامية وهي فرقة المعتزلة، فكثيرا ما ذكّر وأشاد بمواقفها خاصة تبنيها لنظرية القرآن المخلوق، لذلك سنحاول تحليل موقف أركون من هذه الفرقة الكلامية، وتحديدا موقفه من قولها بخلق القرآن، فهل نفهم من إشاراته وإشاداته المتكررة بهذه الفرقة أنها تشكل مرجعية فكرية لموقفه ونظرته للقرآن الكريم أم أن هذه الإشادة تعبر عن مجرد تضامن صوري أو شكلي؟ .

(*) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 1991)، ص 133.

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي (الفكر العربي المعاصر: العدد 29، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1984)، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص ص 39–40.

هذا ما سنعمل على تتبعه من خلال تحليل مختلف السياقات التي وردت فيها إشارات للموقف الاعتزالي من القرآن الكريم في النص الأركوني، غير أنه من المفيد قبل ذلك أن نوضح ولو باقتضاب كيفية نشأة الحركة الاعتزالية وأهم مواقفها خاصة نظرتها للقرآن الكريم.

المعروف تاريخيا أن بروز الخلافات الفكرية والعقائدية والسياسية بين المسلمين يرجع إلى وفاة الرسول(ص)(ت632م) وبالتالي انقطاع الوحي الذي كان يمثل المرجع الأساسي الذي يحتكم إليه في مختلف النوازل، فكان من اللازم فتح باب الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص صريح، ومن ثم ظهرت اجتهادات متنوعة ومواقف متباينة بشأن عديد من القضايا، وبتراكم هذه الاجتهادات عبر الزمن تشكلت مختلف الفرق الكلامية الإسلامية، بمختلف تفريعاتها.

"فخروج مدرسة المعتزلة إلى حيز الوجود جاء تعبيرا وتلبية لضرورات فكرية ودينية سياسية وخلقية"[1]، ولعل أهم هذه الضرورات سد الفراغ الذي نشأ من جراء وجهات النظر المتضاربة والمتباينة بين مختلف الفرق الشيعة والخوارج والمرجئة وأهل السنة والجماعة، " ونحن نعلم أن علماء الدين اختلفوا فيما بينهم بشأن مسائل كثيرة مثل مرتكب الكبيرة والصفات الخبرية، ومسألة الفعل الإلهي والفعل الإنساني، فضلا عن المشكلة الكبرى مشكلة الحكم أو الخلافة"[2].

أما عن سبب إطلاق هذه التسمية على الفرقة، فهناك العديد من الروايات حول هذه المسألة لكن الرواية التي يرجحها العديد من الدارسين تقول أن" السبب في أنهم سموا بذلك، أي المعتزلة ما ذكر أن واصلا وعمر بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن[*]واستقلا بأنفسهما"[3].

(1) القاضي عبد الجبار بن محمد الأسدأبادي: الأصول الخمسة، حققه وقدم له: فيصل بدير عون (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1988)، التصدير، ص 5.

(2) المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

(*) يتفق أغلب المؤرخين على أن واصل بن عطاء(ت حوالي 750م) وعمر بن عبيد(ت762م)هما مؤسسا الحركة الفكرية الاعتزالية بعد خروجهما على حلقة الحسن البصري (ت772م).

(3) أحمد بن يحي بن المرتضي: كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديقلد- قلزر(بيروت: دار مكتبة الحياة-د ت-)، ص 03.

وقد جاءت المعتزلة حاملة معها طرحا جديدا، ومختلفا عن الأطروحات السابقة، وهو طرح يحمل معه أهم سمة من سمات الفكر الاعتزالي والمتمثلة في النزعة العقلانية أو ما عرف عندهم بـــ:"الواجبات العقلية"، لأن المعتزلة اعتمدت في فهمها للدين على الفلسفة من حيث كونها منهجا فكانت بذلك أول من تصدي لمسألة النسبة بين الدين والعقل بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم [1].

من خلال الاعتماد على المنهج العقلي الذي أفاده المعتزلة من دراستهم الفلسفة وقراءتهم القرآن الكريم والسنة النبوية بوعي، رأوا أن التفكير فريضة إسلامية، وأنه فرض عين لا فرض كفاية، على اعتبار أن كثيرا من آي القرآن الكريم تأمر الإنسان بالنظر والتأمل والاعتبار، كما أن العقل أساس التكليف، لأن الخطاب الديني موجه في المقام الأول للعقل السليم لا العقل المريض، و"الناس محجوبون بعقولهم ، فالعقل من وجهة نظر المعتزلة هو حجة الله على الإنسان سواء قبل الرسالة أو بعدها"[2].

بالإضافة إلى التروع لتوظيف العقل وإعطائه الأولوية في فهم النص الديني فقد أجمع علماء الحركة الاعتزالية على جملة مواقف يلخصها هذا النص الطويل نسبيا:" أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنيا واحدا لا يدرك بحاسة، عدلا حكيما لا يفعل القبيح ولا يريده، كلف تعريضا للثواب ومكن من الفعل وأزاح العلة ولابد من الجزاء(..) وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، والقرآن معجزة له، وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة، وعلى المترلة بين مترلين وهو الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا إلا من يقول بالإرجاء فإنه يخالف في تفسير الإيمان وفي المترلة فيقول الفاسق يسمى مؤمنا، وأجمعوا على أن فعل العبد غير مخلوق فيه وأجمعوا فيه على تولي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها فأكثرهم تولاه وتأول له كما مر

(1) أحمد بن يحيى بن المرتضي: المرجع السابق، التصدير، ص ط.

(2) القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي: المرجع السابق، ص 06.

وكما سيأتي، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص، وأجمعوا على وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبتمام هذه الجملة تم الكلام على ما أجمعوا عليه"[1].

ومواضيع هذا الإجماع هي ما يعرف بالأصول الخمسة للمعتزلة التي خصص القاضي عبد الجبار المعتزلي(969-1025م) مصنفا لشرحها وبيان تفصيلاتها[*]، وهذه الأصول هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد ساد الفكر الاعتزالي في الفترة ما بين 120 هـــ إلى 350هـــ ، واستطاع أن يتبوأ مكانة العقيدة الرسمية زمن الخليفة المأمون (813-833م) ثم الخليفة المعتصم(833-842م) ، وأخيرا الخليفة الواثق(842-847م)، ويكتسي الفكر الاعتزالي أهمية كبيرة من خلال تأثيره العميق سواء في الفكر الإسلامي أو في غيره،" فإن من المسائل التي ابتدأها المعتزلة ما بقي موضوعا لمناظرات أهل الكلام لمئات من السنين فعظم تأثير الفكر المعتزلي في تطور الفكر الإسلامي، وقد تأثر منه أيضا الفكر غير الإسلامي، وتأثيره في الكلام المسيحي المدرسي مشهور، وتأثرت منه الفلسفة الدينية، اليهودية حتى أنها كانت أحيانا متوجهة كلية إلى الاعتزال وخاصة كلام الجبائي وأبي هاشم"[2].

من جهة أخرى ورغم الاختلاف المبدئي بين المعتزلة والأشاعرة إلا أن من "يتتبع تطور الفكر الأشعري يجد أن الأشاعرة المتأخرين (ابتداء من الجويني وصعودا إلى فخر الدين الرازي على سبيل المثال) بدأوا في مراجعة مواقفهم من المعتزلة (..) وإن ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على أمرين مهمين، يدل على خصوبة فكر المعتزلة وثرائه، وانه فكر طيع جاء لكي ينمو ويزدهر ويواكب حركة التاريخ.."[3]

---

(1) أحمد بن يحي بن المرتضي: المرجع السابق، ص 08.

(*) القاضي عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة (الجزائر: موفم للنشر، ط1، 1990).

(2) أحمد بن يحي بن المرتضي: المرجع السابق، التصدير، ص ط.

(3) القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي: مرجع سابق، ص 14.

وبالرغم من أهمية الفكر الاعتزالي إلا أنه اصطدم بالفكر السلفي والظاهري الذي يتوقف عند ظاهر النصوص، وفكر بعض الفرق الشيعية والمرجئة، لأن مساحة العقل والحرية التي ضمنها الفكر الاعتزالي لم تكن تسمح بها الفرق الأخرى، وهكذا انهالت على المعتزلة الأسهم من كل حدب وصوب ونجح خصومها في تأليب المجتمع والسلطة السياسية عليها، بتشويه آرائها والتشكيك في معتقدات أتباعها لدرجة أن قيل عن المعتزلة أنهم" مجوس هذه الأمة" وأنهم "المنشقون" و"النفاة"و" المعطلة" وأنهم "قدرية" إلى آخر هذه الألقاب التي تعبر عن ضيق الأفق أمام حرية التفكير والاختلاف.

ونظرا للمعارضة الشديدة التي لقيها موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن خاصة من قبل أحمد بن حنبل(780-855م) فقد تعاظم الرفض الاجتماعي والسياسي لهذه الفرقة وانقلبت الأمور كلية في زمن الخليفة القادر(ت 1031م) والذي "أمر بقراءة العقيدة القادرية في مساجد بغداد، هذه العقيدة التي تمنع ذكر أي شيء يخص عقيدة القرآن مخلوق وتبيح دم من يتحدث عنها"[1].

وهكذا تم القضاء على الموقف المعتزلي والموقف العقلاني المرافق له، وهي الفكرة التي كثيرا ما رددها أركون كلما استعرض تاريخ الفكر الإسلامي وما عرفه من صراع العلوم الشرعية والعلوم الدخيلة، مؤكدا أن " المسلمين بتروا أنفسهم وبتروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعا باتا نظرية المعتزلة"[2]، والمقصود بنظرية المعتزلة هنا هو قولهم بخلق القرآن وكونه محدثا وهي النظرية التي يلخصها القاضي عبد الجبار المعتزلي في قوله"..فإن قيل: أفتقولون قد أنعم الله علينا بأن كلفنا و أمرنا ونهانا وأن الكلام فعله؟ قيل له: نعم، لأن الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهاهم وكلفهم، كما خلقهم ثم أحسن إليهم، فكما أن الإحسان محدث فكذلك كلامه محدث"[3] .

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993)، ص 128.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت، دار الساقي، ط1،1998)، ص 279.

(3) القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي: المرجع السابق، ص 86.

والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:"مَا يَأتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ اِلاَّ اَسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ"[1] وقوله:" أَلَر كِتَبٌ احْكِمَتَ -ايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ"[2] وقوله أيضا" وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ اَلذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشْرى لِلْمُحْسِنِينَ"[3]، إلى غير ذلك من الآيات التي يؤولها المعتزلة تأويلا يجعلها تدعم موقفهم في القرآن الكريم القائل بخلقه وحدوثه، فكما أن "القرآن سوره كثيرة وهو عربي، وينصف، ويتلى، ويستمع، ولا خلاف بين الأمة أن كل ما سوى الله فهو محدث"[4]، هكذا يخلص المعتزلي إلى أنه "يجب أن يكون القرآن كلام الله محدثا ومحدثه الله عز وجل، فإن أحدا غيره لا يقدر على مثله كما قال عز وجل"[5].

وأدلة المعتزلة على ما ذهبت إليه كثيرة ومتنوعة، منها أن القرآن معجزة محمد (ص) بإجماع الأمة، والمعجزة يمتنع أن تكون قديمة، وإذا ثبت أن المعجز محدث، ثبت أن القرآن محدث، كما "أن الاشتراك في صفة من صفات النفس، يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى وبمعنى آخر فإن كلام الله تعالى لو كان قديما لوجب كونه مثلا لله تعالى لأن القديم قديم بنفسه، وما شاركه في هذه الصفة، فيجب أن يكون مثلا له في سائر ما يختص به من الصفات وهذا يوجب كونه إلها"[6].

من ناحية أخرى فإن استناد المعتزلة على أن المتكلم هو من فعل الكلام، أدى بهم تلقائيا إلى إيجاب كونه تعالى متكلما بكلام محدث يحدثه منفصلا عنه، وذلك لأن تعلق كلامه به من

---

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 02.

(2) القرآن الكريم، سورة هود، الآية 01.

(3) القرآن الكريم، سورة الأحقاف، الآية 11.

(4) القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدأبادي: المرجع السابق، ص 87.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(6) الشفيع الماحي أحمد: مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة (المجلة العربية للعلوم الإنسانية: العدد 61، السنة 16، جامعة الكويت، 1998)، ص 101.

حيث الفعلية لا غير، وبما أن كلام الله غير الله ومخلوق له، فالقرآن أيضا مخلوق ومحدث في محل[1] ، والمقصود بالمحل هنا هو اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم.

لقد أشرنا من قبل إلى أن أركون كثيرا ما يتوقف عند الحركة الاعتزالية وتحديدا موقفها من القرآن الكريم، ففي كل مرة يتحدث عن التاريخ الإسلامي أو عن الإسلام في التاريخ إلا ويشيد بالمنحى الفكري الذي اتجهه الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الخمسة الأولى والذي يدعوه بالفكر الإسلامي الكلاسيكي، وهو يمثل فترة الإبداع والازدهار الفكري في أرض الإسلام، هذا المنحى الذي اتسم بالانفتاح على مختلف الآراء والأفكار والعلوم، فاسحا المجال لإثارة مختلف الإشكاليات الفكرية ومناقشتها في جو مفعم بالحرية، بما في ذلك الإشكاليات المتعلقة بالوحي أو النص القرآني، أو المقدس، والسبب الرئيسي في انتشار هذا النمط من التفكير التعددي يتمثل تحديدا في تنوع مصادر الفكر الإسلامي من خلال الانفتاح على الثقافات الأخرى لاسيما الفلسفة اليونانية التي أتاحت للمفكرين المسلمين -بما في ذلك علماء الكلام- أدوات تفكير واستدلال جديدة، وآفاق وزوايا نظر لم يكن لهم سابق عهد بها.

وتعد الحركة الاعتزالية في نظر أركون قمة العقلانية، لكن وفق شروط العقلانية في تلك الفترة الزمنية التي ظهرت وانتشرت فيها، ذلك ما يؤكده قوله:"نحن نعتقد أن التفكير (بالمعنى الجذري والحقيقي للكلمة) بتراث الإسلام اليوم يعني استعادة ذات الهم الثقافي وذات الشرارة الفلسفية لكبار مفكري الماضي العربي الإسلامي المجيد، لقد حاول هؤلاء المفكرون أن يجعلوا ظاهرة الوحي مفهومة عقلانيا، وليست مفروضة اعتقاديا وتسليما، وفي الإسلام نجد أن أكثر المواقع تقدما فيما يخص هذه الناحية يتمثل بموقف المعتزلة الذين فكروا فعلا بالمكانة الأنطولوجية المعرفية لكلام الله"[2]، ويضيف في نفس السياق قائلا:" لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكرين—المعتزلة- إلى حد طرح مشكلة ما دعوه "بالقرآن المخلوق" إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا اتجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حداثة في عز القرن الثاني

(1) الشفيع الماحي أحمد: مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ، مرجع سابق، ص110.

(2) محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي-منشورات اليونيسكو، ط1، 1990)، ص 174.

الهجري/أو الثامن الميلادي، وكان هذا الموقف التيولوجي المبتكر الذي اتخذه المعتزلة يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر"[1].

أهم ملاحظة يمكن استنتاجها من هذين النصين، وكذا مجمل النصوص التي يتحدث فيها أركون عن المعتزلة، هي أنه بالرغم من هذا الإعجاب الذي يظهره بفكرهم ومواقفهم إلا أنه يمارس نوعا من الانتقاء، ذلك أنه في مقابل غزارة الفكر المعتزلي وتميزه المنهجي وتنوعه الموضوعاتي نجد اهتمام أركون يقتصر على مسألة "خلق القرآن" عند المعتزلة دون غيرها من المسائل، فحتى وأن كانت هذه العملية الانتقائية مبررة على اعتبار أن مشروعه الفكري يستهدف بالدرجة الأولى النص القرآني، إلا أنه لا يمكن اختصار فكر المعتزلة في الموقف من القرآن دون سواه من المواقف والإشكاليات التي أثاروها سواء في الإلهيات أو السياسة والأخلاق أو غيرها من المباحث التي كان للمعتزلة فيها مواقف متميزة.

وقد توقف نصر حامد أبو زيد في دراسة له حول أعمال أركون عند هذه الملاحظة معتبرا أن أركون يمارس قراءة إسقاطية لأطروحات المعتزلة، إذ ينطلق من الإشكاليات الراهنة، وهو ما يستلزم الوقوع في شراك القراءة الانتقائية النفعية التي كثيرا ما انتقدها لدى الخطاب الديني، لأنه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية التيولوجية ويضفي عليها دلالة من عنده[2].

ومن السهل إثبات هذا الإسقاط الذي يمارسه أركون على فكر المعتزلة، حيث نجده يصرح محددا مواطن الاتفاق بينه وبين المعتزلة في مسألة الموقف من القرآن قائلا:" أما التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما تدرس الظاهرة الفيزيقية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو

(1) محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ص 60-61.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص 112، انظر التفصيل حول هذه الفكرة هامش الصفحة نفسها.

الأدبية ومن المعلوم أن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة قد قصدوا هذا التمييز لكيلا تفرض المقدمات الاعتقادية على البحث العلمي"[1].

وأركون إذ يقيم هذا التمييز بين القرآن /الوحي، والقرآن/النص-الظاهرة، فهو يتكئ على المفهوم المعاصر للنص وللظاهرة الذي تقول به العلوم الإنسانية والاجتماعية في طبعتها الراهنة، وهو ما كان غائبا تماما عن أذهان مفكري المعتزلة، وإن حضر فبمدلول غير المدلول المعاصر.

حول نفس الفكرة يصف أركون أهمية عمل المعتزلة بقوله:"عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم"[2].

وإذا كان نصر أبو زيد قد خلص إلى تصنيف موقف أركون من المعتزلة ضمن خانة القراءة الانتقائية الإسقاطية، وبالعودة إلى نصوص أخري لأركون أخرى حول المعتزلة فإننا نلاحظ أن هناك ازدواجية تطبع موقفه، فأركون أستاذ ومؤرخ للفكر الإسلامي بالدرجة الأولى- كما يحب أن يسمي نفسه- ثم صاحب مشروع فكري نقدي بالدرجة الثانية، لذلك نجد أركون-المؤرخ يتحدث عما حصل فعلا في التاريخ، ومن ثم فهو يوضح ويشيد بموقف ومكانة المعتزلة، كما يتحسر على مآلهم ويتعاطف ويتضامن معهم من حيث أن إقصاء موقفهم/موقعهم تم بقرار سياسي- ديني، فيه نوع من التعسف والاعتباط[3] ، وكان نتيجة ذلك هزيمة العقل والعقلانية في العالم الإسلامي والدخول في حلكة الظلام الحضاري الذي نعيشه إلى اليوم، يقول هاشم -صالح مترجم أركون وشارحه الأكبر-"هناك من يذهب إلى

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ت: عادل العوا (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1982)، ص 19.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1987)، ص 82.

(3) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2001)، ص 74.

أن من أسباب انهيارنا الحضاري انتصار أهل التقليد والتفسير الحرفي على المعتزلة- أي المذهب العقلاني والتأويلي في الإسلام- و لم تقم لهم قائمة حتى الآن"[1].

في حين نجد موقف أركون-المفكر صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي" من المعتزلة مغايرا تماما لموقفه كمؤرخ، حيث نقرأ له ما يلي:" ينبغي أن نعود ليس إلى الموقف المعتزلي القائل بخلق القرآن، وإنما إلى المناقشة التي كانت افتتحت بين القرنين الثامن والحادي عشر"[2]، وهذا يعني أن المهم لدى أركون ليس موقف المعتزلة أو غيرهم، إنما المهم هو الإشكاليات التي أثيرت والشروط أو الظروف التي كانت تدور ضمنها المناقشات الخاصة بهذه الإشكاليات، بعبارة أخرى المهم هو الجانب الصوري للمناقشات والأطر المحيطة بها لا مادتها ومضامينها المعرفية، على اعتبار أن التفكير في الإسلام اليوم يقتضي التموقع ضمن نمط المعقولية السائدة الآن أي العقلانية الحداثية، إن لم تكن المابعدحداثية، وهو الموقف الذي عبر عنه بوضوح حين قال:"ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع".[3]

وشتان بين معطيات هذه العلوم بمنهاجها ومقولاتها ومعطيات التراث الإسلامي الكلاسيكي بما في ذلك التراث الاعتزالي، وبالتالي فالإشادة بالمعتزلة أو الدعوة إلى استعادة حركتهم لا تعني في عمقها عند أركون سوى إعادة إثارة النقاش حول الإشكاليات المتصلة خصوصا بالنص القرآني، والتي كانت محل نقاشات حادة بين مختلف الفرق الكلامية، لكن المواقف المرافقة لها أو المنبثقة عنها فنحن في حل من أمرها —من وجهة نظره- لأن هناك تفاوتا وبونا شاسعا بين العقلانية القروسطية التي فكر من خلالها المعتزلة وغيرهم من المفكرين والمتكلمين المسلمين والعقلانية الحديثة التي يتحدث من خلالها أركون ويحاول إعادة طرح الموضوعات السابقة وفقا لمقتضياتها المنهجية والمنظورات الجديدة التي تقترحها، والدليل على ذلك هو كون حديث أركون عن المعتزلة ورغم تكرره مرات عديدة، إلا أنه لا يتعدى

(1) هاشم صالح: الانسداد التاريخي (بيروت: دار الساقي- رابطة العقلانية العرب، ط1، 2007)، ص 150.

(2) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 74.

(3) محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 174.

مستوى الإشارات السريعة، ولا نعثر في أعماله المتعددة- وحتى المخصصة منها للدراسات القرآنية- على أية إحالة مرجعية إلى أثر من آثار مفكري هذه الفرقة، أو تحليل لموقف من مواقفهم وآرائهم المتعددة، مما يعني أنه لم يتأثر و لم يستفد معرفيا من الفكر الاعتزالي، بل إننا لا نعثر لديه حتى على استعادة لبعض المفاهيم أو التصورات التي تبناها المعتزلة، ومن ثم يمكن القول أن الإشارة والإشادة بأطروحات المعتزلة لا يجعل منها مرجعية فكرية أو مصدرا من مصادر الفكر الأركوني، عدا لفت الانتباه إلى الفرق الشاسع بين القيم التي اتسم به أقطاب هذه الفرقة الكلامية في تلك الحقبة الزمنية من نزوع للعقلانية والحرية وإرادة للمعرفة، واستعداد لمناقشة كل المواضيع دون أي استثناء، مقارنة مع ما تبع تلك الفترة من أفول لنجم العقلانية والحرية وغلق باب النقاش حول بعض المسائل، وتكريس للفكر المدرسي التكراري مع اقتصار دور المفكرين المسلمين على الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين.

وإذا كان هذا هو ملخص موقفه من الفكر الاعتزالي ومن علم الكلام الإسلامي عموما، فالسؤال المطروح الآن يتعلق بموقفه من الأدب بمعناه الموسوعي الشامل كما كان ممارسا في الفكر الإسلامي إبان عهود ازدهاره، وهي الفترة التي درسها أركون جيدا أثناء إعداده لأطروحته حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي، فكيف ينظر لهذا النمط الفكري؟ وما موقفه من هذه النزعة الإنسانية خاصة لدى أهم ممثل لها في نظره وهو أبوحيان التوحيدي؟ وهل يمكن اعتبار هذا الأخير مرجعا فكريا لأركون؟ هذه الأسئلة وغيرها هي موضوع المبحث الموالي.

المبحث الثاني: أبو حيان التوحيدي ومفهوم الأنسنة

يحتل مفهوم الأنسنة أو النزعة الإنسية (l'Humanisme) موقعا مركزيا في منظومة أركون الفكرية، وقد بدأ اهتمامه بهذا المفهوم مبكرا، حيث أنجز أطروحته للدكتوراه حول نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي(*)، محاولا إثبات أن النزعة الإنسية ليست حكرا على أوروبا أو الغرب، وأن المناخ الفكري الذي ساد في الحضارة الإسلامية إبان القرون الهجرية الخمسة الأولى، تميز بالانفتاح على فكر الآخر دون قيد أو شرط، وتميز أيضا بالدفاع عن قيم الإنسان، مما سمح بانبثاق نزعة إنسية لدى نخبة من المفكرين والأدباء، يمكن تلمس خصائص هذه النزعة ومقوماتها من خلال المناظرات التي كانت تجري في مجالس العلم التي أنشأها- أو بالأحرى تنافس في إنشائها-الوزراء والأمراء لاسيما أثناء الخلافة العباسية، والتي نجد ما دار فيها من مناقشات مبثوثا في كتب الأدب بمعناه الأكثر اتساعا وموسوعية، ولنا في أعمال التوحيدي، ومسكويه(932-1030م) وغيرهما خير دليل على ذلك الجو المفعم بالانفتاح والتحرر وكذا الثراء الفكري السائد خلال تلك المناظرات في ذلك العصر.

تواصل اهتمام أركون بمفهوم الأنسنة في مجمل أعماله اللاحقة، حيث خصص فصلا من كتابه محاولات في الفكر الإسلامي(Essais sur la pensée Islamique) (**)للحديث عن نزعة الأنسنة من خلال أعمال التوحيدي، كما تضمنت أعماله الأخيرة كتابين حول نفس الموضوع (***).ورغم أن أركون اشتغل في أطروحته على أعمال مسكويه، إلا أنه رأى في شخص أبي حيان التوحيدي المعاصر والمحاور لمسكويه في بعض أعماله، أحسن ممثل للنزعة

(*) عنوان الأطروحة التي أنجزها أركون هو:

Contribution à l'étude de l'Humanisme Arabe ou 4°5° siècle de l'Hégirie, Miskawayh philosophe et historien, op cit

وقد ترجمت إلى اللغة العربية بعنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 1997).

(**) L'humanisme arabe d'après le kitab al-Hawamil wal-Sawamil, in :Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée islamique, op cit, pp87-148.

(***) الكتابين سبق ذكرهما في البحث وهما على التوالي:معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، والأنسنة والإسلام.

الإنسية التي ازدهرت في ذلك العصر، معتبرا إياه "إحدى الشخصيات النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان"[1].

مواصلة للحفر في مشروع أركون الفكري قصد استقصائه عن مرجعياته، يبدو لنا أن الإشكال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ما مدى حضور أفكار التوحيدي في النصوص أركونية، خاصة ما تعلق منها بقضية الأنسنة؟ بعبارة أخرى : هل يشكل التوحيدي بفكره وأدبه مرجعا من مراجع أركون؟، نطرح هذا السؤال خاصة وأن أركون كثيرا ما تحدث عن التوحيدي بلغة عاطفية تنبئ عن تأثر وتضامن كبيرين، واصفا إياه بالأخ التوأم والأب والمعلم...، مثلما أورد في إجابته عن سؤال محاوره الذي يتعلق بأثر التوحيدي في حياته، حيث أجاب:"وقد أدى في حياتي الشخصية دورا لم يؤده غيره، يمكنني أن أقول إنه أخي، إنه أبي، إنه شقيقي(..) وهكذا نجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثر علي، أو بالأحرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك: التوحيدي، يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض"[2]، فما حقيقة هذا الإعجاب والتعاطف؟ وما هي مكامن التأثير الذي مارسه التوحيدي عليه، إن كانت هناك فعلا تأثيرات؟ ثم ما قيمة هذا التأثير؟ وما مدى حضوره في مشروع أركون الفكري؟.

يحتل أبو حيان التوحيدي مكانة رفيعة في تاريخ الأدب العربي، فقد كان متطلعا منذ شبابه نحو معرفة موسوعية، ساعيا لبلوغ أقصى ما يمكن بلوغه من مدارج العقل الإنساني، "وأعانه على ذلك كونه وراقا اشتغل بنسخ الكتب مما مكنه من الاطلاع على مختلف الفنون والصناعات والعلوم، بالإضافة إلى عامل المناخ الفكري الذي ساد في زمانه، والمتسم بالانفتاح على مختلف الثقافات والحضارات، واهتمام رجال السياسة من وزراء وأمراء بشتى أصناف العلوم والصناعات وتنافسهم على اقتناص المفكرين والأدباء الأفذاذ وضمهم إلى مجالس الفكر والعلم التي أقاموها في قصورهم" [3].

(1) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 19.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 251-252.

(3) Ibrahim Keilani :ABUHAYYAN AT-TAWHIDI, Beyrut ,Imprimerie catholique, 1950,p10

فكان التوحيدي أحد قادة الفكر في ذلك العصر، وأحد ألمع المشاركين في تلك المجالس بفضل موسوعيته العلمية وحسه المرهف وجرأته وأسئلته الإشكالية التي كان يطرحها على محاوريه (خاصة مسكويه) والتي تنبئ عن عبقرية فذة تشهد له بها أعماله التي جمعت دقة العبارة وجمال الأسلوب، فجمع بحق بين الأدب والفلسفة واستحق عن جدارة لقب أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، حيث يصفه ياقوت الحموي(ت1229م) بقوله:" كان متقنا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة وكان صوفي السمت والهيئة، وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق المتكلمين ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير التحصيل للعلوم في كل فن، حفظة، واسع الدراية والرواية"[1].

وإذا كانت هذه شهادة القدماء، فإن المحدثين يذهبون في وصف التوحيدي مذاهب أكثر تعظيما وإجلالا، على غرار الناقد أنور لوقا الذي اعتبر فكر التوحيدي يمثل حداثة (Modernité)في زمنه، وهذا من منطلق أن هناك حداثات عدة لا حداثة واحدة، فإذا كانت الحداثة هي نقيض الركود، فهي ممكنة كلما اجتمعت عقاقيرها وتخامرت في بيئة معينة، يقول هذا الباحث "ولنا في أعمال أبي حيان التوحيدي وسيرته وثيقة حية تنفي نسبة الحداثة إلى مجرد سياق القرون بترتيبها الآلي العهيد، عصر قديم فعصر وسيط فعصر حديث"[2].

ثم يواصل سرد مكامن الحداثة في فكر التوحيدي، فيجعل منه سابقا لفردينان دي سوسير F.De Saussure(1857-1913م) في تأسيس الألسنية، لأن المبادئ التي راودت وعي أبي حيان هي التي شيد الألسنيون في المعاهد الغربية عليها مناهج التداولية وجدلية اللغة والسيميائية الجديدة وعلم السرد[3].

غير أنه وعلى أهمية هذه القراءة إلا أنها تبدو تبجيلية أكثر من اللازم، ومن ثم تقع في فخ الإسقاطية، لتصبح غير ذات جدوى من الناحية العلمية، ولن تزيد من قيمة التوحيدي قيد

(1) نقلا عن: أنور لوقا: أبو حيان التوحيدي وشهرزاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ط1، 1999)، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 09.

(3) المرجع نفسه، ص 15.

أنملة، بل بالعكس قد تكون مظللة وضررها بمعرفتنا به أكثر من نفعها، لأن علوم اللغة هذه التي يشير إليها الباحث مرتبطة بفترة زمنية محددة وبمجتمع معين، حيث لم يمر على انبثاقها أزيد من قرن، وقد ظهرت في المجتمعات الغربية، وهي متصلة أشد الاتصال باللغات الأوروبية وكذا أنماط الحياة والتفكير السائدة لدى تلك المجتمعات، كما أن الحديث عن سبق معرفي ما قد يكون ممكنا حين يتعلق الأمر بسنوات أو عقود، أما وأن الأمر يتعلق بأزيد من تسعة قرون فإنه من الصعب إثبات وتثبيت فكرة سبق التوحيدي-رغم أهمية أعماله الإبداعية-للألسنيين المعاصرين، فالألسنية المعاصرة قامت على أساس فتوح- ثورات معرفية ومنهجية- ما كان متاحا للعقل في القرون الوسطى التفكير بها أو من خلالها.

ولعل السبب الذي جعل هذا الباحث يقع في إسقاطات ومغالطات تاريخية يرجع إلى المقدمات التي انطلق منها والتي أقام فيها مقابلة بين الحداثة والركود، فالحداثة وإن كانت نقيضا للركود في أوجه عدة، إلا أن النقيض الحقيقي للركود هو الحركة، وطبعا ليست كل حركة تعبر في نهاية المطاف عن حداثة أو فكر حداثي.

قد يكون أنسب تقييم لمكانة التوحيدي وعلاقة فكره بالحداثة، ما أقره أركون من أن مواقف التوحيدي كانت تمثل إرهاصا للحداثة[1]، وكان يكن لهذا الإرهاص أن تنبثق وتتمخض عنه حداثة، لو استمر ذلك الانفتاح والتحرر الفكري في المجتمعات الإسلامية.

لقد آمن التوحيدي بتكامل الأمم والثقافات، حيث يقول:" نزلت الحكمة على رؤوس الروم وألسن العرب وقلوب الفرس وأيدي الصين"[2]، فكان فكره بوتقة تداخلت فيها الأفكار وتواصلت ضمن نزعته التواقة لمعرفة الإنسان، وأنسنة المعرفة، فتساءل عن أسرار الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع متشوقا إلى بلوغ الأفق طامحا إلى تحقيق مفهوم الإنسان الكامل في واقع عيشه[3]، وهي إحدى مكامن القوة في شخصية التوحيدي وفكره على السواء والمتجلاة في عدم الفصل بين العلم والعمل، مما شكل له معاناة حقيقية لأنه لم يلق

(1) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 19.

(2) نقلا عن: أنور لوقا: مرجع سابق، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 32.

الترحاب والمكانة التي تليق بمقامه"وأصبح يشعر بأنه غريب في بلده الأصلي وعقر داره، لأنه رفض أن يتخلى عن كل حقوق الروح في المعرفة والفهم"[1]، فأراد أن ينتقم من الناس الذين كفروا صنيعه، وجحدوا علمه وأدبه فأحرق كتبه في آخر أيامه[2].

ويذكر إبراهيم كيلاني في دراسته حول التوحيدي أن بعض الغيورين والمنافسين اتهموا هذا الأخير بالزندقة، ولم يكتفوا بتشبيهه بأكبر الملحدين في الإسلام–والحكم يبقى غير مؤكد–ابن الراوندي (827-911م) وأبو العلاء المعري(973-1057م)، إنما اعتبروه أخطرهم بحجة أن بدعته لم يفصح عنها بينما أعلنها غيره، والأرجح أن هذه التهمة ألصقت به لأنه قد ألف كتابا –وقد ضاع هذا الكتاب– بعنوان:"الحج الروحي إذا تعذر الحج الشرعي"، وفي هذا الكتاب يتجلى اتجاهه الصوفي وملامح تأثره بالحلاج(858-922م)، بالإضافة إلى تأثره بالمعتزلة المتأخرين –لاسيما الجاحظ– الذين لم يرق مذهبهم أهل السنة والجماعة، فحوربوا ورموا بالكفر والزندقة، وضرب على سيرهم جدار من الصمت، فقد احتار ياقوت الحموي في كون كتاب التراجم والطبقات الذين سبقوه كانوا يتجاوزون التوحيدي في صمت[3].

والحقيقة أنه يبقى من الصعب جدا إصدار حكم قيمي نهائي بشأن التوحيدي بالنظر إلى تقلباته وحالاته المختلفة والمتناقضة، ذلك ما يؤكده أركون إذ يقول:" كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو تارة متمردا، وتارة أخرى مستسلما للمقدور، وتارة مستقيما نزيها وتارة مغتابا نماما، تارة مثاليا حالما، وتارة ماديا حاسدا للآخرين على نجاحاتهم في الحياة؟كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة عقلانيا صارما وتارة مؤمنا ورعا، تارة فخورا طموحا، وتارة غريبا بين البشر، تارة بحاثة مولعا بالعلوم وواثقا بالقيمة الخلاصية للمعرفة وتارة يصل به الأمر إلى حد إحراق كتبه في النار؟" [4].

(1) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 119.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة –د ت–)، المقدمة، ص ج.

(3) Ibrahim Keilani :op cit.p19.

(4) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 103-104.

من خلال الإطلاع على أعمال أركون تبين لنا أن تحديد موقفه من أبي حيان التوحيدي وبالتالي معرفة ما إذا كان فكر هذا الأخير يشكل مصدرا من مصادر مشروعه الفكري يتم بالعودة إلى الدراسة التي خصصها لدراسة كتاب الهوامل والشوامل الذي هو عبارة عن أسئلة كان يطرحها التوحيدي (الهوامل) وإجابات مسكويه عن هذه الأسئلة (الشوامل)، والعودة أيضا إلى كتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد الذي هو بدوره عبارة عن أسئلة يطرحها هاشم صالح وإجابات يقدمها أركون حول هذه الأسئلة، وفي هذا السياق سنهتم بالأسئلة التي تتعلق بمرجعية أركون الفكرية خصوصا تلك التي تحيل إلى علاقته بالتوحيدي.

أول ملاحظة بارزة يمكن تسجيلها في هذا السياق تتعلق بعملية الانتقاء، فمثلما لم يهتم أركون في تعامله مع فكر المعتزلة إلا بقضية خلق القرآن، نجده يقتصر في حديثه عن التوحيدي على قضية الأنسنة أو النزعة الأنسنية، وقد كرس دراسته لكتاب الهوامل والشوامل لتتبع آثار هذه النزعة، كما يبدو واضحا ميله إلى التوحيدي مقارنة بمسكويه، فقد رأى في نصوص التوحيدي أكثر تمثيلا للموقف الأنسني وأكثر تضامنا مع الإنسان في مختلف مستوياته، في حين يبدو مسكويه – في نظر أركون- ناطقا باسم الخطاب النخبوي الصارم، الدقيق والمتعالي على الواقع، ذلك ما نستنتجه من خاتمة الدراسة التي خلص فيها أركون إلى أن مقصد التوحيدي كان يتمثل في التعبير عن احتجاج الوعي المكبوت أو المخنوق ظلما، إنه احتجاج ضد بطلان أو فراغ معرفة ما، أو حتى من بطلان الحكمة غير المصحوبة بآثار إيجابية من الناحية العملية، فما فائدة الفكر إذا لم يؤد إلى إسعاد الإنسان؟[1]، ونورد هنا نصا للتوحيدي تظهر فيه نزعته الإنسانية واهتمامه بكشف أسرار الإنسان وكرامته يقول فيه:" الإنسان بشر، وبنيته متهافتة وطينته منتشرة وله عادة طالبة وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح وعقل طفيف، ورأي ضعيف يهفو لأول ريح ويستخيل لأول بارق، هذا إذا تخلص من قرناء السوء، وسلم من سوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر لشهواته وقمع لهوائجه وقبول من ناصحه وتهيؤ في سعيه وتبوء في معان حظه، وائتمام بسعادته، واستبصار في طلب ما عند ربه،

(1) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 167-168.

واستنصاف من هواه المظل لعقله الرشيد، هذا قليل وصعب، ولو قلت معدوم أو محال في هذا الزمن العسير والدهر الفاسد، لما خفت عائقا يعوقني ولا حسودا يرد قولي"[1] .

وهنا يكمن عمق فكر التوحيدي وسعيه لمعرفة مكامن الإنسان قصد الارتقاء به من براثن الشهوات إلى علياء العقلانية، دون الفصل بين الفكر والسلوك، القول والعمل، لأن الغاية من العلم في النهاية هي العمل به، وكل ذلك من أجل الإنسانية وتحسين وضع البشر، أما الكلام عن الإنسان ووصفه بالقيمة العليا دون أن يترافق ذلك بسلوكات وأعمال تعبر فعلا عن تلك القيمة فذلك ليس أكثر من نزعة إنسانية شكلانية تجربدية، وهو الموقف الذي صرح أركون بأنه يشترك فيه مع التوحيدي، فقد أجاب محاوره عن سؤال يتعلق بالمفكرين الذي تأثر بهم قائلا:" لم أتأثر بالأشخاص، إذن، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مر السنوات: أبا حيان التوحيدي"[2]، ثم يحدد جوانب تأثره بالتوحيدي ملخصا إياها في جانبيين اثنين:

1-نزعة التمرد الفكري: أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر من أي جهة وباسم أي سلطة.

2-رفض كل فصل أو انفصال بين الفكر والسلوك أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي.

أما نزعة التمرد الفكري فيشرح تأثره بها قائلا:" رحم الله أبا حيان التوحيدي الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذا ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة والمنهاجية للعقل، وهو الذي كرر أن الإنسان أشكل عليه الإنسان، لقد ناضل، وهوجم وظلم، وأعاد وعاند

(1) أبو حيان التوحيدي: مرجع سابق، ص 15.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 249.

وثابر وصبر من أجل إزالة الأشكال القمعية وفتح آفاق أوسع لطموحات النفس واجتهادات العقل النقاد، لكيلا يستعبد الإنسان لعنف الإنسان"[1].

وقارئ النص الأركوني يجد فيه مواطن كثيرة توحي بها النزوع إلى التمرد وعدم الاكتفاء بما هو موجود، بل نقد هذا الموجود دوما والسعي إلى تجاوزه، حتى أنه يمكن وصف مشروعه الفكري بأنه مشروع في الفكر الإسلامي لكنه متمرد على مختلف الرؤى المشكلة لهذا الفكر، فهو ناقد جرئ للخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر والذي يعتبره خطابا تقليديا، وناقد بنفس الدرجة من الشدة والجرأة للرؤية الاستشراقية المشكلة عن التراث الإسلامي، واصفا إياها بالتقليدية والخارجية والباردة..الخ.

أما النقطة الثانية التي تأثر فيها أركون بالتوحيدي والمتمثلة في ضرورة الربط المحكم بين العلم والعمل، فهي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها مفهوم الأنسنة لدى أركون، فالتوحيدي عاشر الوزراء والأمراء في مجالس العلم التي كانوا يعقدونها في قصورهم ويتنافسون في ضم أكفئ وأقدر العلماء إليها، ورأى بأم عينيه التناقض الصارخ بين ما كانت تدور حوله المناقشات والمناظرات في تلك المجالس من مثل وقيم عليا ومبادئ راقية، وبين ما كان يعانيه العامة من الشعب خارج تلك القصور من فقر وحرمان واضطهاد، " و لم يقنعه كلام الفلاسفة وطبقة النخبة العالية عن مزايا الإنسان وقيمة الإنسان وعظمة الإنسان عندئذ راح يدين النزعة الإنسية التجريدية التي تتناقض مع الواقع المعيش، التوحيدي كان يريد أن يطبق شعار العلم بالعمل والعمل بالعلم"[2]، نقرأ له في هذا السياق قوله:" نعوذ بالله من مدح الجود باللسان، وإيثار الشح بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه"[3].

ما نفهمه من هذا النص –وغيره كثير في أعمال التوحيدي– أنه كان يبحث عن الإنسان الذي يتطابق علمه مع قوله وعمله، ويكون كل ذلك خدمة للإنسان وسعيا لإسعاده

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 10.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 299.

(3) أبو حيان التوحيدي: مرجع سابق، ص 36.

باعتباره قيمة عليا في الوجود، ومن شدة تأثر أركون بنزعة التوحيدي الأنسنية هذه، نجده يقول:" هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية(...) ليس عندي أي شيء أضيفه إلى ما قاله التوحيدي في هذا المجال بالذات، ومؤلفات التوحيدي فيما يخص هذه النقطة تعتبر حداثة، إنها حداثة في عصرها وفي عصرنا، فالحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي موقف فعلي وتوتر روحي معين"[1]. ثم يضيف شارحا أكثر" هذه هي النزعة الإنسية وقد اكتشفتها مع التوحيدي، وهذا المفهوم لم أخترعه ولم استعره من أوروبا أو من الغرب كما قد يتوهم بعضهم، وإنما هي حركة ولدت في منطقة إيران-العراق في القرنيين الثالث والرابع للهجرة، الجاحظ مثلا كان إنسيا كبيرا، وزعيما من زعماء الحركة الإنسية، فالجاحظ والتوحيدي كلاهما من أتباع هذا المذهب وكلاهما كان ثائرا من الطراز الأول وعالما بكل فنون وعلوم عصره، وهذا هو تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما (..) التوحيدي كان ذا نزعة إنسانية لا يتقيد بالحدود العرقية أو الدينية أو المذهبية"[2].

يؤكد هذا النص أن هناك نزعة فكرية ظهرت في المجتمع الإسلامي في القرون الهجرية الأولى، مثلها مجموعة من المفكرين والأدباء البارزين، تمثلت هذه النزعة في الاهتمام بقضايا الإنسان والتعبير عنها باستثمار كل المتاحات المعرفية على اختلاف مصادرها في جو من الانفتاح والتحرر والإبداع، والتمرد والنقد وعدم الركون إلى التقليد، ولكن السؤال المطروح هو: هل يكفي أن نعتمد على تصريحات أركون هذه ونقول بأنه استقى مفهومه للأنسنة من هذه الحركة الإنسية وأنه فعلا كما صرح لا يضيف شيئا من عنده أم أن هناك تفصيلا لا بد منه حول هذه المسألة؟.

إذا ما عدنا إلى المقدمة التي وضعها أركون لدراسته المخصصة لكتاب الهوامل والشوامل نجده يولي أهمية كبيرة لأسئلة التوحيدي أكثر من اعتنائه بأجوبة مسكويه، من منطلق أن المهم لديه ليس المعلومات أو المواقف، إنما الأطر والإشكاليات التي تطرح من خلالها مختلف

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 259-260.

(2) المصدر نفسه،ص ص 260-261.

الموضوعات، فالمهم هو روح النص لا مادته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أركون يستدرك في حديثه عن علاقته بالتوحيدي، فيقر بأن التوحيدي لا يشكل مرجعية معرفية بالنسبة له حيث يقول:" هكذا ترى(يقصد محاوره) أني قد سميت لك في نهاية المطاف اسم شخص أثر علي (ليس كعلم، كمعلومات) وإنما كنموذج وكقدوة وشاءت الصدفة أن يكون عربيا مسلما، بل ومسلما كبيرا"[1]، ورغم أن أركون وضع كلمتي "العلم" و"المعلومات" بين قوسين، إلا أنه من الواضح أن ذلك يعبر فعلا عن حقيقة موقفه/موقعه من التوحيدي، فأركون لا يرجع إلى التوحيدي كمعرفة ونظريات ومواقف لأن ذلك كله ينتمي إلى أطر اجتماعية ومعرفية قروسطية ثم تجاوزها من قبل الفكر الحداثي الذي ينظر أركون له ومن خلاله لمشروعه الفكري، إنما يرجع إليه كشخص عانى وقاسى بسبب المعرفة ومن أجلها، والدليل على أن مقاربة أركون لموضوع الأنسنة تقوم على معطيات مغايرة لمقومات الأنسنة العربية القروسطية قوله:" نجد أن موضوع الإنسان موجود بقوة لدى مختلف تيارات الفكر الكلاسيكي، ولكننا لا نستطيع أن نكتفي بالأطر الدينية والأخلاقية والقانونية والفلسفية الموروثة عن الفكر الإسلامي النظري التأملي، وينبغي علينا الشروع بتفكير نقدي حول الموضوع اعتمادا على الشروط الجديدة للتطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية منذ سنين الخمسينات"[2].

وأركون نفسه يعترف أن الإنسية العربية التي عرفها جيل مسكويه والتوحيدي كانت مجرد نزعة، بل وكانت بدائية بالقياس إلى ما هو حديث أو معاصر، فهذه النزعة كانت مؤقتة، لأن الشروط الاجتماعية والسياسية التي سمحت بظهورها مؤقتة هي الأخرى، وفعلا فقد طمست هذه النزعة وما رافقها من تحرر وتفتح فكريين في وقت قصير و لم تقم لها قائمة إلى يوم الناس هذا.

هناك مبرر آخر يؤكد ما ذهبنا إليه من أن التوحيدي لا يشكل مرجعية فكرية لأركون، وهو خلو أعمال أركون- عدا المتعلقة بموضوع الأنسنة- من الإحالات إلى أعمال

(1) محمد أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 250.

(2) المصدر نفسه، ص 264.

التوحيدي، ومن محاولة إبراز مكامن الأهمية في فكر هذا الأخير، بل نجده يرمي بهذه المهمة على غيره من الباحثين، إذ يقول:" أحلم شخصيا بمن ينهض بتأليف كتاب كبير يسترجع على ضوء التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي "للإسلام" تلك الصرخة المؤثرة التي أطلقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري عندما قال:"الإنسان أشكل عليه الإنسان""[1]، وهنا نتساءل: ما الذي يمنع أركون وهو المتعاطف مع التوحيدي من إنجاز هذه المهمة؟ وهو الداعي إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي، فلماذا لم يخصص دراسات عديدة لإبراز القيمة المعرفية لفكر التوحيدي ونزعته الإنسية ما دامت بهذا القدر من الأهمية التي يتحدث عنها؟.

نطرح هذين السؤالين لأننا في المقابل نجده يخصص دراسات طويلة عريضة لأعمال المستشرقين، فنحن نعتقد أنه لو كان فعلا متضامنا مع التوحيدي ويؤمن حقا بأن نزعته الإنسية تعبر عن موقف حداثي -كما صرح في أكثر من مرة- لأنجز حوله أكثر من دراسة، بدل أن ينتظر أو يدعو باحثين آخرين للقيام بهذه الدراسات، مثلما صرح قائلا:" هناك دراسة رائعة تستحق أن تنجز يوما ما من قبل أحد الباحثين وأقصد بها دراسة الدور الكبير الذي لعبه التوحيدي من أجل فهم واستيعاب الموضوعات والصياغات التعبيرية الجديدة، وكيف أنه ساعد الطبقات المستنيرة في العراق البويهي على فهمها واستيعابها أيضا، وأقصد بها الموضوعات الفلسفية والعلمية، ولكن ينبغي إنجاز هذه الدراسة من خلال منهجية جديدة، تقطع مع القوالب الكلاسيكية المفروضة من قبل تصور كلاسيكي للأدب وللأعمال الثقافية بشكل عام""[2]، هكذا نلاحظ كيف يشيد أركون بالتوحيدي جاعلا منه مرة حداثيا قبل الأوان، ومرة إنسانيا قبل الأنسنة، ومرة أخرى تنويريا قبل التنوير، غير أن كل ذلك لم يتعد مستوى العبارات السريعة والتصريحات العاجلة، فمفكر بهذا الحجم وفكر بهذا القدر من الاتساع والموسوعية والإمتاع يفترض أن تخصص له دراسات وأعمال كثيرة لإبراز أثره وعظمة فكره، يقول الباحث أنور لوقا -الذي خصص عملا مهما للتوحيدي-:" لن نستطيع أن نحيط بجوانبه (يقصد فكر التوحيدي) إلا في ضوء مناهج الأدب العالمي المقارن والألسنية

(1) محمد أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 07.

(2) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 133.

بفروعها اللغوية والبلاغية وفلسفة المعرفة، أي في ضوء العلوم الإنسانية بأجمعها(..) إن التعامل مع أبي حيان الوراق الذي استلهم شهرزاد تعامل مع الحداثة بكل روافدها"[1].

فإذا كان أركون الذي اعتبر التوحيدي أخا وأبا له، لم ينجز حوله أكثر من دراسة فكيف ينتظر من الآخرين ذلك؟ خاصة وأن التوحيدي -كما يعلم ذلك أركون جيدا- من المتهمين في عقائدهم من قبل تيار له من النفوذ السوسيولوجي ما يسمح له بطمس ذكرى التوحيدي أو غيره من أمثاله.

من خلال ما سبق وإجابة عن السؤال الذي طرحناه في مطلع هذا المبحث نصل إلى أن التوحيدي لا يمثل مرجعية فكرية مهمة في مشروع أركون رغم إشادة هذا الأخير بفكره وبمواقفه، عدا أنه يتعاطف معه في مسألة الاهتمام بالإنسان والدعوة إلى مصالحة الإنسان مع الإنسان بالربط المحكم بين العلم والعمل، فالتوحيدي قد يكون نقطة انطلاق استلهم منها أركون دعوته للأنسنة ولكن سرعان ما راحت هذه الدعوة تشق طريقها في فضاء الفكر الحداثي متكئة على مبادئ الفلسفة السياسية الحديثة (تسامح، مواطنة، ديمقراطية، مجتمعات مدنية...) المتشكلة في الفكر الغربي، بعيدا عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي بصورة كلية، لأن أركون يفرق في مفهومه للأنسنة بين النزعة الإنسانية القائمة على المركزية الإنسانية ومثيلتها القائمة على المركزية اللاهوتية، فالثانية سيطرت طيلة القرون الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية[2]، أما النزعة الإنسية التي يتبناها وينظر لها أركون فمن مميزاتها " أنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان، وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية، فهي إذا ما استثنت إنسانا واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها"[3] .

فهي إذن دعوة إلى موقف إنساني عام يشمل الجميع، ويستفيد منه الجميع، مهما كانت أعراقهم وأدياهم وألوانهم، موقف يحترم أي إنسان لا لشيء إلا لأنه إنسان، بمعنى أنها دعوة

(1) أنور لوقا : مرجع سابق، ص 88.

(2) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

لكونية الموقف الأنسني، وهو ما يجعل هذه الدعوة تؤول إلى ضرب من ضروب الطوباوية الحالمة، التي- وعلى الرغم من بريقها وجاذبيتها- تبقى متعذرة التحقق في أرض الواقع، لأن الواقع الذي نعيش فيه يشهد تنامي الصراع والتنافس بين الإرادات من أجل الهيمنة والتسلط، وإذا كنا نرى غياب المواقف الإنسانية في أبسط تجلياتها داخل المجتمع الواحد، وبين أهل الدين الواحد، فكيف ننتظر أو نأمل تواجدها فيما بين المجتمعات المتمايزة أو الأديان المختلفة؟.

وإذا كان التوحيدي لا يمثل مرجعية فكرية ذات شأن في مشروع أركون الفكري بالرغم من وشائج المودة والتعاطف التي يكنها له، وبالرغم أيضا من اشتراكهما في الاهتمام بالأنسنة والدفاع عن قضايا الإنسان، فهل سيكون ابن رشد (1226-1298م) بفلسفته ونزعته العقلانية مرجعية مهمة بالنسبة لأركون؟ وهل للنص الرشدي حضور ما في الخطاب الأركوني؟ وقبل ذلك ما هو موقف أركون من ابن رشد وفلسفته؟ ذلك ما سنبحثه في المبحث الموالي.

المبحث الثالث: ابن رشد والعقلانية الإسلامية

يجمع المختصون في الفلسفة الإسلامية على المكانة المرموقة التي يحتلها الفيلسوف ابن رشد، وعلى الدور الكبير الذي لعبته أفكاره في إعادة الاعتبار للفلسفة لاسيما بعد الحملة التي قادها الغزالي(1058-1111م) ضد المشائية الإسلامية، ويذهب أغلبهم إلى اعتبار فيلسوف قرطبة-ابن رشد- قمة من قمم الفكر الفلسفي في التاريخ الإسلامي، سواء تعلق الأمر بأعماله التي خصصها لشرح وتلخيص الكثير من مؤلفات أرسطو Aristote(385-322ق م) الفلسفية والمنطقية- وهو الملقب بالشارح الأكبر، بالنظر لما أثبته من اقتدار على فهم واستيعاب الأرسطية- أو تعلق الأمر بأعماله الإبداعية الخالصة والتي تبرهن على تمكنه من أفكار الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه، وكذا مذاهب المتكلمين ومناهجهم، هذا فضلا عن كونه فقيها، وقاضي قضاة قرطبة، وطبيبا من الصف الأول، بعبارة مختصرة، كان قمة الفكر في زمانه، وقد أفنى حياته" كلها في الدراسة والتدريس والبحث والتأليف(..) ولم يكن ابن رشد يلقي بالكتاب لينفصل عنه بالمرة إلى كتب أخرى بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويميل يحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته"[1]، هذه الخصال إن دلت على شيء فإنما تدل على الروح العلمية والتوجه العقلاني لابن رشد وكذا إيمانه بنسبية المعرفة، والنقص الذي يعتري العقل الإنساني، ومن ثم فتح المجال أما العودة النقدية على الذات، بتعديل أفكارها وتصحيح مواقفها وآرائها السابقة.

إن هذه الأهمية التي يكتسيها النص الرشدي، والتي يشهد له بها الفكر الإسلامي كما الفكر الغربي الذي لطالما نهل من منبعه الكثير أثناء خروجه من غياهب قرونه الوسطى، غير أن هذه الشهادات لم تمنع تعدد القراءات والتقييمات لأعمال ابن رشد وآرائه، وبالتالي تعددت المواقف بشأنه، بين منتصر له، جاعلا منه مبدعا لا سبيل إلى مضاهاته علما وفقها وفلسفة من خلال ثلاثيته(فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت) التي تعبر عن نقد موضوعي رصين لما بلغه الفكر الإسلامي، وسعيا لتأسيس ما ينبغي أن يكون عليه، وبين من يعترف بمكانة ابن رشد مع محاولة "خبيثة" لتقزيم عمله بالنظر إليه على أنه لم يستطع الفكاك من أفق أرسطو

(1) محمد عابد الجابري: ابن رشد، العلم والفضيلة (فكر ونقد، العدد 14، السنة الثانية، المملكة المغربية: ديسمبر 1998،) ، ص 06.

وبقي أسيرا له محدودا بحدوده، حتى قيل"لو قال أرسطو بوجود إلهين لقال ابن رشد بذلك أيضا"، بل وحتى لقب الشارح الأكبر لم يرق بعض الدارسين للفكر الرشدي، وحاولوا الطعن فيه بدعوى أن الرجل لم يكن يتقن اللغة اليونانية، ومن ثم فأنى له أن يكون شارحا أكبر لنص كتب بلغة لا يتقنها، ويلزم عن ذلك كون شروحه وتلخيصاته المتعددة لم تبلغ عمق وروح النص الأرسطي، فإذا كان المترجم كما يقال" خائنا بطبعه" فكيف بالشارح الذي يعتمد على ترجمات وشروح على الترجمات؟.

ولا سبيل إلى حصر كل المواقف المتباناة تجاه ابن رشد وفكره شرقا وغربا، ذلك أنه كان ولا يزال محط اهتمام كبير ومصدر إلهام وتأثير في كثير من الباحثين المسلمين والمستشرقين، خصوصا في القرنيين المنقضيين، وحتى يومنا هذا، فمن إرنست رينان E.Renon (1823–1892م) وهو مؤلف كتاب"ابن رشد والرشدية (Averroès et l'Averroïsme) إلى الراحل مؤخرا محمد عابد الجابري الذي اهتم بإعادة نشر وشرح وتحقيق التراث الرشدي بعثا وإحياء لروحه، من منطلق أن الإشكالية التي فكرها ابن رشد ودارت حولها أعماله، والمتمثلة في بحث العلاقة بين العقل والنقل، بين الشريعة والحكمة" كانت محور التفكير الفلسفي ومركز الاهتمام في الثقافة العربية الإسلامية على مر العصور، وأنها أشبه ما تكون بإشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، لقد كان الموقف من الفلسفة وعلوم القدماء، ولنقل "العلوم العقلية" في الماضي أشبه ما يكون بالموقف من الفكر الغربي ولنقل الحداثة في الحاضر الراهن"[1]، وهذا يعني أن فكر ابن رشد لم يتقادم، وبالإمكان الاستفادة منه في لحظتنا هذه على اعتبار أن الفكر العربي الإسلامي لم يستنفذ إشكاليته المركزية.

وإذا كان هذا موقف الجابري والذي كثيرا ما قورن مشروعه الفكري بمشروع أركون، فلنا أن نتساءل عن موقف هذا الأخير من ابن رشد وفكره، فكيف ينظر أركون للفكر الرشدي وكيف يقيمه؟ واتساقا مع إشكاليتنا المحورية نطرح إشكالا أساسيا في هذا السياق وهو: هل من حضور لأفكار ابن رشد وعقلانيته في النص الأركوني؟ وهذا طبعا

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997)، ص 08.

للإجابة عن الإشكالية المتعلقة بالمرجعية، بمعنى هل يشكل ابن رشد مرجعية معرفية في مشروع أركون الفكري؟

نطرح هذه الأسئلة وغيرها، لأن أركون لم يشذ عن الباحثين والمفكرين الآخرين حيث اهتم هو الآخر بالفكر الرشدي وأنجز حوله دراستين، إحداهما عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة الدراسات العليا في جامعة السروبون الجديدة (Nouvelle Sorbonne)، وتم تعديلها ونشرها بعنوان:الإسلام والحداثة(*)،وفي هذه المحاضرات يقارب أركون موضوعه (الإسلام والحداثة) من خلال كتابين ومفكرين نموذجيين هما: كتاب فصل المقال لابن رشد، وكتاب مقاربات الحداثة (Approches de la modernité) للمفكر الفرنسي المعاصر جون ماري دومیناك Jean-Marie Domenach(1922-1997م)، وسنرى فيما بعد نتائج هذه المقاربة/المقارنة، وكذا الموقف النهائي لأركون من فكر ابن رشد كما أعلنه في هذه الدراسة.

أما الدراسة الثانية فقد حملت عنوانا موحيا وهو: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير(**)، وتناول فيها أركون أهمية كل من ابن رشد وموسى بن ميمون(1135-1204م) كوسيطين فكريين في القرون الوسطى، هذا بالإضافة إلى الإشارة التي تضمنها عنوان أحد كتبه وهو: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ففي مقدمة هذا الكتاب تحدث أركون عن كل من الغزالي وابن رشد، مشيدا بأهمية ورقي مستوى الحوار الفلسفي الذي دار بينهما ولو بصورة غير مباشرة من خلال مناقشة ابن رشد ورده على هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة المسلمين.

هذه هي إذن النصوص التي من شأنها أن توضح لنا وتعيننا على فصل المقال وتقرير ما بين ابن رشد وأركون من اتصال أو انفصال، وذلك يساعدنا في بيان موقف أركون من الفلسفة الإسلامية عموما، مادام ابن رشد يمثل قمتها ومداها الأقصى في نظر الكثير من المفكرين والمؤرخين في الجهتين الإسلامية والغربية.

(*) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ت: هاشم صالح (التبيين، العدد 2-3، الجزائر: الجمعية الثقافية الجاحظية،1990).

(**) محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، ت: هاشم صالح(عالم الفكر، العدد 04، المجلد 27، الكويت:المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1999).

أشار أركون في تأريخه للفكر العربي الإسلامي إلى أن هذا الأخير عرف في بداياته منافسة حادة بين العلوم الدينية والعلوم العقلية/الدخيلة، مما أنجب نزعتين متمايزتين كل التمايز، وقد مثل ابن رشد النزعة العقلانية أنصع تمثيل[1]،حيث أنه:"وبعد أن لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب المسلمين وصل بالفلسفة الأرسطوطالسية إلى أكثر تجلياتها وفاء وإخلاصا"[2]، وهو المبرر الذي أورده أركون لتبرير اختياره ابن رشد كنموذج للحديث عن الحداثة والعقلانية في السياق العربي الإسلامي.

فالإشكالية التي حكمت عمقيا الفكر الإسلامي كله، وكذا الفكر القروسطي عموما كانت تتمثل في سؤال العلاقة بين الفلسفة والدين،" فكل الفكر القروسطي كان مطبوعا ومتأثرا بهذه الازدواجية الثنائية: أي كيف نوفق بين ظاهرة الوحي، وبين الإكراهات الضرورية للعقل؟"[3]، وكيف نتجاوز التوتر الناتج عن عدم التطابق الذي يجده الكثيرون بين مقررات الشرع ومكتسبات العقل؟ والسؤال ببعده المعرفي من حيث تعلقه بمصادر المعرفة ومسالك الحقيقة، فهو يطرح مسألة المنهج والأولوية والأفضلية بين العقل والنقل، وهي المسألة الأساسية في الاختلاف بين المدارس الكلامية الإسلامية، نقول هذا الكلام دون أن ننسى المسألة السياسية أي قضية الخلافة والإمامة التي فجرت الصراع وغذته، ولكننا نود أن نؤكد على أن الخلاف بين المدارس الكلامية هو في الأول والأخير خلاف منهجي بمعنى أو بآخر.

وابن رشد في نظر أركون"كان يريد أن يظل مفكرا مسلما يتحمل فكريا بكل ثقافته الفلسفية والمعرفة العلمية المتوافرة في عصره، جميع المشاكل التي تولدت عن المقارنة بين ظاهرة الوحي القرآني وبين الموقف الفلسفي المحض، الأكثر صرامة"[4]، بمعنى أنه كان يحاول التوفيق بين موقفه الإيماني كمسلم، وموقفه العقلاني كفيلسوف، ليتجاوز ما يثيره الفضول المعرفي من احتجاجات وتساؤلات فيما يتعلق بما تقرره الشريعة.

(1) محمد أركون : الفكر العربي، مصدر سابق، ص 179، انظر أيضا محمد أركون: الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 204.

(2) محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، مصدر سابق، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) المصدر نفسه، ص 12.

ليصل أركون إلى أن كلا من ابن رشد وابن ميمون قد توصلا "على مستواهما الشخصي إلى توازن حقيقي فيما يخص التوفيق بين العقل والإيمان، وعبرا عن ذلك من خلال نظام فكري شديد الإتقان والبلورة، وهضما داخل هذا النظام، المعارف العقلانية(أي الفلسفة) ثم القانون الديني (أي الشريعة) مع كل تقنياتها في بلورة الأحكام واستخراجها"[1] .

حول هذه المسألة بالذات يشير الجابري إلى ضرورة إجراء تعديل مهم في فهمنا لموقف ابن رشد وهدفه الأساسي، فقد"انساق جميع دارسي ومحققي أعمال ابن رشد مع الدعوى القائلة: إن ابن رشد يوفق بين الدين والفلسفة في هذه المؤلفات[يقصد الثلاثية] والحق أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر: إنه يؤكد فعلا على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير التوفيق"[2]، معنى ذلك أن الأصل في نظر ابن رشد هو التوافق وعدم الاختلاف، فالشريعة حق والحكمة الخالصة حق، والحق واحد، ولا يمكن أن يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، كما عبر ابن رشد عن ذلك.

وبالتالي فالعملية –من وجهة نظر الجابري– ليست محاولة للتوفيق، بل لا معنى للتوفيق بين المتفقين أصلا، لأن التوفيق يقتضي تدخلا معينا للتقريب بين المتباعدين، وهو مالا ينطبق على الشريعة والحكمة المتفقتين أصلا –حسب ابن رشد– من منطلق أن كلاهما حق، والحق واحد، فيكون الهدف إذن هو إقرار أو تقرير هذا الاتفاق وتأكيده فقط.

غير بعيد عن هذا التوجه في قراءة الفكر الرشدي، يعتقد المفكر المغربي المعاصر علي أومليل أن" الذي يقرأ كتب ابن رشد النقدية (حسب التتابع الزمني لتأليفها) فصل المقال، ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، يجدها جميعا تنطلق من فكرة واحدة: إن تمزقا حدث في أمة المسلمين، طال به العهد، هذا التمزق يجع أساسا إلى فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حد لها، أي الرجوع إلى بنية فكرية ثابتة، هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ وفي كل مرة ظهرت مكتملة، في المرة الأولى صاغها أرسطو، الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل

(1) محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، مصدر سابق، ص 14.

(2) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع سابق، التقديم، ص 07.

بشري، وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن، هذه البنية ثابتة لأنها حق، والحق لا يتغير لا بالظرف ولا بالتاريخ[1].

في مقابل هذين المفكرين(الجابري وأومليل)، لا يولي أركون أهمية كبيرة لمضمون فلسفة ابن رشد ومحتواها خصوصا في علاقتها بالراهن الإسلامي المعيش، فرغم إشادته بفيلسوف قرطبة الذي"جاهد وناضل من أجل القضية التي كان يؤمن بها وخاض حربا هائجة ضد الأرثوذكسية أو اضطر إلى خوضها من أجل إدخال النظرة العقلانية إلى الفكر الإسلامي"[2]. وكما هو متداول تاريخيا أن ابن رشد عانى بسبب مواقفه التي لم ترق بعض الفقهاء من ذوي النفوذ لدى السلطان، مما سبب له الاضطهاد والطرد والنفي، إلا أن كل ذلك في نظر أركون يبقى مادة تاريخية انتهت صلاحيتها بانقضاء عصرها، وتجاوز الفضاء الفكري الذي انبثقت خلاله، يقول في سياق تقديم مبررات اختياره لابن رشد كنموذج لمقاربة موضوع الحداثة "هناك سبب آخر أيضا دعاني لاختياره، هو أن هذا المفكر العقلاني(أكرر بحسب معطيات زمانه وإمكانياته)سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية، أقصد سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية(L'Intelligibilité médiévale)، بمعنى آخر فإنه أصبح الآن ينتمي كليا للتاريخ وبالتالي فلم يعد ممكنا "استخدامه"اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا، فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا"[3].

فابن رشد وعلى الرغم من أهمية اجتهاداته الفلسفية، إلا أنه لم يكن ممكنا له تجاوز معطيات زمانه، فقد فكر بأدوات وآليات التفكير وأفق المعرفة في القرون الوسطى، وإذا ما انتقلنا إلى زماننا هذا نرى أن العقل قد قطع أشواطا معتبرة، وأن المعرفة تعرضت لثورات عديدة غيرت جذريا أنماط التفكير وأدواته، فتغيرت بذلك التصورات والرؤى المتعلقة بالإنسان، الطبيعة والتاريخ، فابن رشد "حاول البرهنة على رأيه مستخدما وسائل عصره،

(1) علي أومليل: في التراث والتجاوز (بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990)، ص 24.

(2) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 198.

(3) المصدر نفسه، ص 204.

وتوصل إلى نتائج معينة، ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمنا اليوم إطلاقا"[1] من وجهة نظر أركون.

وفي نفس الخط يذهب علي أومليل في تقييمه لفلسفة ابن رشد إلى أن "المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي جعلته لا يخرج عن الخطاب التقليدي العام، فالموضوعات التي دار عليها الخطاب لرشدي لم تخرج عن موضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعا: الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها(..) لم ينقطع الخطاب الرشدي إذن عن أسلافه، ولكي ينقطع لا بد من توفر شروط يعرفها أصحاب التحليل اللساني، وأصحاب النقد الأيديولوجي"[2].

ما يفهم من هذا النص هو أن الفكر الإسلامي لم يعرف قطيعة معرفية أو انفصالا كيفيا، وكل ما عرفه هو نمو وتراكم معرفي متصل بلغ ذروته لدى ابن رشد الذي يبقى في العمق غير متميز عن سابقيه، و لم يستطع أن يحدث انقلابا أو قطيعة معرفية معهم.

في موضع آخر نلاحظ أن أركون يقوم بنوع من الاستدراك في حكمه المتعلق بابن رشد وفلسفته، تاركا الانطباع لقارئه أن هناك هامشا من الأهمية الراهنة لفكر ابن رشد حيث نجده يشير إلى ضرورة الاهتمام أكثر بأعمال هذا الأخير وإعادة بعثها وتحيينها، ثم يتساءل: ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد (أو الفلاسفة العرب الآخرين) اليوم؟ ويجيب: "ربما كان دورهم يتمثل في الحث على المزيد من التسامح والصرامة الفكرية والانفتاح الثقافي: أقصد حث الحركيين الأصوليين الحاليين على كل ذلك،هنا يكمن الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه فيلسوف بحجم ابن رشد"[3].

وهنا نلاحظ الكثير من الاستمرارية والاتساق في موقف أركون من الفكر الإسلامي عموما، حيث يركز دوما على صورة الفكر وروحه لا على مادته ومضمونه، فابن رشد أو

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 210.

(2) على أومليل: مرجع سابق، ص ص 36-37.

(3) محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، مصدر سابق، ص 23.

غيره من المفكرين العرب والمسلمين الكلاسيكيين، لا يمكنهم في نظره أن يفيدونا بالمعلومات والنظريات، بل كل ما يمكننا استلهامه من سيرهم هو فضولهم المعرفي، وكذا الجو العام الذي كان يؤطر اجتهاداتهم، وروح الانفتاح والتحرر التي طبعت أعمالهم ومكنتهم من الإبداع في قضايا عصرهم، ذلك ما نفهمه من قول أركون:" ولذا لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المنفتح لهؤلاء المفكرين القدماء، وألح في الوقت نفسه على ضرورة التخلي على مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلمين كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في العالم"[1]. وأركون في نظرته لتاريخ الأفكار، يلح على ضرورة التمييز بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة، هما: لحظة المعقولية القروسطية، ولحظة المعقولية الحديثة.[2]

ولكل لحظة منهما مميزاتها، إن على مستوى طريقة توظيف العقل ومجالاته، أو على مستوى الرؤية والتصور الذي يمتلكه الإنسان عن نفسه وعن الكون عموما، وهناك قطيعة تامة بين هاتين اللحظتين نتيجة الثورات العلمية والفكرية الحديثة والمعاصرة، التي غيرت تماما رؤية الإنسان وآليات اشتغال العقل وأنماط المعرفة التي ينتجها.

وتأسيسا على ذلك يكون كل التراث الإسلامي قد تشكل في اللحظة الأولى، أي ينتمي إلى المعقولية القروسطية ومن ثم فهو-في نظر أركون- لا يسعفنا في شيء الآن، وابن رشد لا يمكن أن يكون لنا دليلا مساعدا في بلورة الحداثة حاليا في المجال العربي الإسلامي، المسافة التي تفصل بين معقولية زمنه في أعلى ذراها متجسدة فيه أصبحت شاسعة بالقياس إلى المعقولية الحديثة التي ترسخها علوم الإنسان والمجتمع يوما بعد يوم[3].

ولعل أهم نقد وجهه أركون لابن رشد، ومن خلاله لكل الفلاسفة المسلمين، يتعلق بتوظيف المصطلحات دون التمييز بين مدلولها الفلسفي والسياق الذي ترد فيه في القرآن

(1) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص VIII.

(2) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 198.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الكريم، مؤكدا على أنه:" ضمن منظور تجديد الفكر العربي الإسلامي، فإنه من الضروري والعاجل أن نعيد تنشيط الفكر المستقل والنقدي الدقيق ضمن الخط الذي افتتحه كبار فلاسفة العرب والمسلمين، ولكن حتى هذا الخط لم يعد كافيا اليوم، فلهؤلاء الفلاسفة حدودهم لا يتعدونها، أقول ذلك وأنا ألح بشكل خاص على نقطة أساسية هي استخدامهم الغامض والملتبس في معظم الأحيان للمفردات العربية المطبوعة بشدة بالخطاب القرآني والفكر الديني التقليدي، فهم لم يفصلوا استخدامها الفلسفي عن استخدامها الديني في أحيان كثيرة، فبدوا وكأنهم يلعبون على كلا الوجهين"[1]،

وهذا التدخل النقدي يطرح مسألة مهمة ألا وهي تاريخية اللغة(l'Historicité de la langue)، وما يطرأ على مدلولات المفردات من تغيرات عبر التاريخ، والمثال الأكثر جلاء في توضيح هذه المسألة هو: مصطلح العقل، فابن رشد، وهو الشارح الأكبر لأرسطو-ومثله في ذلك مثل كل المشائين المسلمين- يوظف مصطلح العقل بمعناه الأرسطي في حديثه عن القرآن الذي يتضمن دعوة لإعمال العقل وتدبر الموجودات، وتتم في ذلك التسوية بين مفهوم العقل عند أرسطو ومفهوم العقل الذي دعا القرآن الناس لإعماله في فهم الموجودات، هذا ما ينتقده أركون بشدة إذ يقول:"لا يصح استعمال مفهوم العقل الأرسطوطاليسي وإسقاطه على النص القرآني كما يفعل ابن رشد"[2].

ومرد هذا النقد هو كون مصطلح "العقل"بهذه الصيغة لم يرد إطلاقا في القرآن الكريم، إنما كان يرد بصيغ الأفعال"يعقلون" أو "تعقلون"، أما المفهوم الذي تشكل في الفلسفة الإسلامية لمصطلح "العقل" فقد حصل بعد إدخال الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية الإسلامية، وبالتالي فتوظيفه بالمدلول اليوناني في فهم النص القرآني يعد في نظر أركون مغالطة تاريخية وإسقاطا ينبغي التنبه إليه.

(1) محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 111.

(2) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص VI.

وقد أثار هذا النقد الأركوني، مناقشة كبيرة من قبل الكثير من المفكرين لاسيما كبار المستشرقين المعاصرين على غرار لويس غارديه L.Gardet(1904-1986)، وماكسيم رودنسون M.Rodenson (1915-2004) وغيرهما ممن اعترض على هذا الموقف(*) باعتبار أن القرآن الكريم، وإن لم يتضمن كلمة"عقل" فقد أشار إلى وظائفه في آيات كثيرة، وبمفردات غير بعيدة عن مدلول كلمة"عقل" كالتدبر والنظر والاعتبار وغيرها، فكان رد أركون على مجمل هذه الاعتراضات بقوله:" صحيح وأن هناك دعوة للذكاء والتعقل في القرآن، دعوة للناس لكي يستخدموا ذكاءهم ملكاتهم في التعرف على الأمور(..) إن الدعوة لاستخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن كثيرا، تمر من خلال القلب، أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان وليس من خلال الرأس كما نفهمه اليوم"(1).

وهذا ما يجعل المسألة تزداد تعقيدا، ومن الصعب إقرارها، ذلك أنه إذا كنا مضطرين كما يقول أركون إلى الانتباه والحذر أثناء استعمال كلمة العقل في فهم آي القرآن الكريم، فإن ذلك ينسحب على كلامه هو الآخر أيضا، فتبريره هذا بحاجة بدوره إلى تبرير، لأن اعتبار القلب المركز العاطفي والشعوري للإنسان، ثم القول بأن الخطاب القرآني يتوجه إليه في دعوته المتكررة للتدبر والنظر، يتطلب القيام ببحث مستفيض حول معنى القلب، واللب والبصيرة وغيرها من المصطلحات الواردة في القرآن في سياق الدعوة إلى التدبر والنظر، ثم البحث عن معناها في اللغة العربية المتزامن مع نزول القرآن الكريم، وكذا البحث في علاقة القلب بالعقل..، وهذا ما لم يحصل حتى يومنا هذا بالصورة الكافية التي تقطع الشك بيقين، وأركون نفسه يعترف بهذه العقبة الكأداء، ويشير في أكثر من مرة إلى أننا نبقى نعاني دائما من غياب علم دلالات خاص باللغة اللاتينية(Sémiotique du langage religieux)، لاسيما فيما يتعلق بمفردات القرآن، وهكذا نلاحظ أن نقد الإسقاط والمغالطة التاريخية تم بإسقاط أو مغالطة تاريخية على مستوى آخر.

(*) يمكن العودة إلى تفاصيل هذه المناقشة وما ورد فيها من اعتراضات على موقف أركون ضمن كتابه: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، انظر مناقشة الفصل السابع ص 210 وما يليها إلى ص 243.

(1) المصدر نفسه، ص 224.

ما يمكن أن نخلص إليه حول علاقة أركون وموقفه من ابن رشد، وعموم الفلسفة الإسلامية أنه لا يختلف كثيرا عن موقفه من التوحيدي وأمثاله من أدباء العصر الإبداعي في الحضارة الإسلامية، ولا عن موقفه من المعتزلة ومجمل الفرق الكلامية على اختلاف مناهجها ومشاربها، فأركون يشيد بعمل ابن رشد وباجتهاداته العلمية والفقهية والفلسفية غير أنه يبقيه في عصره، بمعنى أنه كان قمة التفكير العقلاني والفلسفي ولكن في القرون الوسطى، وبقي مرتبطا بالعقلانية القروسطية، والعودة إلى مدارسة الفكر الإسلامي في تلك الفترة، وإن كانت تفدينا في استلهام العبر المتعلقة بحرية البحث، واتساع الآفاق والإبداع في مقارعة الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، "ورفض الخلط بين العرض العلمي للمواقف، وموقف العوام، والتقيد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض"[1]، بمعنى أن العودة للتراث الإسلامي تفيدنا من الناحية الصورية والشكلية دون المضامين التي يحتويها هذا التراث، فذلك كله لم يعد صالحا للاستعمال في زمننا الذي تغير فيه كل شيء مقارنة مع القرون الوسطى، هذا التغير الذي عبر عنه أركون من خلال تحويره لعنوان كتاب ابن رشد"فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، حين قال:"..كما لا أخضع تفكيري وموقفي لمعايير ابن رشد مع أنه يجتهد اجتهادا فائقا شجاعا للجمع بين مبادئ الحكمة وتعاليم الشريعة، وإنما أريد مواصلة هذا النوع من الاجتهاد فيما يخص الموضوع نفسه، لأن السؤال لم يزل قائما لدى المفكر والباحث"فيما بين الحكمة(أقول اليوم:الفكر العلمي) والشريعة(أقول اليوم: الظاهرة الدينية) من الاتصال(أضيف اليوم: والتفرقة والانفصال)"[2].

إن تحوير العنوان بهذه الصيغة يسمح لنا بقياس المسافة الشاسعة التي تفصل مسعى أركون وإستراتيجيته في التعامل مع التراث الإسلامي، وبين الهدف الذي كان يسعى إليه ابن رشد، فإذا ما أمعنا النظر في هذه التعديلات التي أدخلها أركون فإننا نلاحظ بجلاء أن الهوة سحيقة بين المسعيين، إذ لا علاقة بين الحكمة أو الفلسفة كما كانت زمن ابن رشد والفكر العلمي الذي أشار إليه أركون، كما أن الفرق شاسع بين الشريعة كما فهمها وتعامل معها

(1) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص III.

(2) المصدر نفسه، ص ص IX-VIII

ابن رشد والظاهرة الدينية كما هي في منظومة العلوم الإنسانية والاجتماعية الراهنة خاصة الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني وعلم مقارنة الأديان التي يتحدث من خلالها أركون ويؤمن بمعطياتها أيما إيمان، كما سنرى في المبحث الثاني من الفصل الموالي.

ومن ناحية أخرى فإن مسعى ابن رشد كان "التوفيق" أو"التأكيد على التوافق وعدم التعارض بين الشرع والعقل، أما مسعى أركون فيختلف عن ذلك تماما، فهو لا يقر بالتوافق ولا يرغب في إثباته ولا في نفيه، إنما يهدف إلى استكشاف الروابط بين كلا المجالين وفهم آلية اشتغال كل منهما في المجتمع وعبر التاريخ.

وهكذا يمكن الجزم أن ابن رشد لا يمثل مرجعية معرفية ولا منهجية لدى أركون ، مثله في ذلك مثل الفلاسفة المسلمين الآخرين على اختلاف توجهاتهم وآرائهم، فهم مبدعون ومجتهدون لهم مكانتهم الرفيعة في تاريخ الفكر الإسلامي والإنساني عموما، وهم ينتمون في الوقت ذاته لعصرهم، وأعمالهم على أهميتها تبقى مشروطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة التي اشتغلوا ضمنها، أما الآن وقد تغيرت هذه الأطر الاجتماعية فمن الواضح أنه لا بد من التفكير من خلال الأطر الجديدة، واستثمار الإمكانيات المعرفية التي تتيحها هذه الأطر لإنتاج وتطوير المعرفة، يقول أركون:" من المؤكد أن الفكر الذي يفتخر به العرب والمسلمون اليوم نغلق داخل الفضاء العقلي القروسطي، هذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط، ولا يمكنه أن يحل محل الفكر الحديث ومكتسباته، وهذا الأمر لا ينطبق فقط على الفلاسفة، وإنما أيضا على اللاهوتيين والفقهاء"[1].

هذا الموقف التقييمي الجريء والصريح الذي أعلنه أركون يعبر عن إحدى نقاط الاختلاف بين مشروعه "نقد العقل الإسلامي" ومشروع الجابري" نقد العقل العربي"، فإذا كان هذا الأخير يميز في نقده للعقل العربي بين ثلاثة أنماط لإنتاج المعرفة وهي البيان(المتكلمين والفقهاء) والبرهان (الفلاسفة وأهل النظر) والعرفان (المتصوفة)، فإن أركون يذهب إلى أعمق من ذلك ويعتبر أن الاختلاف بين المفكرين المسلمين على تمايز تخصصاتهم وفرقهم ليس

(1) محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، مصدر سابق، ص 24.

اختلافا جذريا، لأن الجميع في نظره يلتقون في نقطة واحدة، وكلهم ينطلقون من نفس المبادئ والمسلمات التي تشكل البنية اللاوعية المتحكمة في طريقة اشتغال العقل الإسلامي، هذه البنية أو مجموع المسلمات دعاها تأسيا بميشال فوكو M.Foucault (1926-1984)بإبستيمية العقل الإسلامي(L'Epistémè de la raison Islamique)، وعليه فإن كل المنتجات الفكرية التي ظهرت في الثقافة الإسلامية تبقى مشدودة إلى هذه المسلمات، ومادام مضمون هذه الأخيرة ينتمي إلى القرون الوسطى والعقلانية القروسطية فإن كل الفكر الإسلامي بتلويناته وتفريعاته يظل محدودا بهذه العقلانية.

وإذا كان من الضروري الآن إعادة قراءة التراث الإسلامي، فإن هذه القراءة ينبغي أن تنطلق من الجذور الأولى أي من لحظة القرآن الكريم فهو" نقطة الانطلاق المحتوية في كل رجوع انتقادي إلى الماضي العربي الإسلامي، ومن الثابت أن ذلك أمر سائغ من وجهة النظر الإسلامية، ولكنه يفرض نفسه على نحو أكبر من وجهة نظر المؤرخ الذي يسعى لفهم تشكل العالم الإسلامي، ووجهة نظر الفيلسوف الذي يسترجع المسألة الخالدة، مسألة المعنى في ضوء الشروط الجديدة للوجود الإنساني"[1].

إذن فإعادة القراءة للتراث الإسلامي لا بد لها من التحرر من أسر القراءات السابقة التي لم تكن سوى قراءات تراثية للتراث، كما ينبغي لها أن تتسلح بالمناهج الإبستمولوجية المعاصرة قصد جعلها قراءة نقدية في مستوى الفكر العلمي المعاصر، وفي نفس السياق يؤكد أركون أنه: "ضمن هذه الشروط والظروف تبدو لنا إعادة التفكير جذريا بالإسلام بمثابة البدهية والضرورة التاريخية والفلسفية، فتاريخنا نلاحظ أن الفضاء العقلي للفكر الكلاسيكي مرتبط كليا بالمنظومة الفكرية القروسطية (الإبستيمي)، وبالتالي فإن كل المعطيات المشكلة للحداثة العقلية والفكرية قد انبثقت وتولدت خارج نطاق الفكر الإسلامي والفكر العربي"[2].

(1) محمد أركون: الفكر العربي، مصدر سابق، ص ص 173-174.

(2) محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 172، نفس الفكرة نجدها في محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 39.

ومعنى هذا أنه لا الغزالي ولا ابن رشد ولا ابن تيمية(1263-1328م) ولا ابن خلدون (1332-1406م) ولا غيرهم من أقطاب الفكر الإسلامي يصلح كنقطة انطلاق، إنما المنطلق في نظر أركون هو القرآن الكريم، الذي هو أساس الإسلام وجذره الأول، أما أداة القراءة ومنهجيتها فكما رأينا لن نجدها في التراث الإسلامي، بل لا بد من البحث عنها لدى صناع الحداثة العقلية لذلك نجد أركون ينتقد بشدة فكرة "العصر الذهبي" والقول بضرورة العودة إلى الأصول، مثلما يشهد على ذلك عنوان أحد كتبه وهو: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" فالمسلمون-والقول لأركون-" يعتقدون بإمكانية انبعاث اللحظة المجيدة من جديد أو عودتها وهم إذ يعتقدون ذلك ينسون بأن فترة"العصر الذهبي"نفسها تنتمي إلى العصور الوسطى، وبالتالي فقد أصبحت لاغية وتجاوزها الزمن، بمعنى أن الحداثة الحالية قد قطعت كل الوشائج مع مناخ القرون الوسطى وذلك عن طريق الطفرات العقلية والاكتشافات العلمية التي شهدها الغرب بدءا من القرن السابع عشر"[1].

من خلال كل ما سبق وإجابة على السؤال الذي طرحناه في مقدمة هذا الفصل يمكننا القول بأن مشروع أركون الفكري، وإن كان مشروعا منتميا إلى الفكر الإسلامي بحكم موضوعه المتمثل في ماضي المسلمين وحاضرهم، واندراج مجمل الإشكاليات التي تناقشها أعماله ضمن هذا المجال، إلا أنه لا يعتمد في مقاربته لهذه الإشكاليات على ما بلوره المفكرون المسلمون من نظريات ومواقف ومناهج، فكل ذلك يرميه في دائرة التاريخ، دون أن يفهم من ذلك أي احتقار أو ازدراء للتراث الإسلامي، إنما المسألة الأساسية التي يتأسس عليها موقفه هذا تتمحور حول آليات التفكير والأطر الاجتماعية للمعرفة، هذه الأخيرة التي تضع حدود ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه ضمن سياق تاريخي واجتماعي معين، فما كان غير ممكن التفكير فيه إبان القرون الوسطى أصبح في جزء كبير من ممكنا التفكير فيه الآن بعد التغيرات والثورات العلمية التي عرفتها البشرية في القرون الأخيرة، وما تم التفكير فيه أثناء القرون الوسطى، أصبح اليوم يفكر فيه بطريقة مغايرة نتيجة تغير مجمل تصورات الإنسان، وأضحى أفق المعرفة أكثر اتساعا وأكثر دقة.

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص16.

فأركون يسعى إلى تفكير نفس الموضوعات التي فكر فيها القدامى ولكن بطريقة غير طريقتهم، وبمفاهيم ومناهج غير مناهجهم، ومن ثم نقول بأن الفكر الإسلامي لا يشكل مرجعية معرفية مهمة في مشروع أركون الفكري، فهو يرجع إلى الفكر الإسلامي لكنه لا يرجع إليه ليستعير منه نظريات ومفاهيم، عدا بعض القيم التي امتاز بها بعض المفكرين المسلمين والتي تعبر عن روحهم العلمية وفضولهم المعرفي التواق إلى بلوغ اليقين في مجال العلم كما في مجال الإيمان.

وإذا كانت مرجعية أركون المعرفية غير إسلامية، أو بمعنى أدق إذا كان لا يستمد أدواته المعرفية والمنهجية من التراث الإسلامي، فلا شك أنه يستمدها من التراث والفكر الغربيين، اللذين صنعا الحداثة ومابعدالحداثة، فما هو موقفه الحقيقي من الفكر الغربي؟ وما هو موقفه من رؤية الغرب للتراث الإسلامي ضمن ما يدعى بالاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية؟ وهل يشكل الفكر الغربي عموما المرجعية الحقيقية لمشروعه؟ وكيف استفاد منه؟ ثم ما هي مآخذه وانتقاداته للحداثة ومابعدالحداثة؟ تلك هي الإشكاليات التي سنتطرق للإجابة عنها في الفصل الموالي.

الفصل الثاني

أركـــون والمرجعية الفكـــرية الغربيـــة

المبحـــث الأول: موقـــف أركـــون من الاستشراق

المبحـــث الثاني: تبني مـــناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المـــعاصرة

المبحـــث الثالث: في نقـــد الحـــداثة وما بعد الحـــداثة

تمهـــــيد

انتهينا في الفصل السابق إلى أن الإسلام بتاريخه وحاضره ومستقبله يشكل الموضوع الرئيس في المشروع الفكري لأركون، إلا أن هذا الأخير يتبنى موقفا نقديا صارما من التراث الإسلامي ككل، وتحديدا من الرؤية التي شكلها المسلمون حول النصوص التأسيسية للإسلام (القرآن الكريم، السنة النبوية، سير الأئمة لدى الشيعة)، وكذا المناهج وآليات التفكير التي اعتمد ولا يزال يعتمد عليها المسلمون في بناء تصوراتهم ورؤيتهم لتراثهم، فهو يرى أن كل ما أبدعه المسلمون تم في القرون الهجرية الخمسة الأولى على أكبر تقدير، وبالتالي فهو ينتمي زمنيا إلى القرون الوسطى، ويرتبط إبستيمولوجيا بالمنظومة الفكرية والعقلانية القروسطية، التي قطعت معها العقلانية الحداثية الظافرة، ومن ثم يعتقد أركون أن إبداعات المسلمين فقدت بريقها وفعاليتها وأصبحت غير ذات جدوى في تجديد الفكر الإسلامي.

وانطلاقا من جدلية الأنا والآخر المعبر عنها بإشكالية التراث والتجديد، فإن كل موقف من التراث أو التقليد يحيل إلى موقف من فكر الآخر وثقافته بالضرورة، فالدعوة إلى القطيعة مع التراث تتضمن دعوة إلى الالتحام بتراث الآخر، غير أن طريقة الالتحام أو الاحتكاك تختلف من مفكر لآخر، فهناك من يدعو إلى الارتماء كلية في أحضان الآخر، وهناك من يحاول أن يكون"براغماتيا" بمعنى ما، أي أنه يحاول الاستفادة من العدة الفكرية للآخر في إعادة بناء تصور جديد لتراثه الخاص يسمح بإضاءته ونقده قصد تحيين(Actualisation) بعض مضامينه التي يعتقد أنه بالإمكان الاستعانة بها في فهم الحاضر وبناء المستقبل.

ولما كان هدف أركون الأساسي يتمثل في إنجاز قراءة جديدة للتراث الإسلامي، قراءة تكون نقدية وحرة، تسمح بتحرير الدين من الاستخدامات الإيديولوجية التي تعرض ولا يزال يتعرض لها، فإنه يتجه إلى فكر الآخر/الغرب، لاستدعاء أدوات إنجاز هذه القراءة، وهو في ذلك لا يختلف عن كثير من النقاد في الفكر العربي المعاصر، ويؤكد عبد الله إبراهيم في كتابه المخصص للمرجعيات الغربية في الثقافة العربية ارتباط المناهج النقدية العربية المعاصرة بالفكر الغربي قائلا:" إنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيته المنهجية، إلا

وكان قد تأثر بصورة مباشرة، أو غير مباشرة بالموجهات والإجراءات التي اتصفت بها المركزية الغربية"[1]، فقد اتجه العديد من المفكرين العرب والمسلمين إلى المستودع الفكري الغربي بحثا عن أدوات التحليل وطرائق التفسير، محاولين إبراز قيمة التراث الإسلامي عن طريق إظهار إمكانية تطبيق المناهج الغربية على جوانبه المهمة، من منطلق أنه لا يختلف عن تراثات الأمم الأخرى التي تطبق عليها هذه المناهج، وللتأكد من هذا التوجه يكفي أن نذكر بأثر الداروينة (Le Darwinisme) في أعمال شبلي شميل، وأثر الفللولوجيا(La Philologie) على طه حسين والألسنية المعاصرة على نصر حامد أبو زيد والقائمة تطول.

غير أن هذه العملية، أي استخدام أدوات ثقافة معينة في تحليل ونقد ثقافة أخرى ليست بالمستساغة والمقبولة من طرف الجميع، فهي تطرح أكثر من إشكالية، لاسيما تلك المتعلقة بالمشروعية من جهة والفعالية من جهة أخرى، فأصحاب المشاريع الفكرية يعتبرون ذلك أمرا مشروعا بل ملحا وضروريا، مثلما يقول المفكر الإيراني داريوش شايغان(1935-):" نحن نعيش في عالم، مستويات التمثل فيه متعددة، فلم يعد من الممكن اختزال الأحداث إلى تفسير واحد من دون السقوط في الاختزالية، والتعويل على مفاتيح أخرى ليس فقط أمرا نافعا، بل هو ضروري للإحاطة بتعدد معاني الأحداث الثقافية"[2].

في المقابل هناك من يرى أن التجديد الحقيقي لا يكون إلا بإبداع أدوات القراءة ومناهج التفسير، يقول أبو يعرب المرزوقي مثلا:"لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في فعله وإن فاقه أحيانا في المضمون، فمحاكاة الشكل غير محاكاة المضمون(..)أحاكي الإبداعات لأتعلم الإبداع، وأصعب أنواع الإبداع، إبداع النظريات فهو جوهر العقل، ومن دونه يصبح الفكر مجرد طحن للكلام الخالي من المعنى، كما هو الشأن فيما يسمى فكرا عندنا"[3]، ومن هنا يرتد الفكر العربي المعاصر في نظر

(1) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004)، ص 67.

(2) داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، ت: محمد الرحموني (بيروت- جنيف: دار الساقي-المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2004)، ص 18.

(3) أبو يعرب المرزوقي-حسن حنفي: العمل والنظر (دمشق-بيروت: دار الفكر-دار الفكر المعاصر، ط1، 2003)، ص 218.

هذا المفكر إلى "ثرثرة في جبانة"، وهذا في غياب الحياة التي يفتقدها الفعل الإبداعي عندنا، وهذه الحياة لن تكون للفكر إلا إذا استطاع أن يبدع أدواته وغاياته[1].

ضمن هذا الجدل الفكري الذي يسم موقف المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين تجاه الفكر الغربي سنحاول موضعة مشروع أركون الفكري من خلال مساءلة موقفه من الفكر الغربي الحديث والمعاصر وطريقة تعامله مع هذا الفكر، بتحليل أهم نصوصه وبيان مرجعيتها والنصوص التي تغذيها، وهو ما يدعوه عبد الله إبراهيم"بالمقترب الخارجي"الذي يتم فيه كشف الأثر الذي تتركه المرجعيات على النصوص[2]، وفي هذا الفصل سنسعى لإنجاز المقترب الخارجي لمشروع أركون من خلال ثلاثة محطات نعتقد أنها تسمح لنا بتشكيل صورة واضحة عن علاقته بالفكر الغربي، هذه المحطات هي الاستشراق، العلوم الإنسانية والاجتماعية، والفلسفة في تجلياتها واتجاهاتها المعاصرة؛ فكيف ينظر أركون لكل واحد من هذه الفروع المعرفية؟ وكيف يتعامل معها؟ هذا ما سيساعدنا- بعد استعراض أبعاد مشروع أركون- على قياس درجة الإبداع في هذا المشروع، بمعنى هل هو مجرد تقليد للفكر الغربي، وبالتالي فهو في عمقه تغريب للفكر الإسلامي ونيل من تراث المسلمين كما يرى بعض النقاد؟ أم أن هذا المشروع يتضمن حيزا من الإبداع يسهم بفضله صاحب المشروع في تجديد الفكر والتراث الإسلاميين؟.

(1) أبو يعرب المرزوقي-حسن حنفي: مرجع سابق، ص 221.

(2) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 65.

المبحث الأول: موقف أركون من الاستشراق

حظي الاستشراق(L'Orientalisme)في الثلث الأخير من القرن العشرين بمناقشة فكرية كبيرة حول مفهومه، ماهيته، أهدافه وغاياته، وقد اتسعت هذه المناقشة لتشمل العديد من المفكرين البارزين في الجهتين؛ العربية الإسلامية والغربية، فتباينت وتعددت الدراسات المخصصة لهذا الموضوع بين بحوث علمية موضوعية- على قلتها- وبحوث نحت منحى إيديولوجيا حتى غدت المناقشة نوعا من التناطح بين أفعال وردود أفعال، وانفعالات نفسية عاطفية أكثر منها علمية، تناطح بين موقف عربي-إسلامي دفاعي تبجيلي- في عمومه- لا يرى في الاستشراق إلا أداة من أدوات الاستعمار والغزو الثقافي، ومعول هدم للتراث الإسلامي، وموقف غربي هجومي متطرف-في عمومه- عمل على تشييء الإسلام والمسلمين والنظر إليهم كمادة للدراسة، أو كمجال للغرائبي والمدهش والساحر(Le Merveilleux) - وهي صورة الشرق في مخيال الغرب- في أحسن الأحوال.

وتعود بدايات احتدام هذه المناقشة حسب أحد الباحثين إلى لحظتين أساسيتين[1]:

1-لحظة أنور عبد المالك (1963): حيث نشر هذا المفكر المصري المعاصر مقالته الشهيرة: الاستشراق في أزمة (L'Orientalisme en crise)، وقد أثارت هذه المقالة ردود فعل كثيرة من قبل كبار المستشرقين المعاصرين على غرار كلود كاهين CL.Cahen(1909-1991م) وماكسيم رودنسون.

2-لحظة إدوارد سعيد (1935-2003م): وكانت هذه اللحظة أكثر أهمية ، لأنها أثارت ردود فعل أوسع، حيث عرف كتابه"الاستشراق" المنشور باللغة الإنجليزية سنة 1978م والمترجم إلى اللغة الفرنسية سنة 1980م، مراجعات ومناقشات كثيرة من قبل أبرز المستشرقين في تلك الفترة أمثال: كلود كاهين ، بيرنارد لويس B.lewis (1916-)، ماكسيم رودنسون، وآلان روسيون A.Roussillon (1952-2007م).

(1) محمد أركون(وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2000)، ص 06.

إضافة إلى عملي أنور عبد المالك وإدوارد سعيد فقد تناول كبار المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين بدورهم موضوع الاستشراق بالدراسة والنقد والتقييم، من زوايا نظر متعددة ومتباينة، وهناك من حاول تقديم بدائل معرفية، ذات أهمية، على غرار دعوة حسن حنفي لتأسيس ما أسماه "بعلم الاستغراب"في مقابل الاستشراق، كما أنجزت العديد من الدراسات والأطروحات الجامعية حول أهم هذه المواقف والبدائل(*).

وموضوع الاستشراق يحتل حيزا معتبرا في أعمال أركون، بل يمكن القول أنه لا يخلو أي كتاب له من إشارة أو دراسة أو نقد لأعمال المستشرقين، ورغم أنه يؤكد في كل مرة يتناول فيها هذا الموضوع أنه يرفض وينتقد مناهج المستشرقين، محاولا تجاوز طريقتهم في دراسة التراث الإسلامي، إلا أن ذلك لم يشفع له في إزالة الالتباس الحاصل لدى المهتمين بفكره في مسألة تصنيف وموضعة أعماله، حيث يعتبره العديد من الدارسين في الجهة الإسلامية مستشرقا، لا يختلف عن أساتذته المستشرقين إن لم يكن أخطرهم في العمل على هدم التراث الإسلامي وتشويهه، يقول أحد نقاده:" لا يحتاج الباحث إلى عناء كبير ليدرك أن أركون متأثر بالمستشرقين تأثرا كبيرا، لأن كتبه مليئة بذلك(..)فكان وفيا للمستشرقين، وابنا عاقا لأمته وباحثا ظالما لدينه"[1]، ويذهب هذا الناقد إلى أن نقد أركون للمستشرقين ليس إلا مغالطة وتمويها "يوهم القارئ بأنه يخالفهم مخالفة جذرية منهجا وتطبيقا، وهذا مجرد وهم وتضليل وتغليط، لأن أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم والاعتماد على تراثهم، أما انتقاداته فبعضها انتقادات شكلية سطحية وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة ماكرة تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله"[2].

مثلما نقرأ لباحث آخر في نفس السياق، ولكن بلغة تحاول أن نكون أقل إيديولوجية وأكثر دقة في التوصيف:" إن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن

(*) انظر على سبيل المثال الأطروحة التي أنجزها الباحث نديم بجدي والتي نشرت بعنوان: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2005)، وفيها تناول مواقف ثلاثة من أبرز المفكرين العرب المعاصرين من الاستشراق تأثرا ونقدا، وهم على التوالي: عبد الله العروي، حسن حنفي، إدوارد سعيد، كما اهتم كثيرا بموقف أركون من الاستشراق.

(1) خالد كبير علال: المرجع السابق، ص 355.

(2) المرجع نفسه، ص 08.

ليس في الفكر الإسلامي، كما يدعي، بل في الفكر الاستشراقي، فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج"[1].

أما في الجهة الأخرى، أي في الفكر الغربي، فإن حال أركون ليس أحسن من حاله في الجهة الإسلامية، حيث يواجه هناك تهمة أكثر خطورة، بل وأكثر غرابة، إنها تهمة الأصولية التي قد لا نجد لها عدوا أكثر شراسة منه- وهنا تكمن الغرابة والمفارقة- فقد اعتبره أحد المستشرقين المهتمين بفكره، ناطقا باسم العقل الإسلامي وممثلا للإسلام الليبرالي، واجتهد بعد ذلك في اكتشاف الروابط الثاوية بين خطاب أركون والخطاب الإسلاموي الأصولي[2].

وهكذا فقد قذف أركون في الشرق بالهرطقة ونكران الدين - وربما بإفساد عقول الشباب وهي التهم التي وجهت قبل قرون لسقراط(469-399ق م) وأعدم بسببها- واتهم في الغرب بالأصولية والإسلاموية، والوضعية المترتبة عن هذه التهم جعلت أركون يعاني موقفا عبر عنه بالتواصل المستحيل لا مع هذه الجهة ولا مع تلك، غير أن ذلك لم يؤثر على توجهه، إذ يرد على الخطاب الإسلامي الذي يحاول عزله واستبعاده قائلا:" أما أنا فأرى الإسلام مفتوحا، اعتبر نفسي مسلما وإنسانويا في آن، لقد اكتشفت ذلك مع مسكويه"[3]. ويرد على الغربيين الذين رموه بالأصولية قائلا:"سيطلق على زملائي "الغربيين" المختصين في نفس المجال لقب المستشرقين أو المختصين في الدراسات الإسلامية أو المستعربين، بينما أنا محصور بانتماء ديني موصوف بأنه -ليبرالي- معتدل وأصولي ومحافظ حسب الخبراء الحقيقيين والعلميين الموثوق بهم، غدوت موضوع مقاربة وتعريف وتصنيف بدلا من أن أكون فاعلا يبني مع أقرانه من العلميين والباحثين والمثقفين معرفة من أجل الجميع، معرفة يناقشها المؤهلون للمشاركة في صنع المعرفة العلمية بما أنها معرفة وليست شهادة"[4].

---

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 08، انظر المقارنة التي يعقدها هذا المؤلف بين أفكار أركون وأفكار الإسلاموي المغربي عبد السلام ياسين، تحت عنوان جد معبر وهو: مطابقة برنامج الإصلاح الليبرالي مع الثورة الإسلامية محمد أركون وعبد السلام ياسين، ص ص 119-139 وهي المقارنة التي اطلع عليها أركون وأعلن عن رفضه لما ورد فيها جملة وتفصيلا.

(2) عبد الغني بارة: الهيرومينوطيقا والفلسفة (بيروت- الجزائر:الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف، ط1،2008)، ص 548.

(3) رون هاليبر: مرجع سابق، مقابلة مع محمد أركون، ص 118.

(4) المرجع نفسه، مقابلة مع محمد أركون، ص 247.

هذا التضارب بين الباحثين حول تقييم وتصنيف موقف أركون من الاستشراق، يجعل البحث في هذه المسألة أمرا ضروريا وملحا، فما حقيقة موقف/موقع أركون من الاستشـــراق؟ وما هي أوجه النقد التي ما فتئ يذكر بها كلما تعلق الأمر ببيان موقفه من الدراسات الاستشراقية؟ ولعل الطرح الأكثر عمقا وجذرية لهذا الإشكال يتمثل فيما أشار إليه المستشرق"رون هاليبر" حين تساءل بعد اعترافه بكون أركون ناقد متميز للاستشراق، عن مدى إمكانية تجاوز مشروع أركون للفكر الاستشراقي[1]، بعبارة أخرى هل استطاع أركون فعلا تجاوز أفق الاستشراق؟ أم أن مشروعه الفكري يبقى معلقا في مترلة بين المترلتين الإسلامية والاستشراقية ؟

يعتبر الاستشراق عموما المجال المعرفي الذي تكون في الثقافة الغربية من خلال اعتنائها بالثقافة الشرقية(آداب، لغات، أديان...الخ)، وهو قديم قدم اهتمام الغرب بالشرق، فإرهاصاته الأولى ترجع إلى بعض مفكري اليونان، لكن هذا الاهتمام عرف تطورا كبيرا منذ الحروب الصليبية، ثم النهضة والتنوير فالحداثة، بمعنى أن العلم الاستشراقي رافق تطور الفكر الغربي وتأثر بما عرفه هذا الفكر من ثورات وانقلابات معرفية، وكان في كل مرة يتلون بلون السائد من الأفكار والأيديولوجيات لاسيما الوضعية (Positivisme) والماركسية (Marxisme)، كما عرف تطورا داخل بنيته الخاصة، مثلما" شهد [الاستشراق] تنوعا اختلافيا وتعميقا لخطه الذي انتهجه، وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل لكن سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي-الآسيوي، وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي، والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة ودراسة إفريقيا(..)كل هذه التخصصات راحت تحتل محل التسمية العامة والمشتركة للاستشراق"[2].

إن هذا التطور الذي عرفه الاستشراق تأسيا بالتطور الفكري الحاصل في الثقافة الغربية عموما، قد أتى على تسميته بحد ذاتها، فلم تعد كلمة "الاستشراق" مناسبة، بالنظر إلى

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 171.

(2) محمد أركون(وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص ص 21-22.

التخصصات التي تفرخت في ظله، وبالنظر أيضا إلى ارتباطه بإرادة الهيمنة والنزعة الاستعمارية للدول الغربية، لذلك تعالت الأصوات من داخل هذا المجال المعرفي داعية إلى ضرورة التخلي عن هذه التسمية التي أصبحت محرجة، يقول كلود كاهين:" في الحالة التي وصلنا إليها ينبغي علينا أن نحذف كلمة"استشراق"من قاموسنا فليس هناك نوعان من البشر، الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها، العلم واحد للشرقي كما للغربي"[1]. من جهته يرى ماكسيم رودنسون أنه لا بد من تغيير هذه التسمية التي لم تعد تفي بالغرض العلمي لهذا النوع من الدراسات،"فنحن لم نعد نستطيع أن نستخدم مصطلحي"استشراق" و"مستشرقين" بشكل طبيعي بعد أن أصبحا أسطوريين، ولذلك فسوف ندعوهما بالدراسات العالمة أو العلمية حول تاريخ الشعوب المتموضعة شرقي أوروبا، وهذا تحديد جغرافي حيادي خال من أي حكم مسبق"[2].

وعملا بهذه الدعوات وغيرها فقد تم التخلي الرسمي وبالإجماع عن مصطلح "الاستشراق" في باريس سنة 1973م بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي التاسع والعشرون للمستشرقين، واستبدلت تسمية المؤتمر بـــ: المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية، وتم "رمي مصطلح "الاستشراق" في مزبلة التاريخ"[3].

غير أن تغيير التسمية وإن كان يوحي بوجود إرادة لتغيير الرؤى والمواقف–ولو اقتصرت على فئة قليلة من المستشرقين– إلا أنه لا يحسم الجدل الدائر حول الاستشراق، ولا يلغي الانتقادات الموجهة للبحث الاستشراقي، خاصة في ظل تزايد الاهتمام الإعلامي في الدول الغربية بالإسلام والمسلمين، والصورة المشوهة–قليلا أو كثيرا– للإسلام والتي تبثها وتنشرها وسائل الإعلام الغربي باعتراف المستشرقين أنفسهم، فإن المناقشة المتعلقة بالاستشراق تستمر في اتخاذ طابع سجالي يعبر عن الانفعالات النفسية أكثر مما يعبر عن المواقف العلمية الموضوعية الرصينة التي من شأنها أن تسهم في تغيير الصور المتبادلة بين الطرفين.

(1) محمد أركون(وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

إن تحديد موقف موضوعي من الاستشراق يشكل مسعى محوريا لدى أركون من خلال العديد من الدراسات التي كرسها لأعمال أبرز المستشرقين، وفي هذه الدراسات نلمس بوضوح تميز خطابه عن مختلف الخطابات الرائجة في الفكر الإسلامي حول الموضوع نفسه هذا التميز الذي يتجلى في كونه يحاول إنجاز مقاربة نقدية للاستشراق من داخل النسق الاستشراقي ذاته، وهنا تكمن إحدى نقاط القوة في مقاربته، فهو لا يقذف حصون المستشرقين من الخارج، إنما ينتقدهم بأسلحتهم ومن داخل قصورهم، وهو العارف بخبايا هذه القصور، لذلك نجده يحاول قدر المستطاع أن يبين إيجابيات الاستشراق وسلبياته ونقائصه، من خلال أمثلة تطبيقية على غرار دراساته التي خصصها لأعمال كل من كلود كاهين، غوستاف فون غرونباوم G.E.Von Grunebaum (1909-1972م) وكذا ويلفريد كانتويل سميث W.C.Smith(1916-2000)(*)، بالإضافة إلى دراسات وبحوث نظرية أخرى أبرز من خلالها مواطن تميز منهجيته في دراسة التراث الإسلامي عن مناهج المستشرقين.

والمطلع على مجمل هذه الدراسات يجد نفسه أمام مفكر يمتلك العدة المعرفية الضرورية لمناقشة هذا الموضوع، فهو يتموقع داخل المنظومة الاستشراقية ليبين مزالقها وحدودها، وإيجابياتها ومزاياها في الوقت نفسه دون أي تحامل أو تطاول، ولفهم موقف أركون من الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها، وكذا مواطن تميز نقده عن ردود الأفعال الإسلامية المكرورة حول كل ما هو فكر غربي، لا بد من التمييز بين ثلاثة تجليات أو مستويات لرؤية الاستشراق:

(*) الدراسات هي على التوالي:

* "خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها، دراسة حول أعمال كلود كاهين"، ضمن: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 63 وما يليها إلى 153.

* "الإسلام الحديث مرئيا من قبل البروفسور غوستاف فون غرونباوم"، ضمن: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 235 وما يليها إلى 251.

* "في فهم الإسلام" ضمن: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 251 وما يليها إلى 257.

1- في المستوى الأول يبدو الاستشراق بمثابة معرفة "إيجابية" متراكمة حصلها الغرب طيلة فترة طويلة، فتكون كم هائل من المعطيات والمعارف ذات الطبيعة التجريبية الميدانية، وهو ما أعطى الطابع العلمي للمكتوب الاستشراقي.

2- في المستوى الثاني: يبدو الاستشراق كجملة من المناهج والمفاهيم والوسائل الإجرائية والتقنية لجمع المعلومات ودراستها، خاصة المنهجية الفللوجية التاريخية، التي تعنى بتحقيق ودراسة النصوص وتبيان أثر السابق منها على اللاحق.

3- في المستوى الثالث يبدو الاستشراق معبرا عن مجمل المواقع الإبستمولوجية والإيديولوجية والسياسية وعلائقها مع السلطة أيا كانت، بمعنى أن هذا المستوى هو مستوى التقييم وإصدار الأحكام المختلفة حول الموضوع المدروس.

فبعد جمع المعلومات والعمل الميداني في المستوى الأول، يأتي العمل"المخبري"لدراسة وتحقيق هذه المعلومات في المستوى الثاني، ليأتي التقييم واتخاذ المواقف والأحكام ليتم توظيفها واستثمارها قصد الاستفادة منها في المستوى الثالث لتجليات المعرفة الاستشراقية.

وأغلب المواقف النقدية المتخذة من قبل المفكرين العرب والمسلمين تركز على التجلي الثالث للاستشراق، والمتمثل في علاقته بالسلطة وخلفها طبعا إرادة الهيمنة، فلا أحد يستطيع أن ينكر ارتباط هذا الفرع المعرفي بالإضافة إلى فروع معرفية أخرى الأنثروبولوجيا التقليدية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين بالمشروع الاستعماري، وعملها على خدمة المصالح التوسعية للدول الغربية في المناطق الأخرى من العالم، خاصة العالم الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه إدوارد سعيد حين قال:" لم يكن بمقدوري العثور على فترة في التاريخ الأوروبي والأمريكي اللاحق على القرون الوسطى نوقش فيها الإسلام بشكل عام خارج إطار الانفعال والتحامل والمصالح السياسية"[1]، ثم يضيف مؤكدا فعالية المعرفة الاستشراقية في العملية الاستعمارية:" ينتابني شك كبير في أن إنجلترا كانت ستحتل مصر تلك الفترة الطويلة من الزمن،

(1) إدوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ت: حيان غربي (دمشق: دار هدى، ط1، 2005)، ص 07.

وبذلك الأسلوب شديد التنظيم لو لم تكن مدفوعة بالاستثمار القوي في المعرفة المشرقية"[1]، وهذا بالتأكيد يعبر عن واقع الحال، ولا يمكن لأحد تجاوزه والقفز عليه، فالتواطؤ وتبادل المنافع بين الاستشراق والاستعمار أو بين المعرفة والسلطة تؤكده وقائع لا سبيل إلى حصرها.

غير أن المشكلة تكمن في قضية التعميم، فهل كل المجهود الاستشراقي كان موجها من قبل السلطة وإرادة الهيمنة وخادما لأغراضها؟ هذا ما يرفضه المستشرقون ويعتبرونه نكرانا للجميل وتجاهلا من قبل المسلمين للخدمات الجمة التي أسدوها للتراث العربي الإسلامي نشرا وتحقيقا ودراسة، فهم يعترفون باستفادة الآلة الاستعمارية في مرحلة تاريخية معينة من أعمالهم، لكن ذلك يبقى في نظرهم غير معبر عن حقيقة جهودهم، يقول برنارد لويس:" إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الإمبريالية أو استفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن هذا التفسير للمشروع الاستشراقي في مجمله يبدو ناقصا إلى درجة العبثية"[2] ، ويبرر ذلك بأن دراسة اللغة العربية والإسلام بدأت قبل الحملات الاستعمارية بكثير، كما أن هذه الدراسات ازدهرت في بلدان لم يكن لها أي دور في الهيمنة على العالم العربي الإسلامي كألمانيا مثلا.

كما يؤكد أحد المستشرقين ردا على تعميمات إدوارد سعيد وربطه الجازم بين المعرفة الاستشراقية والنزعة الاستعمارية قائلا:"لا يمكن القبول بالإدانة القطيعة، كما فعل إدوار سعيد في نقده التقدمي للاستشراق، لجميع الجهود العلمية الفنية التي خصصها هؤلاء الباحثون النابغون في أكثر الأحيان لدراسة الإسلام منذ القرن التاسع عشر"[3].

من هنا نجد أن أول عائق يجب تحطيمه لفتح المجال أمام إمكانية تشكيل معرفة موضوعية حول موضوع الاستشراق هو ضرورة التخلي عن التعميمات المجانية السريعة تجاه الغرب عموما والاستشراق بصفة خاصة، فالفكر الغربي ليس كتلة واحدة، وإنما هو تيارات وإيديولوجيات تتباين درجة الموضوعية في أحكام الواحدة منها عن الأخرى، وما قيل عن

(1) إدوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، مرجع سابق، ص 08.

(2) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 179.

(3) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 281.

الفكر الغربي يصدق أيضا على الفكر الإسلامي الذي يضم مواقف متنوعة إلى درجة التناقض أحيانا.

ويبدو أن أقوم المسالك في التعامل مع المنتوج الاستشراقي، لن تكون برفضه جملة وتفصيلا ولا بقبوله طولا وعرضا، إنما بالتعامل معه تعاملا نقديا، يأخذ منه ويرد، وفق عملية تحتكم إلى معايير علمية موضوعية بالدرجة الأولى، بعيدا عن الأغراض السياسية والإيديولوجية، وسبل التعامل النقدي سوف تكون أكثر فعالية إذا ما قبلت كل الأطراف الدخول في مناقشة علمية، وإقامة تواصل فكري ندي يضع الجميع على قدم المساواة، ويسمح في الوقت ذاته بأن يطعم كل طرف أطروحة الآخر ويغذيها بما لديه، بدل مواصلة التوازي في الآراء والتناطح الدغمائي الذي ينتهي عادة بعودة كل طرف إلى موقعه دون أن يحدث أي تغير في آرائه ومواقفه سواء تجاه ذاته أو تجاه الآخرين.

ضمن هذا الإطار يموضع أركون الجدال الحاصل بين الخطابات الإسلامية ونظيرتها الاستشراقية محاولا بناء موقف آخر، يصفه بالموقف العلمي المتجاوز المختلف الرؤى الأخرى، والذي يحتكم إلى معايير العلمية في صيغتها الأكثر حداثية، وقد عنون إحدى دراساته المتعلقة بهذا الموضوع بعبارة جد معبرة عن موقفه- أو الموقف الذي يحاول تبنيه- من خلال مقابلته بين هذه الرؤى من جهة ورؤيته من جهة أخرى فكان عنوان دراسته: الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والموقف العلمي(*).

وبالعودة إلى التجليات الثلاثة للاستشراق السالف ذكرها في هذا المبحث، نجد أن أركون يقر ويعترف بأهمية المستوى الأول، منوها بجهود المستشرقين والكم المعرفي الذي تراكم من خلال بحثوهم ودراساتهم حول الإسلام والمسلمين، والأثر الإيجابي الكبير لهذه التراكمات المعرفية، إذ يقول:" الإسلاميات الكلاسيكية هي المعرفة الغربية المنجزة حول الإسلام قبل 1950م، وهذه المعرفة لعبت دورا إيجابيا لا يمكن إهماله فيما يدعوه المسلمون

(*) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1،1986)، الفصل السابع، ص ص 245-273.

بالنهضة وإسهامها الأكثر ديمومة والأقل إثارة للنقاش هو نشر عدد معتبر من النصوص الكبرى المنسية خلال قرون حتى من قبل التراث الإسلامي نفسه"[1].

ومن ثم فهو يعيب على المسلمين مهاجمتهم للمستشرقين وإغفالهم للواجب الحقيقي المتمثل في مقارعة العلم بالعلم وإنجاز بحوث دقيقة حول تراثهم وفقا للمناهج العلمية، يقول فـــ:"لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا المستشرقين إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين، فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية، إنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي"[2].

ومن الأمثلة الناصعة على أهمية البحث الاستشراقي في إعادة بعث نصوص جد مهمة من التراث الإسلامي، كتاب "فصل المقال" لابن رشد الذي تم إدراجه في طي النسيان و لم يعتن أحد من المسلمين بتحقيقه وإعادة نشره،"إلى أن جاء المستشرق م.ج موليير (M.J.Moller) الذي نشره لأول مرة عام 1859 معتمدا على مخطوط واحد، ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ف.حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى أي سنة 1959"[3].

ما قيل عن مؤلفات ابن رشد يقال عن بعض مؤلفات ابن خلدون وغيرهما من أعمدة التراث الإسلامي، لاسيما المفكرين المغضوب عليهم من قبل السلطان أو من قبل فقهائه، فآلة النسيان أو التناسي كثيرة الاشتغال في تصنيف التراث الإسلامي وهي التي تقوم بتحديد ما ينبغي أن ينشر ويقرأ و ما لا ينبغي له ذلك.

وقد أشار أحد الدارسين إلى أن موقف المسلمين من تراثهم ومن الاستشراق يعبر عن مفارقته غريبة حيث يقول:"المفارقة الأكثر غرابة: هو أننا مازلنا نتعلم تراثنا العربي الإسلامي إلى الآن من مصادر غربية، أي كما حققه المستشرقون المتهمون بالانحياز ضد أمتنا، من غير

(1) Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée Islamique, op cit, p 08.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 307.

(3) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 02.

أن نوفر جهدا يذكر لتحقيق أصول معارفنا المتروكة في عهدة باحثي الغرب، فبدلا من أن يسعى الباحثون العرب المسلمون لإعادة تحقيق ما حققه العلماء الغربيون عن تراثهم، تكرس جل اهتماماتهم للرد على الاستشراق والمستشرقين بطريقة اتهامية رائجة في أوساط المثقفين العرب المحدثين الذين لو بذلوا الجهد ذاته للتدقيق والبحث عن معارفهم التراثية لكان حال مجتمعهم أفضل بكثير"[1]، ونفس الفكرة نقرأها لدى كلود كاهين في رده على مقالة أنور عبد الملك حول أزمة الاستشراق، أين أكد على الدور الإيجابي الذي لعبته المعرفة الاستشراقية في إضاءة التراث الإسلامي والتي لا تضاهيها جهود المسلمين حول تراثهم، مذكرا أنه"ينبغي أن يعترفوا [المسلمين] أيضا أن الاستشراق الأوروبي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصة"[2].

أما موقف أركون من المستوى الثالث أو التجلي الثالث للاستشراق والمتمثل في العلائق المنسوجة بينه وبين الإيديولوجيا والسياسة وخدمة إرادة الهيمنة، فإنه لا ينكر ارتباط الاستشراق في جزء كبير من تاريخه بالنزعة الاستعمارية، بل يرجع ازدهاره منذ بداية القرن التاسع عشر إلى خدمة الأغراض الاستعمارية بالدرجة الأولى،" إذ نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية يتوجهون للمختصين في الدراسات الاستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي"[3].

ولكن المستوى الذي يوليه أركون أكبر اهتمامه، والذي تندرج فيه مجمل مناقشاته وانتقاداته للاستشراق أو ما يدعوه بالإسلاميات الكلاسيكية، يتمثل في المستوى الثاني الذي يتعلق بالمفاهيم والمناهج والمسلمات الضمنية التي حكمت ولا تزال تحكم الرؤية الاستشراقية للتراث الإسلامي[*]، يوضح ذلك قائلا:" الإسلاميات الكلاسيكية في المقابل تناقش من ناحية

---

(1) نديم نجدي: مرجع سابق، ص 68.

(2) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 36.

(3)محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا (الأصالة، العدد 44، الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، 1977)، ص 98.

(*) أركون لا يتحدث عن الاستشراق ككتلة واحدة، إنما يقوم بتصنيف المستشرقين وفقا لإمكانياتهم المعرفية وأهدافهم، ويقر بأن ذوي الهمة العالية والأغراض العلمية النزيهة نادرين جدا، راجع تصنيفاتهم ضمن كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 250-251.

فرضياتها الجلية والضمنية ومناهجها، ثم بعد ذلك تأويلاتها(..) والأمر لا يتعلق بتبرير دفاعي تمجيدي أو بإيديولوجيا عدائية لما لا نزال ندعوه بالاستشراق، فالمشكلة الحقيقية التي تطرحها الإسلاميات الكلاسيكية تتمثل في تضامنها مع المسلمات التي ندعوها، المنظومة الثقافية للعصر الكلاسيكي في الغرب"[1].

نفهم من هذا النص أن موضع النقد الأساسي الذي يوجهه لأركون للاستشراق يتمثل في مسألة المنهج، بمعنى أن مناهج المستشرقين متأخرة أو متخلفة إذا ما قورنت بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها المعاصرة، إذ لا يزال الاستشراق يعتمد على المناهج المتبلورة في القرن التاسع عشر، في ظل ازدهار الفلسفة الوضعية، لاسيما المنهج الفللوجي(فقه اللغة) والتاريخ التقليدي السردي، فتكون المشكلة الأساسية التي يعانيها الاستشراق في نظر أركون هي أن باحثيه-أو أغلبهم على الأقل-"لا ينخرطون في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتها"[2].

واستمرار المستشرقين في اعتماد المناهج الكلاسيكية، وعدم اكتراثهم بالثورات المعرفية التي تفتتحها العلوم الإنسانية والاجتماعية يوما بعد يوم، يجعلهم عاجزين عن تقديم صورة حقيقية عن التراث الإسلامي في كل أبعاده، كما ويجعلهم عاجزين في الوقت ذاته عن استثمار نتائج أبحاثهم في تقديم حلول عملية لما تتخبط فيه المجتمعات الإسلامية المعاصرة من إكراهات وضغوط على جميع الأصعدة.

وهذه المسألة تشكل نقطة الخلاف الرئيسية بين خطاب أركون والخطابات الاستشراقية فهذه الأخيرة تختزل موضوعها في دراسة ماضي الإسلام والمسلمين دون التفات إلى حاضرهم أو مستقبلهم، مما يجعل رؤيتها ذات طابع"خارجي بارد"بالنسبة لموضوعهم[*]، وبالتالي فأغلب المستشرقين أضحوا في حالة "استقالة إبستمولوجية" باتخاذهم لموقف"الحياد" تجاه حاضر

(1) Mohammed Arkoun :Essais sur la pensée Islamique, Op cit p 09.

(2) محمد أركون:الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 110.

(*) نجد هذا النقد ضمن دراسة أركون لأعمال غوستاف فون غرونبوم، وفي هذه الدراسة يؤكد أن التفسير أهم من الملاحظة الباردة العابرة، انظر: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 239-242.

المجتمعات الإسلامية، فهم مطالبون في نظر أركون بدمج معطى الحاضر ضمن اهتمامهم، وإنجاز المهمة الثانية بعد مهمة جمع المعلومات عن الماضي، والمتمثلة في تفكيك نقدي لهذه المعلومات ومعرفة أثرها أو حضورها في واقع المسلمين، قصد استلهام الحلول لما يعيشه هؤلاء من مشاكل وآلام وما يتطلعون إليه من آمال وأحلام.

هذا النوع من النقد ليس غائبا عن المستشرقين، بل إنه لا يحرجهم في شيء، ذلك أنهم يعتبرون دراسة الحاضر خارجة تماما عن مجال اختصاصهم، وليست من مهامهم في شيء، ذلك ما نفهمه من قول كلود كاهين:"بالطبع نحن لا ندعو إلى إهمال دراسة التاريخ المعاصر للشعوب الشرقية ولكن هل ينبغي أن يتم على يد الأشخاص أنفسهم؟ إني أشك في ذلك، وبالتالي فإن مفهوم الاستشراق لا يزال يحتفظ بمبرره التاريخي أو التسلسلي الزمني (أي إعطاء الأولوية لدراسة الماضي)"[1]، ومعنى ذلك أن لكل مجال معرفي اختصاصه وموضوعه، واختصاص المستشرقين يبقى في حدود ماضي المسلمين دون أن يتعداه إلى حاضرهم أو مستقبلهم الذي هو مجال لاختصاصات أخرى غير الاستشراق.

يواصل أركون تعداد أوجه نقده لمناهج المستشرقين التي يعتبرها غير مسايرة للتقدم الذي عرفه البحث العلمي في مجال الإنسان والمجتمع، ويفرع انتقاداته هذه إلى نقاط عدة نجملها فيما يلي:[2]

1- الدراسة الانتقائية للتراث الإسلامي، والتركيز على فترة تاريخية دون أخرى أو على مفكرين معينين دون غيرهم، حيث نجد أن علماء الإسلاميات، يهتمون بدراسة فترة ازدهار الفكر الإسلامي، أي حتى القرن السابع للهجرة، ويهملون بصورة شبه كلية الفترة التي تلتها، أو ما يسمى بعصر الانحطاط، كما أن اهتمامهم تركز بصورة كبيرة على نصوص كبار المفكرين المسلمين المنظور إليها على أنها نصوص تمثيلية نموذجية (Textes représentatifs) على غرار أعمال الفارابي(874-950م)، ابن سينا(980-1037م)، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون..الخ،

(1) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 38.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 52-53.

وفي المقابل يتم إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو غير تمثيلي(Non représentatifs) وهذه مسايرة للثنائية المسيطرة على العقول (سلطة/ معارضة)، فالإسلاميات الكلاسيكية –مع بعض الاستثناءات من مثل أعمال لويس ماسينون– اهتمت في الغالب بإسلام السلطة، والإسلام الحضري والسني، وأهملت إسلام المعارضة (الشيعة والخوارج..) والإسلام الشعبي المنتشر في القرى والأرياف.

2- إهمال جانب الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصا عند الشعوب التي ليست لها كتابة ولم يتم تدوين وحفظ كل تراثها الخاص كالبربر والأكراد والأفارقة، وبشكل عام إسلام الجماهير الشعبية.

3- إهمال المعيش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين لديهم كتابة، فليس كل شيء يكتب، ولعدم كتابة أشياء كثيرة أسباب عديدة.

4- إهمال المعيش غير المكتوب، ولكن المحكي، ذلك أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب.

5- إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية(Les Systèmes sémiologiques non linguistiques)، التي تسهم في تشكيل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة(les Structures de parentés)، والبنى الاجتماعية..الخ، فقد قلصت الإسلاميات الكلاسيكية موضوعها في الفكر المنطقي–المركزي (Logocentrisme)الذي يشمل التيولوجيا والفلسفة والقانون (الشريعة).

والملاحظة المهمة التي نستنتجها من خلال هذه النقائص التي عددها أركون بخصوص الدراسات الاستشراقية، تتعلق بدعوته إلى ضرورة دراسة التراث الإسلامي في كليته دون بتر أو اختزال، بعيدا عن ثنائيات سلطة/معارضة، تراث رسمي/تراث شعبي، تراث مكتوب/تراث

شفوي، جانب نظري/جانب حياتي سلوكي...، باختصار ضرورة دراسة ما يسميه في مواضع عدة من أعماله بالسنة الإسلامية الشاملة(Tradition Islamique exhaustive) [*].

وهذه الدراسة لا بد لها من تبني ما وصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع من مفاهيم ومناهج، لاسيما في مجال الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وتاريخ الأفكار واللسانيات وغيرها، وهذا كله بالتموضع داخل المجتمعات المدروسة لا خارجها، واستحضار معطى الواقع المعيش لهذه المجتمعات بمختلف تعقيداته.

هكذا نلاحظ أن أركون يقدم ملاحظاته وانتقاداته للإسلاميات الكلاسيكية على أنها تعبير عن مسعى يروم بناء موقف علمي موضوعي متجاوز لكل الإيديولوجيات والمواقف المتصارعة من خلال زحزحة (Déplacement) النقاش من الأرضية الانفعالية والإيديولوجية إلى الأرضية العلمية، وكثيرا ما عبر هاشم صالح عن هذا التوجه في الهوامش والشروح المطولة التي يقدم بها أعمال أستاذه بكل حماسة، حيث بصفه بالذي يخوض الصراع على الجبهتين؛ الإسلامية من جهة والاستشراقية من جهة أخرى، وبالذي يحتل موقعا فريدا من نوعه على الساحة الفكرية[1].

ولكن إذا كان هاشم صالح ينظر إلى هذا الموقع الذي يتموضع فيه أركون نظرة إيجابية ويعتبره خطوة مهمة، بل ضرورية لتجديد وتنشيط الفكر الإسلامي وجعله مسايرا للتطورات الراهنة، فإن هناك من يعلن عن تذمره من نقد أركون للاستشراق معتبرا هذا النوع من النقد مضادا للعلم والعقلانية النقدية، ومن ثم فهو يرتمي من حيث درى أو لم يدر في أحضان الفكر الديني الإيماني، ذلك ما ذهب إليه "محمد المزوغي"الذي يرى أن :" وقوفه الحازم (يقصد أركون)، وفي بعض الأحيان، المدمر ضد العقل الوضعي التاريخي وضد علم الفيلولوجيا ثم

(*) نجد هذا المصطلح في مواضع عدة على سبيل المثال: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 214، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 07، الإسلام والحداثة، ص 213.

(1) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 231.

نقده للمستشرقين وللعلمانية لا يعمل إلا على نسف أغراضه العلمية النقدية وإرجاعه إلى أحضان الفكر الديني الذي كان ينوي الخروج منه"[1].

أما في الجهة المقابلة، فنجد أن بعض المستشرقين لا يعيرون هذه الانتقادات الذي يوجهها أركون لأعمالهم أية أهمية، بل اعتبرها أحدهم "ملاحظات ساذجة" [2]، وعلى العكس من ذلك فهناك من المستشرقين من هم على وعي تام بهذه الملاحظات معترفين بالنقائص التي تعتري دراساتهم، ويحاولون القيام بعودة نقدية على ذواتهم عملا على استدراك ما فاتهم من خلال الانفتاح على المنهجيات المعاصرة، دون أن يفهم من ذلك أي انتقاص من مكتسباتهم ومناهجهم الأصلية، فالاستشراق مع اعترافه بنقائصه المنهجية، لم يعترف بتفوق المناهج المعاصرة بصورة حاسمة ونهائية، يقول ماكسيم رودنسون في هذا السياق:" كل هذه المسارات والمنهجيات الجديدة الصاعدة حاليا تثير الحماسة، وليس لنا أي اعتراض عليها سوى أنها تنطوي على نوع من التشبث بالرأي والديكتاتورية، فكل واحدة منها تزعم أنها قادرة على تفسير كلية الظواهر وهذا الزعم لا يقل خداعا من مزاعم المنهجيات القديمة"[3]، ومن ثم يربط هذا المفكر إتباع المناهج المعاصرة باليقظة والحذر، على ألا يتم استخدامها إلا بعد تفحص نقدي وبتحفظ شديد، فهي ليست معصومة كما يتوهم بعض المتسرعين والمنبهرين بكل ما هو جديد.

إذا تتبعنا مقترحات هذا المستشرق الكبير، والتي تحدد معالم رؤيته لتجديد الدراسات الاستشراقية، نجدها تكاد تتطابق مع موقف أركون في المسألة نفسها، ويمكن تلخيص مقترحات رودنسون فيما يلي[4]:

---

(1) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 07.

(2) يعتبر فرنسيسكو غابريللي انتقادات أركون لأعمال غوستاف فون غرونباوم مجرد سذاجة، انظر: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 77.

(4) المصدر نفسه، ص ص 68-69.

1- هناك صفات لا بد على الباحث أن يتجلى بها وأهمها: الموضوعية، الحذر والاطلاع على الدراسات السابقة، كما ينبغي أن يحصل تكامل بين التبحر الأكاديمي أو الفللوجي من جهة، وتحليل المادة المتراكمة من خلال تطبيق المناهج الحديثة أو الإشكاليات الحديثة على هذه المادة من جهة أخرى، وهذا بعيدا عن المزايدة لاحتكار الرأسمال الرمزي (le Monopole du capital symbolique) للشرق، ومن ثم احتكار الحديث باسمه، فالمستشرقون الجدد، أو المضادون للاستشراق يسعون إلى تنصيب أنفسهم ناطقين رسميين و"موضوعيين"باسم القضايا الشرقية لأنهم يزعمون أنهم يتحدثون عنها من الداخل.

2- انطلاقا من الملاحظة السابقة يدعو رودنسون إلى تجاوز المماحكة الجدالية بين المستشرقين والعلماء المسلمين من خلال التعاون والتبادل المعرفي بين الطرفين.

3- ضرورة إعادة دمج الموضوعات والمجالات التي همشها الاستشراق الكلاسيكي، وكذا دراسة الفترات التي لم تتم دراستها(ما يسمى بفترة الانحطاط) وكذا الفترة الراهنة أو المرحلة الحديثة.

4-الانتباه إلى الاهتمامات الجديدة، والإشكاليات الأكثر حداثة عن طريق الاستفادة الصريحة من منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة:الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، تاريخ "الذهنيات أو العقليات"(l'Histoire des mentalités)..الخ.

5- ينبغي على الباحث أن يندمج بشكل من الأشكال داخل تيار الأفكار المعاصرة والمشاكل الحالية للشعوب المدروسة، بمعنى ضرورة الاستفادة من التطور العلمي الحاصل في مختلف الميادين المعرفية وكذا المزاوجة بين الأهداف العلمية النظرية والأهداف العملية لحل المشاكل التي تعانيها الشعوب المدروسة في حاضرها.

إن التحليل الدقيق لهذه المقترحات التي تشكل خطة عمل لتجديد الاستشراق وجعله أكثر تماشيا مع الانقلابات المعرفية التي ما فتئت تعلنها علوم الإنسان والمجتمع، والتفحص الموضوعي لدراسة ماكسيم رودنسون المتضمنة لهذه المقترحات والمعنونة بـــ: الدراسات العربية

والإسلامية في أوروبا(*)، يكشف لنا عن تقارب كبير بينها وبين ملاحظات أركون حول الاستشراق، إن لم تقل هناك تطابق بين الموقفين، لنصل إلى الملاحظة الذكية التي أشار إليها المستشرق آلان روسيون الساخط على إدوارد سعيد الذي "تطاول" في نظره- وفي نظر أغلب المستشرقين- على ميدان تخصصه، حيث قلل من قيمة ونقد إدوارد سعيد للاستشراق معتبرا أنه لم يقم إلا بثقب أبواب كانت مفتوحة سابقا(1).

وما قيل عن إدوارد سعيد يصدق بنفس الدرجة على أركون أيضا، فنقاد الاستشراق يقومون في غالب الأحيان باستعادة أصوات بعض المنفتحين من رجال هذا المجال المعرفي على التطورات العلمية الحاصلة في الغرب، فحتى برنارد لويس الذي كثيرا ما انتقده أركون، نجده يقر بأهمية تبني المناهج الجديدة في الدراسات الاستشراقية إذ يقول:"..حصل تحسن في هذا المجال مؤخرا، فقد أخذ بعض المستشرقين يعترفون بضرورة الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقاربات الجديدة"(2).

بالإضافة إلى الانفتاح المنهجي، فهناك مستشرقون معارضون للسياسات الاستعمارية لبلدانهم، أو على الأقل يفصلون بين الهدف العلمي والآليات السلطوية، لأنه من غير الموضوعي ربط كل معرفة بالسلطة السياسية، فهناك أصوات تحاول الالتزام بمسار المعرفة العلمية بعيدا عن أضواء السياسة وأغراض السلطة، إلا أن هذه الأصوات تبقى قليلة وغير مؤثرة في صناعة الرأي العام الغربي حول الإسلام والمسلمين.

والتقارب الكبير بين رؤية أركون ورؤى بعض المستشرقين كما لاحظنا مع ماكسيم رودنسون، إن دل على شيء فإنما يدل على مكانة الاستشراق كمرجعية مهمة من مرجعيات أركون، وحتى موقفه العام من التراث الإسلامي الذي خلصنا إليه في الفصل الأول، نجده يتطابق مع موقف بعض المستشرقين، على غرار برنارد لويس الذي يرمي هو الآخر التراث

(*) ماكسيم رودنسون: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ضمن: محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 43 وما يليها إلى83.

(1) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 142.

الإسلامي كلية في دائرة الأفكار المتجاوزة من قبل التطور العلمي، ذلك ما نفهمه من قوله: "منذ أربعة قرون على الأقل كانت المفاهيم الأساسية للبحث العلمي قد بلورت في الغرب وفي الغرب وحده، أقصد مفهوم التاريخ والتجريب والتنمية والتقدم:أي كل ما يشكل الميراث الفكري للإنسان الحديث، و لم يساهم الشرق في هذا الميراث بأي شكل طيلة هذه الفترة(..) من أغرب الغرائب أن يطلبوا منه [الغرب] تبني مفاهيم الشرق وتصوراته في عملية الدراسة، لا ريب في أن هذه المفاهيم والتصورات ذات قيمة تاريخية عظيمة بل عظيمة جدا ولكنها أصبحت الآن متجاوزة من قبل التطور اللاحق للفكر البشري لقد أصبحت جزءا لا يتجزأ من الميراث العام للبشرية، وهي ذات قيمة تاريخية فقط"[1]، وهنا لا نجد أي فرق بين أقوال أركون المحددة لموقفه من قيمة التراث الإسلامي وموقف هذا المستشرق، بل حتى الكلمات تكاد تكون نفسها.

وأركون لا ينكر قيمة الإسلاميات الكلاسيكية-ولا يمكنه فعل ذلك- فهو يعتمد على أعمال المستشرقين ويستفيد من نتائج بحوثهم، ويحيل إليها ويوظفها في مجمل أعماله، حتى أثناء دراسته لمواضيع تتوفر حولها مصادر عربية إسلامية، فهو يعتمد على مراجع المستشرقين، كما لا ينكر اتصال مشروعه الفكري بالإسلاميات الكلاسيكية، ولكن بشرط أن تقوم هذه الأخيرة بإخضاع خطابها لعملية نقد إبستمولوجي شديد[2]، فهو "يقف على قدم المساواة مع بعض المستشرقين، إنهم يلتزمون بالعقلية العلمية المشتركة نفسها، وتقنية البحث إياها في العمل [وهنا] تختلط الحدود وتضيع، ولا يعود هناك من"شرقي" ولا "غربي"، صحيح أن برامجهم ومشاريعهم متنوعة، ولكن مثالهم العلمي الأعلى يبقى واحدا وكذلك المنهجية الحديثة في البحث"[3]، وقد أعلن بكل صراحة ووضوح عن ولائه التام لبعض زملائه وأساتذته المستشرقين، وسعيه إلى تطوير اتجاهاتهم وأبحاثهم، وهذا في مقدمة أطروحته للدكتوراه[4].

(1) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 26.

(2) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 61.

(3) محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 28.

(4) Mohammed Arkoun: Contribution à l'étude de l'humanisme Arabe au 4° 5° siècle de l'Hégirie, op cit, pp 16-17.

هذه الصلة بين أعمال أركون وأعمال بعض المستشرقين، وإن كانت وثيقة إلا أنها لا تعني بالضرورة ما ذهب إليه البعض من أنه مستشرق يحمل اسم المسلمين[1]، كما لا ينبغي أن يفهم منها وقوعه في فخ التبعية الفكرية العمياء، وهو ما ذهب إليه أحد الدارسين جاعلا من أركون "ذاتا مريضة أصابتها عقدة العلمية والموضوعية" [2] ، فهذه كلها أحكام قاسية جارحة لا تجد مبررات علمية قوية تتكئ عليها، إنما هي محض ردود فعل وانفعالات، لأننا لسنا مكلفين ولا مؤهلين لتحديد انتماء الأشخاص إلى الإسلام من عدمه، كما أن تحري العملية والموضوعية لا يمكن عده عيبا ولا عقدة مرضية.

في مقابل هذه التقييمات يرى نصر حامد أبو زيد أننا "ندرك على الفور ودون حاجة إلى إثبات أن المشروع الفكري الأركوني ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقاط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوضعية الاستشراقية"[3].

إذن، فحتى وإن تقاربت الرؤى بين أركون وبعض علماء الإسلاميات، فإن وضعية الباحث وعلاقته بالموضوع المدروس تجعل هذه الرؤى تتمايز، فأركون ينتمي بصفة أو بأخرى إلى المجتمع الإسلامي وإلى التراث الإسلامي سواء شاء نقاده أم أبوا، وهذا قد يكون عاملا كافيا لتمييز نظرته عن نظرة الباحثين غير المنتمين عن هذا المجتمع، كما تختلف غايته من البحث عن غاياتهم، يقول في هذا السياق مشيرا إلى أن نقده لطريقة المستشرقين في تعاملهم مع التراث الإسلامي، قد بدأ يتبلور في ذهنه منذ كان طالبا بجامعة الجزائر، أين كان يشعر بأن أساتذته يتحدثون عن الإسلام من الخارج ومن بعيد، يقول:" أصل قراري النقدي وانخراطي في مجال البحث العلمي هو أنني لم أتخل أبدا عن ثقافتي الأصلية و لم أقطع الجسور مع مجتمعي وبيئتي الأصلية، على العكس لقد حاولت وأنا في القرية أن آخذ المسؤولية كاملة على عاتقي- أقصد تحمل مسؤولية كشف مشاكل بيئتي الأصلية وتشخيصها من أجل المساعدة على حلها

(1) خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 336.

(2) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 550.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص ص 107-108.

يوما ما، وفي نفس الوقت أخذت على محمل الجد، وإن يكن بعين نقدية الأداة الثقافية الأوروبية التي دخلتها في العمق أيضا"[1]، وهذا النص يؤكد تجذر إرادة التغيير وهاجس التجاوز لدى أركون منذ صغره من خلال تركيز اهتمامه على ضرورة توجيه البحث العلمي نحو الإسهام في إيجاد حلول للمشاكل اليومية للمجتمعات المدروسة على خلاف الرؤية الاستشراقية التي لا تولي أي اهتمام بحاضر هذه المجتمعات، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو : هل فعلا استطاع إيجاد حلول للمشاكل اليومية للمسلمين؟ بعبارة أخرى هل جسد أركون إرادة التغيير والتجاوز هذه في أبحاثه؟ .

ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل الموالي من خلال الحديث عن البديل المعرفي والمنهجي الذي يحاول أركون من خلاله أن يغطي ويتجاوز نقائص الاستشراق المنهجية، بالدعوة إلى تطبيق مناهج أكثر حداثة من تلك التي يطبقها أغلب المستشرقين في دراساتهم، ومهتما في الوقت ذاته بحاضر المجتمعات الإسلامية وتطلعاتها وهو المستوى الذي لا توليه الإسلاميات الكلاسيكية أي اهتمام بمبررات تختلف من مستشرق لآخر، فما هي هذه المناهج التي يدعو أركون إلى ضرورة تبنيها لتجاوز المناهج الاستشراقية؟ .

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 265-266.

المبحث الثاني: تبني مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة

حاول أحد الباحثين المعاصرين ويدعى إدريس هاني أن يموضع أعمال أركون في ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر من خلال مقارنتها ببعض المشاريع الأخرى المتقاطعة معها في بعض المرتكزات، لاسيما مشروعي محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، وتوصل هذا الباحث إلى نتيجة مفادها أن خطاب أركون -وتحديدا موقفه من التراث الإسلامي- يشكل خطاب القطيعة الوسطى، الواقع بين خطاب القطيعة الكبرى الذي يمثله موقف العروي وخطاب القطيعة الصغرى الذي تندرج ضمنه أعمال الجابري، على أن هذا التموقع الوسطي لا يحيل بالضرورة إلى مفهوم الحيز، بل لا بد من أن ينظر إليه كحالة يتجادل فيها ما هو تجل للقطيعة الكبرى مع ما هو تجل للقطيعة الصغرى "فإذا كان أركون يرى أن التراث يستمر فينا بشكل من الأشكال-وهي حقيقة أشار إليها الجابري- فهو من ناحية أخرى يشمئز من الإيديولوجيا ويعتبرها مفسدة للبحث العلمي، وهو ما يبعده عن الجابري، ويدنيه من العروي بوصف هذا الأخير ناقدا للأيديولوجيا، ولكن ثمة ما يبعده عن هذا الأخير من خلال نقده للاستشراق الكلاسيكي بوصفه وارثا للنزعة التاريخانية والفللوجية للقرن التاسع عشر، فالتاريخانية العروية سوف ينظر إليها من قبل صاحب الإسلاميات التطبيقية بوصفها منهجا متعجرفا وتقليدا لا يمثل الفائدة المطلوبة بكاملها بل يحتاج إلى أن ينفتح على مناهج أخرى، ومن هنا تعدد المناهج الذي يشكل أهم ميزة في المشروع الأركوني"[1].

ليس الهدف من الاستشهاد بهذا النص هو معرفة الموضع الذي صنف فيه هذا الباحث أعمال أركون، فمسألة التصنيف تبقى نسبية جدا، لأنها خاضعة لمعايير متعددة بتعدد الرؤى والباحثين، إنما الهدف بالدرجة الأولى يكمن في الإشارة إلى التميز الذي يتسم به خطاب أركون عن غيره، والمتمثل تحديدا في البعد الإبستمولوجي الذي يحاول صاحب الإسلاميات التطبيقية إضفاءه على مشروعه، وهذا وأدا للبعد الأيديولوجي الذي طغى على أغلب المشاريع الفكرية المتراكمة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، فهو يتوسل بالعلمي ليستبعد الإيديولوجي، بل ويعمل على طرده عنوة من حقل دراساته، يؤكد نصر أبو زيد هذه الفكرة

(1) إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2006)، ص 210.

بقوله:"يقدم أركون مشروعه الفكري على أساس أنه مشروع يسعى لتجاوز عمليات الاستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى يسعى لتجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الاستشراقي".[1] ومن ثم يصل هذا المفكر إلى نتيجة مفادها أننا أمام باحث يعي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة وهما:

- الوجود الاجتماعي للمفكر الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم (الجزائر) وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر من"مجتمعات الكتاب"، وهي إشارة ذكية إلى الثقافة الأوروبية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون.

- الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الإبستيمي (المعرفي-النقدي) ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره[2].

فمن خلال مواطن النقص في الخطابين الإسلامي والاستشراقي التي أثبتها أركون يحاول الانفصال عن هذين الخطابين وتجاوزهما، لتشكيل رؤية حداثية للتراث الإسلامي من داخل هذا التراث، وهذا من خلال دعوته المتكررة في كل أعماله إلى ضرورة تبني المناهج المبتكرة في علوم الإنسان والمجتمع لإعادة استكشاف هذا التراث وإعادة قراءته قراءة علمية، يقول في ذلك:"..هذه العلوم لا بد من ممارستها والإحاطة بها لمن يريد الخروج بالفكر الإسلامي من التقليد والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الإيديولوجي إلى الاجتهاد المحرر للعقل المبدع للأفكار، المنفتح على الاكتشافات الحديثة، وكثيرا ما ألححت على ضرورة تطبيق الألسنية والتاريخ مع العلوم التابعة له والسسيولوجيا الأنثروبولوجيا وعلم النفس وتحليل النفس، على ميادين الثقافة الإسلامية"[3].

فجوهر التغيير والتحديث في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج، الذي يتم من خلال التسلح بأحدث المفاهيم والإشكاليات والآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي، وهذا

(1) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 109.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

(3) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 41.

ما يدعوه عبد الله إبراهيم بالمقايسة والمماثلة بين السياقين العربي الإسلامي من جهة والغربي من جهة ثانية، فمثلما استطاع الفكر الغربي أن يقلع في سماء الإبداع يمكن للفكر العربي الإسلامي فعل ذلك بالاهتداء بسبيل الفكر الغربي، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية كما هي ممارسة في الغرب، عبارة عن" نموذج ومعيار في القياس، وينبغي تبعا لذلك على النموذج الشرقي أن يمتثل له، لكي يثبت شرعيته وتقر نتائجه[1]، ومما يثبت لنا اشتغال آلية المقايسة في أعمال أركون، تلك الحماسة التي طالما رافقت حديثه عن العلوم الإنسانية وفتوحها، معتبرا إياها ضرورية وحاسمة.

ومبدأ المقايسة هذا، الذي ينتهي إلى ضرورة الاستعانة بعلوم الآخر/الغرب، في دراسة التراث الإسلامي لا يطرح أية إشكالية من حيث المبدأ العام، إلا أن المشكلة تطرح حينما يتحول هذا المبدأ إلى" إيديولوجيا تمارس استبدادها في ترتيب الفكر، واعتبارها تمثل الحقيقة المطلقة والنهائية، والإعلاء من قيمتها بوصفها نموذجا صافيا وصحيحا، يمكن- بل يجب- التماهي معه في كل زمان ومكان، يحصل ذلك بتجريد هذه الإيديولوجيات عن تاريخيتها ومرجعيتها وملابسات ظهورها"[2]، وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكالية حول كيفية حضور العلوم الإنسانية والاجتماعية في النص الأركوني. فإذا كانت دعوته المتكررة لتبني مفاهيم وإشكاليات ومناهج هذه العلوم تعد في صميمها إقرارا بكون هذه العلوم مرجعية أساسية ومصدرا مهما من مصادر فكره، فكيف تظهر هذه المرجعية؟ وفيم تتجلى فعاليتها؟ وهو ما يطرح أيضا إشكالية مدى إمكانية التنصل من الإيديولوجيا والتزام المسار الإبستمولوجي، فهل استطاع أركون فعلا التحرر من الإيديولوجيا باستثماره لمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة؟.

يقر أركون بتأثره الشديد بالعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، معتبرا أن تأثيرها على مساره الفكري كان مهما جدا، ففي إجابته عن سؤال يتعلق بعلاقته بالفكر الغربي نقرأ ما

(1) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 34، من المفيد أن نشير إلى الدراسة القيمة التي أنجزها هذا الباحث حول أعمال طه حسين وعلاقتها بالمرجعية الفكرية الغربية والمتضمنة في المرجع نفسه، ص 11 وما يليها إلى ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 34.

يلي:"..أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج، بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج(..) ومع ذلك ينبغي علي أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنية كان حاسما"[1].

كما نجده في موضع آخر يبرر عدم كتابته لأبحاثه باللغة العربية، بعدم إمكانية متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الأجنبية، ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفاهيم المتجددة والمتحولة في كل لغة من اللغات الأصلية إلى اللغة العربية، لذلك فقد آثر القيام بالمهمة الأولى، المتمثلة في هضم وتمثل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجددة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها في الدراسات الإسلامية[2].

رغم اعتراف أركون الصريح بتبنيه للمناهج الحديثة والمعاصرة، إلا أن تأكيده في كل مرة على أن دراسته للتراث الإسلامي تتم من داخل هذا التراث كوجه من وجوه تميزه عن المستشرقين، قد يفهم منه نوع من التناقض أو"اللعب على حبلين"، من منطلق أن هذه المناهج ظهرت وطبقت خارج التراث الإسلامي، ومن ثم فقوله بأن دراسته تتم من داخل التراث الإسلامي لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية، وهذا الالتباس نجده عند محمد المزوغي الذي يرى أن " أركون استمد كل أطروحاته ومناهجه وحتى مصطلحاته من المفكرين الفرنسيين واستثمرها في تأويله للتراث الإسلامي، وهذه الاقتباسات المنهجية ليست نقصا في حد ذاتها، ولا ضير فيها إن كانت ناجعة ومؤدية إلى استخلاص نتائج علمية جديدة، لكن أركون ينكر بشدة أن يكون قد تأثر بالتيارات الفكرية الغربية، ويحمل على من زعم ذلك واصفا إياه بالسطحية، الرجل واع بآراء منتقديه واعتراضاتهم ويسردها بصدق"[3]. ويحيلنا هذا الباحث إلى النص الذي بنى عليه موقفه هذا، وهو من مقدمة كتاب أركون الموسوم بـــ: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، والنص يتضمن فعلا ما أشار إليه الباحث، غير أنه يتضمن أشياء أخرى لم

(1) محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي، مصدر سابق، ص 55.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 07.

(3) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 65.

يحاول الباحث التطرق إليها، أو لعله أراد أن يمررها خلف ستار الصمت، فأركون في هذا النص يؤكد على أنه لا يفرض على الفكر الإسلامي مالا ينطبق عليه من مناهج ومفاهيم غربية، بمعنى أنه يمارس عملية انتقاء على مستوى المناهج والمفاهيم ويختار منها ما يناسب موضوعه المتمثل في التراث الإسلامي، وقد أشار في مرات عديدة إلى ضرورة الحذر وعدم التسرع أثناء تطبيق المناهج الغربية على الظاهرة الإسلامية، من جهة أخرى يبدو أنه من غير الموضوعي الاعتماد على قراءة معينة لنص قصير من مقدمة كتاب واحد لإصدار حكم مطلق على المفكر بأنه ينكر تأثره بالفكر الغربي، والتغافل عن الإشارات الكثيرة والصريحة التي يتحدث فيها أركون عن أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية وعمله على تطبيق مناهجها وإشكالياتها على التراث الإسلامي(*).

أكثر من ذلك، فهو يعتبر هذه العملية ضرورية وحاسمة، وهي الحل النهائي والوحيد لجعل المسلمين ينظرون إلى ماضيهم وحاضرهم نظرة تاريخية واقعية، يقول:"..إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة عن مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية، واعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فإنه لن ينجح في أي مكان آخر"(1).

كما يقدم أركون العديد من المبررات والمسوغات لتبني هذه الإستراتيجية المنهجية ذات البعد الإبستمولوجي، محاولا تجاوز مختلف الرؤى الأخرى التي يصنفها في خانة القراءات الإيديولوجية، فالمسلمون في غالبيتهم ينظرون إلى هذه المناهج على أنها غزو ثقافي وتغريب للفكر الإسلامي، في حين ينظر إليها المستشرقون الكلاسيكيون على أنها موضة عابرة، وقد آن الأوان لبلورة"إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي"(2).

(*) من بين هذه الإشارات، ما أورده في كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد من أنه لم يتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثر بالعلوم والمنهجيات، ص 249.

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 196.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 261.

منطلق هذه الإستراتيجية؛ النظر لهذه العلوم الإنسانية والاجتماعية على أنها فتوح معرفية مفيدة لفهم مختلف الظواهر الاجتماعية بغض النظر عن موطن وبيئة هذه الظواهر،"بما أنه ليس هناك طب أو فيزياء أو كيمياء أو بيولوجيا خاصة بأمة من الأمم، فكذلك يمكن أن يقال على بعض مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية"[1].

والإسلام كأي دين آخر يجب النظر إليه باعتباره جسدا مؤلفا من عدة عوامل لا تنفصم؛ العامل النفساني أو السيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي(تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن- أدب- فكر)، وكل عامل من هذه العوامل ينبغي استكشافه، وهذا مالا يتأتى إلا بالأدوات العلمية التي تتيحها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، يقول أركون موضحا أهمية هذه العلوم: "وهكذا نجد أن تطبيق المناهج الحديثة مفيد جدا في تشخيص العلل والأمراض التي نعاني منها بشرط أن نحسن النقل والتطبيق بالطبع"[2].

وفي كل فترات التاريخ الإسلامي، كانت عملية تطبيق المناهج الغربية في مقاربة التراث الإسلامي من منطق أرسطو إلى أحدث المناهج من بنيوية (Structuralisme) وتفكيك (Déconstruction) وتأويلية (Herméneutique) وغيرها، مثار جدل كبير بين المفكرين المسلمين، بين مؤيد ومنظر لهذه العملية، ومتحفظ أو رافض لها من منظور كونها علوما "دخيلة" من جهة، وخصوصية الظاهرة الإسلامية مقارنة بالظواهر الأخرى من جهة ثانية، وهذا ما يفسر لنا ردود الفعل العنيفة-في بعض الأحيان-التي تثيرها أية محاولة لتطبيق المناهج الغربية على موضوعات إسلامية، هذه الردود التي اتخذت في أحيان كثيرة مسارا ينتهي بإشهار سلاح التكفير في وجه أصحاب هذه المحاولات، بداية من تكفير الغزالي للفلاسفة المشائين المسلمين إلى تكفير مؤسسة الأزهر لنصر حامد أبو زيد بعد صدور دراسته الموسومة بـــ: "مفهوم النص"، مرورا بما حدث مع علي عبد الرزاق(1888-1966م) وما رافق صدور

(1) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 94.

(2) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 200.

كتابه "الإسلام وأصول الحكم" من ردود فعل، وطه حسين(1889-1973م) مع كتاب "الشعر الجاهلي" والقائمة تطول، وليس أركون بمنأى عن هذه التهمة، إذ يكفي للتأكد من ذلك تصفح كتاب الباحث خالد كبير علال بداية من عنوانه"الأخطاء التاريخية والمنهجية عند محمد أركون ومحمد عابد الجابري (*)، فهذا الكتاب رغم ما تضمنه من انتقادات وجيهة لمشروعي أركون والجابري، إلا أنه مثقل بالأحكام القيمية المتسرعة والمعبرة عن استمرار فرض صورة معينة عن التراث الإسلامي، ورفض كل ما عداها، وهي الصورة التي يعتبرها أركون وكثير من المفكرين السائرين في فلكه صورة إيديولوجية لا بد من إحداث قطيعة معرفية معها لإحلال صورة تاريخية محلها، فتطبيق" المناهج العلمية والتاريخية على دراسة الفكر الإسلامي سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى تفكيك أوصال الصورة التقليدية الرازحة وإحلال الصورة الواقعية التاريخية محلها" (1).

هذه الصورة المنشودة لا يمكن بلوغها إلا بتحديث الجهاز الاصطلاحي والمنهجي المشكل لرؤيتنا للتراث"فلم يعد من الممكن قبول مفاهيم ومصطلحات تشكلت للتعبير عن ضرب معين من التفكير في مجال مغاير وطبقا لحاجات ثقافية مختلفة"(2)، ونحن اليوم بحاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى لفهم أفضل للمحتوى الموضوعي للإسلام، سواء تعلق الأمر بنصوصه التأسيسية، أو النصوص الشارحة المفسرة للنصوص الأول، خاصة بعد الأحداث الخطيرة التي عاشتها أماكن عديدة شرقا وغربا منذ الربع الأخير من القرن العشرين، مع تصاعد موجة الإسلام السياسي، وما رافقه من أعمال عنف داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، لهذا يرى أركون أنه"لا بد من الاضطلاع بكل تعقد الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة، في وقت واحد"(3).

وفي نفس السياق يرى هاشم صالح أن أعين العالم أصبحت مركزة على الإسلام وتراثه وتأويلاته، ولن تتزاح عنا الأعين بعد اليوم حتى نقبل بمراجعة تراثنا وتاريخنا على ضوء المناهج

(*) الأخطاء التاريخية والمنهجية عند محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره.

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 174.

(2) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 136.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

العقلية كما فعلت الأمم المتطورة، فالتراث الذي ترتكب باسمه أبشع أنواع العنف والإرهاب"لن يستطيع أن يفلت من عملية المحاسبة أو الغربلة التاريخية الصارمة كما فعل قبل مرات ومرات، كل شيء يدل على أن المسلمين يقتربون أكثر فأكثر من منطقة الاستحقاقات الكبرى التي لا مفر منها وأولها؛ إخضاع تراثهم للدراسة العلمية والمساءلة الشديدة تماما كما حصل للتراث المسيحي في أوروبا بعد محاكم التفتيش والحروب المذهبية وإرهاب العقول"[1].

هذا النص الجريء يؤكد لنا أن فهم معطيات الراهن بكل تعقيداته يتطلب الاستعانة بمعطيات الحداثة العلمية بكل فتوحها ومنجزاتها، إذ لم يعد ممكنا الاكتفاء بما أقرته المناهج التقليدية والاحتماء في كل مرة وراء فكرة الخصوصية الإسلامية "المتعالية" فثمة تناقض صارخ لا يمكن تجاهله أو القفز عليه بين الصورة الذهنية المشكلة عن الإسلام، وواقع المسلمين وتصرفاتهم، هناك فرق كبير بين الصورة النيرة للإسلام، والواقع المظلم للمسلمين، وإزالة هذا التناقض لا تتم إلا بالاعتراف بتعقد الأمور وكثافة الوقائع، ثم الاستعانة بأحدث المناهج لتفكيكها قصد فهمها فهما مطابقا لحقيقتها أولا، ثم إيجاد البدائل والحلول في المرحلة الثانية، "فكلما اقتربنا في العلوم الاجتماعية من الوصف الدقيق والتفسير المطابق للحقيقة المعاشة، كلما أثرنا عمقيا بشكل أفضل على قدر المجتمعات المدروسة ومصيرها"[2]، وبالتالي فتحنا المجال أمام إمكانية التغيير نحو الأفضل.

إن الاستعانة بمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية يشكل رهان أركون الأكبر لبلوغ مقاربة أكثر موضوعية للتراث الإسلامي، ومن ثم تشكيل رؤية أكثر دقة حول حاضر المسلمين مما يساعد على التصدي لما يكتنف هذا الحاضر من عوائق، وهذا ما يعتبره شارح أركون ومترجمه-هاشم صالح- بداية للخروج من الأزمة التي يعيشها المسلمون، لأنه "لو حصل تأويل آخر للإسلام –أي تأويل تاريخي نقدي مستنير- يواجه التأويل التقليدي الذي يحتل الساحة

(1) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، مرجع سابق، ص 24.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 260.

من أقصاها إلى أقصاها لابتدأت الأمور بالتحلحل فعلا(..)المحاولة التي أعرفها في هذا المجال هي محاولة محمد أركون"[1].

في نفس السياق يرى الجابري أنه" بغير تحديد التفكير في الأسئلة القديمة وطرح أخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا لـــ"الظاهرة القرآنية" إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها وتجعلها معاصرة لنا"[2]، وما قيل عن القرآن الكريم يقال أيضا عن السنة النبوية الشريفة، ويقال أيضا بالنسبة للنصوص الشارحة لهما، وكذا مختلف العلوم المرتبطة بالظاهرة الإسلامية ككل(فقه، أصول، تفسير، لغة...) لأن "الإجابات التي قدمها القدماء على الأسئلة التي طرحوها تدخل بالنسبة إلينا ضمن ما يقع خارج زماننا واهتماماتنا، ومن هنا تصبح المشكلة مشكلتنا نحن كذلك:كيف نبني لأنفسنا فهما للقرآن؟"[3]، ومن الضروري إذن أن تكون قراءتنا للقرآن وللسنة ولكل التراث الإسلامي مستحضرة لمعطيات راهننا، دون أن نهمل البعد التاريخي وما طرأ على المجتمعات الإسلامية من تغيرات وتطورات عبر التاريخ، على ألا يفهم من ذلك الانتقاص من قيمة ما أنجز في السابق، فلكل عصر معطياته وعلومه وإشكالياته، وكل مجتهد مهما علا كعبه يظل في النهاية محكوما بمعطيات عصره، أو بما يمكن التفكير فيه أثناء الفترة التي عاش فيها، وفي كل فترة يبقى مجال غير ممكن التفكير فيه (Impensable)، ليس لضعف المجتهد إنما تلك طبيعة وآلية التطور المعرفي في كل عصر وفي كل ثقافة، وأثر الأطر الاجتماعية للمعرفة (Les Cadres sociaux de la connaissance)في تحديد مجال المفكر فيه (Pensée) واللامفكر فيه(Impensée) لكل فترة زمنية وفي لكل مجتمع.

فالتجديد وإعادة القراءة للتراث مسألة ضرورية في كل فترة، وهي عملية لا تكتمل أبدا (Processus inachevée)، ومهما كان هذا التراث غنيا،"فلا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية، أن نتساءل

(1) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، مرجع سابق، ص 18.

(2) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006)،ج1، ص 23.

(3) المرجع نفسه، ص ص 212-213.

كيف نقرأه، أو كيف نعيد قراءته؟ إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة"[1].

إضافة إلى معطيات الواقع المعيش التي تفرض الاستعانة بما بلغته علوم الإنسان والمجتمع لمقاربة موضوع التراث الإسلامي، هناك مبرر آخر يتكئ عليه أركون لتبرير توظيفه للمعطيات العلمية المعاصرة في إضاءة التراث الإسلامي، وهو تجل آخر لمبدأ المقايسة الذي أشرنا إليه آنفا، حيث يرمي إلى تجاوز إشكالية التضاد العدائي المزمن بين الشرق والغرب، من خلال إعادة مفهمة المصطلحين أو المجالين، فهو يعتبر أنه من الخطأ النظر إلى العالم الإسلامي كجزء من الشرق، سواء بالمعنى الجغرافي أو الحضاري أو الثقافي، إذ يقول:"..هكذا يصبح العالم العربي الإسلامي شرقا، في حين الشرق الحقيقي يبتدئ بعد أفغانستان: أي الهند والصين، فالعالم العربي الإسلامي غرب بالمعنى الجغرافي والحضاري وليس شرقا كما نتوهم"[2]، ويبرر هذا الموقف الذي قد يبدو غريبا لدى البعض، بوجود حلقة وصل بين العالم الإسلامي وأوروبا فكلاهما ينتمي إلى مجال البحر الأبيض المتوسط، يؤكد ذلك قوله:" الإسلام الإيراني- التركي- العربي- البربري مرتبط بأوروبا(أي الغرب)أكثر مما هو مرتبط بالشرق، وذلك عن طريق صلة الوصل المتمثلة بحوض البحث الأبيض المتوسط"[3]، هذا الموقف وإن بدا غريبا أو غير مألوف إلا أنه ليس بالجديد، إنما هو استعادة لما آمن به التيار الليبرالي في الفكر العربي النهضوي على غرار سلامة موسى وطه حسين، فهذا الأخير يرى أن هناك مجالان ثقافيان: أحدهما"الشرق البعيد"ويقصد به الهند والصين واليابان، والآخر"الغرب الأوروبي"وبينهما "الشرق القريب" وهو مصطلح هجين يأخذ اسمه من المجال الأول، ومضمونه من المجال الثاني، فهو امتداد ثقافي للغرب منذ الرومان[4].

هذه الزحزحة المفهومية (Déplacement conceptuel)تمكن من النظر إلى العالم الإسلامي على أنه امتداد بشكل ما للغرب، أو على الأقل فهو مرتبط بصورة ما بالغرب، ومن

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

(2) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 06، نفس الفكرة يكررها في ص 14.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

(4) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 16.

ثم فهي مقدمة مهمة لتفعيل مبدأ المقايسة، والتقليل من تأثير فكرة الخصوصية الإسلامية، وهذا من خلال دمج العالم الإسلامي في سيرورة التاريخ العالمي، والنظر إليه على أنه مثل غيره من العوالم، لا يختلف في تطوره وما يطرأ عليه عن غيره، ومن ثم فما عرفته أوروبا أو العالم الغربي من مراحل تاريخية وما شهدته من صراعات وحروب وأزمات، سيعرفه العالم الإسلامي بصورة أو بأخرى، كما أن أفضل السبل لتحقيق التطور والرقي هو الأسلوب الذي اتبعته أوروبا، والمتمثل في إخضاع تاريخها وتراثها لإعادة قراءة نقدية على ضوء مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، تأكيدا لمشروعية هذه المقايسة يستشهد هاشم صالح بمواقف العديد من المفكرين الأوروبيين المختصين بشؤون العالم الإسلامي، الذين يذهبون إلى أن العالم الإسلامي يشهد الآن الأزمة نفسها التي شهدها العالم المسيحي الأوروبي قبل مائة أو مائتي سنة[1]. وفي مؤلف آخر يؤكد هذه الفكرة قائلا: "إن أزمة المسيحية مع العقل العلمي الصاعد تشبه إلى حد ما أزمتنا مع الحداثة المعاصرة وأعراض المرض متشابهة هنا وهناك"[2]، ويستدل على ذلك بإجراء مقارنة بين موقف رجال الكنيسة وممثلي الحركات الإسلامية من معطيات الحداثة، ملاحظا أنه" عندما تقرأ تصريحات باباوات روما في القرن التاسع عشر ضد الفلسفة الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان ومعظم أفكار الحداثة تكاد تسمع أصوات الأصوليين نفسها عندنا وهو يدينون الديمقراطية ويعتبرونها كفرا ما بعده كفر(..) فالغرب ليس من جنس وبقية البشر من جنس آخر، الغرب أيضا كان متخلفا، أصوليا، متعصبا مثله في ذلك مثل غيره، وذلك قبل أن يتقدم ويستنير ويمشي على ضوء العقل"[3].

مسألة التقدم إذن، ليست مرتبطة بجنس معين دون آخر، ولا حكرا على مجتمع دون غيره، إنما هي مسألة تتوقف على مدى حضور العقلانية والنقد والرؤية التاريخية في الحياة الفكرية للمجتمع، ومدى توظيفه لهذه الموجهات في نظرته لماضيه ولحاضره، وذلك ما تتيحه مناهج علوم الإنسان والمجتمع التي تفسر لنا في نظر أركون"سبب تطور المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة وتخلف المجتمعات الإسلامية على كافة الأصعدة أيضا، وهي التي تحررنا

(1) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، مرجع سابق، ص 49.

(2) هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنويرية (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2008)، ص 23.

(3) صالح هاشم: الانسداد التاريخي، مرجع سابق، ص 50.

بذلك من التفسيرات المثالية والجوهرانية الجامدة التي تلقي اللوم كله على العقائد الدينية للبشر"[1]، من جهة أخرى فإن هذه العلوم تعد منطلقا للتطور والرقي والتحرر:" فالمنهجيات الحديثة لعلم الإبستمولوجيا المعاصرة وللعقل النقدي، وهي مناهج لا تقاوم ولا ترد، وهي المناهج التي طبقت على التراث المسيحي الأوروبي وأدت إلى انطلاقة الشعوب وتحررها"[2].

هذا النص يكشف بدقة عن الأهمية الكبيرة للعلوم الإنسانية في نظر أركون، وكذا ثقته المفرطة في نتائجها التي لا ترد بتعبيره، وبالتالي فإن تطبيقها في فهم واقع المسلمين وماضيهم من شأنه أن يحرر المجتمعات الإسلامية مثلما حرر من قبل المجتمعات الأوروبية، وهذا ما يجعلنا نقول أن المرجعية الحقيقية التي يقوم عليها مشروع أركون الفكري تتمثل في جملة المفاهيم والمناهج والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع في صورتها الأكثر حداثة، فهو يسعى لمسايرة الفكر الغربي في مجرى تطوره، ومثلما طبقت هذه المناهج على التراث الأوروبي، وعلى النصوص التوارتية والإنجيلية وأعطت نتائج مهمة، فإن تطبيقها على التراث الإسلامي وعلى النص القرآني سيعطي نتائج مهمة أيضا.

فمعطيات هذه العلوم تمثل في نظر أركون معيارا ونموذجا للدقة والموضوعية والفعالية ومن ثم لا بد من الالتزام بها لكل من يروم مقاربة الحقيقة، يقول في نص"خطير":"إني أحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظا"[3]، كما يؤكد في موضع آخر أنه يتوجب على الباحث أن يلتزم فقط بإرضاء المبادئ المنظمة أو المشكلة لكل ممارسة معرفية"[4].

وإذا كان الهدف من هذا الموقف هو محاولة استبعاد الموجهات الإيديولوجية واستئصال كل إيديولوجيا ممكنة، قصد التموقع في المجال الإبستمولوجي، فإنه في المقابل يطرح أكثر من

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق،ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 246.

إشكالية، خصوصا إذا استحضرنا مسألة كون"العلمية" في مجال الظواهر الإنسانية والاجتماعية لم ترق بعد إلى المرتبة التي تلغي فيها كل نقاش حولها، فهي مثار جدل حتى في الفكر الغربي المعاصر، الذي يعتبر منبتها ومنشأها الأصلي، إذ هناك نظريات ومناهج قيد التبلور، وهناك فروع علمية قيد التشكل، ولما تترسخ مبادئها بعد وتثبت أهليتها لتتقبل من طرف الجميع دون أي تحفظ بشأن قيمتها وفعاليتها.

إن هذه الإشكالية، أي مسألة النسبية في العلوم الإنسانية ليست غائبة على أركون فهو على وعي تام بها وقد أشار إليها أكثر من موضع معتبرا أنه"ليس هناك من خطاب أو منهج برئ".[1] والحل في رأيه لن يكون في العزوف عن الاستفادة من هذه العلوم بدعوى نسبية مناهجها ونتائجها، إنما يكمن في تبني التعددية المنهجية، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة، وفتح نوافذ جديدة لرؤية التراث الإسلامي رؤية معاصرة، وقد أشار إلى ذلك مذكرا بالورقة التي قدمها للجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية، والتي تطرقنا لبعض مضامينها في أول البحث، حيث يقول:" وألححت في هذا البرنامج على ضرورة إعادة القراءة لتاريخ الإسلام والتراث العربي، اعتمادا على أصولية ومناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث وإبداع موقف فكرية أكثر ارتباطا والتزاما بالفكر العلمي المعاصر"[2].

نفس الموقف الذي نجده لدى بعض المفكرين العرب المعاصرين، فعلي حرب مثلا يقول:"لقد ابتكر العقل الحديث مناهج جديدة للبحث، وافتتح آفاقا جديدة أمام الفكر، وراكم معارف هائلة في الميادين العلمية المختلفة الطبيعية منها والإنسانية، ولا يمكن لهذه المكتسبات إلا أن تشكل بداية منهجية للفكر العربي، وأن تعمق نظره في المسائل المطروحة عليه ، وأن تفتح أمامه نوافذ جديدة لتناول قضاياه"[3].

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق،ص 57.

(2) محمد أركون: تعقيب على بحث أنطوان فرغوث: الدين والعلمنة في أوروبا (العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، وقائع ندوة هامبورغ، تونس: الدار التونسية للنشر، 1985)، ص 222.

(3) علي حرب: التأويل والحقيقة (بيروت: دار التنوير، ط2، 2007)، ص 193.

من جهته يرى حسن حنفي أن الاستفادة من المناهج الغربية في قراءة التراث الإسلامي من شأنها أن تسد الفراغ الفكري الرهن، وتشجع الأجيال الجديدة على التجديد وبالتالي تعدد جوانب فهم الموروث، ويقضى على تفسيره الأحادي الذي ساد طويلا، وهذا ما يسمح بإنشاء فكر عربي إسلامي جديد ومنفتح، مساير للفكر الغربي دون أي مركب نقص، فالأبحاث التي ينجزها العديد من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين حول التراث الإسلامي وفقا للأدوات المنهجية الغربية تعتبر في نظره"محاولات صادقة لتجاوز ازدواجية الثقافة العربية بين موروث والوافد(..)كما أنها تمثل معرفة بأحد جوانب الثقافة الغربية مذهبا أو منهجا، والاطلاع عليه والترويج له وفتح نوافذ عديدة في الثقافة العربية الإسلامية للاطلاع على ثقافات الغرب وبالتالي التعامل معه دون تخوف أو استبعاد"[1].

والقارئ المتتبع بدقة للفكر العربي الحديث والمعاصر يلاحظ بجلاء ارتباط العديد من المشاريع الفكرية الدراسة للتراث الإسلامي بالمناهج الغربية، حتى أنه لا يكاد يظهر منهج جديد في الفكر الغربي إلا ونجده بعد مدة قصيرة مطبقا على مضامين معينة من التراث العربي الإسلامي(كالوضعية والماركسية، الوجودية ، البنيوية، التفكيكية..)، إلا أن أغلب هذه المشاريع اكتفت بالالتفاف حول منهج واحد، فكان نجمها يأفل بأفول نجم المنهج الذي طبقته، كما أن أحادية المنهج كثيرا ما تتحول بفعل التعسف والدغمائية إلى رؤية إيديولوجية، وعلى عكس هذه المشاريع، اتسمت تجربة أركون بالتعدد المنهجي الكبير، الذي جعل منها تجربة مثيرة ذات أهمية استثنائية في الفكر العربي المعاصر[2]. فهو يؤكد في كل مرة على ضرورة التسلح بمختلف المناهج الحديثة للتصدي لموضوع مهم جدا كالتراث الإسلامي في كل أبعاده، فقد" آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكر والثقافي، ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة

(1) حسن حنفي:هموم الفكر والوطن (القاهرة: دار قباء للطباعة ، ط1، 1998)، ج1، ص 150.

(2) عبد الرحمن الحاج إبراهيم: تحديث الإسلام، من نزعة الأنسنة إلى استكشاف العقل الاستطلاعي (تحولات مشروع أركون النقدي) (أوراق فلسفية، العدد09، القاهرة: مركز النيل للكمبيوتر، 2004)، ص 19.

والأنثربولوجيا الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التفكيك تجيء عملية التركيب أو إيجاد البديل..."[1].

هذا النص واحد من نصوص كثيرة يحفل بها المكتوب الأركوني يؤكد فيها أهمية علوم اللغة والاجتماع والأناسة والتاريخ وغيرها، في إنجاز ثورة معرفية داخل التراث الإسلامي، من شأنها أن تسمح بانبثاق تصور جديد لهذا التراث يقطع مع التصورات التقليدية الموروثة التي يعتبرها مرتبطة بمنظومة الحياة الفكرية القروسطية والتي لا يمكن الاستمرار في ترديدها زمن الحداثة وما بعدها، مع الإشارة أنه ينبه إلى التطور الكبير الذي عرفته هذه العلوم منذ منتصف القرن العشرين، إذ يقول:" لا بد من التمييز بين الصورة الجديدة والابتكارية لهذه العلوم، وبين صورتها التقليدية السابقة، فقد تغيرت حدودها ومناهجها ومكانتها المعرفية (الإبستمولوجية) بشكل جذري"[2]، ويشرح ذلك مبينا أن هناك فرقا جوهريا بين علم التاريخ بصورته التقليدية المرتكزة على دراسة الوقائع والأحداث، وبين التاريخ الجديد بالصيغة التي تمارسه عليها مدرسة الحوليات في فرنسا، كما أن هناك فرقا كبيرا بين علم النحو وفقه اللغة الكلاسيكية كما هي ممارسة عليه في مجال الدراسات العربية، وبين الألسنيات الحديثة والقفزة الهائلة التي حققتها مؤخرا، يضاف إلى ذلك الفرق الواضح بين علم الاجتماع البدائي والوضعي وبين الطموحات التحليلية والنقدية الكبرى للعلوم الاجتماعية الحديثة.

هذه التوضيحات جعلت العديد من الباحثين يرون أن خصوصية الطرح الأركوني تكمن في إلمامه العميق بالتراثين العربي والإسلامي والغربي، ذلك ما نقرأه لدى مختار الفجاري الذي يقول:"فهو[أركون] واحد من الذين جمعوا بين ميزتين: استيعاب المدونة المفهومية الضخمة للفكر النقدي المعاصر من ناحية، والإلمام بتاريخ الفكر الإسلامي وتشعباته وتعقيداته وثراءاته الهامة من ناحية أخرى"[3]، وهذا ما يعطي قراءة أركون للتراث الإسلامي طابع الجدة والعمق، فقد اتخذت أبحاثه منحى جديدا، يتصل بتاريخ أنظمة الفكر حيث يتلازم التاريخ

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص ص 200-201.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 87.

(3) مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005)، ص 06.

السوسيولوجي وعلم الألسنيات الحديث بعلم الأديان المقارن، الذي يهدف إلى تأسيس أنثروبولوجيا دينية تتوسل بالمعارف المشار إليها وسواها بغاية البحث عن مقاربة علمية وموضوعية لماهية الظاهرة الدينية"[1].

وحتى ولو اقتصرت تطبيقات أركون على التراث الإسلامي فهو لا يخفى سعيه وأمله في تعميم هذه التطبيقات لبلوغ نتائج أعم وأشمل لكل تمظهرات العامل الديني وتأثيراته على مصير مجتمعات الكتاب (اليهود، المسيحيين، المسلمين) بصورة عامة.

إضافة إلى ميزة الجدة التي تطبع مشروع أركون، هناك ميزة أخرى لهذا المشروع وتتجلى في استيعابه لأغلب المناهج الغربية المعاصرة، وقدرته على الانتقال من منهج لآخر مستفيدا مما يتيحه كل منهج من إضاءات للموضوع محل الدراسة، مما يجعل قراءاته أكثر تحررا وأكثر ثراء من القراءات الأخرى(الجابري، العروي، حسن حنفي،...)، يشير إدريس هاني إلى هذه الميزة بقوله:"..وتحت وطأة تعدد المناهج، والتي من شأنها أن تخلق فوضى في صميم الإسلاميات التطبيقية لاسيما إذا أدركنا بأن كل منهج بطبيعته يتكامل مع مبادئه ولا يسمح بأن يتبادل المقدمات والنتائج مع منهج آخر، فإن أركون يتقن لعبة تدبير هذه المناهج وخلق فجوات لامتصاص تصادماتها المتوقعة وتلك أهم ميزة في الإسلاميات التطبيقية"[2].

وإذا ما أردنا تحديد ركائز المنهج المتعدد التخصصات(La Méthode multidisciplinaire) الذي يتبعه ويتبناه أركون في مجمل دراساته، فإنه يمكن القول أن هذا المنهج قائم على ثلاثة ركائز أساسية وهي علم الاجتماع والألسنيات المعاصرة والأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى معطيات علم النفس وكذا التاريخ وفق منهج مدرسة الحوليات، والأمثلة الموضحة لهذه الأركان المنهجية واضحة في جل أعمال أركون، فهو يستعير من علم الاجتماع مفاهيم عديدة لاسيما من أعمال ماكس فيبر M.Weber(1864-1920م) وبيار بورديو P.Bourdieu(1930-2002م)، فقد استعار من أعمال المفكر الأول مفهوم "مسيرو أمور

(1) رمضان بن رمضان: محمد أركون من مفهوم "أهل الكتاب" إلى مفهوم "مجتمعات الكتاب" (كتابات معاصرة، العدد 29، المجلد الثامن، بيروت: الشركة العربية للتوزيع، 1997)، ص 121.

(2) إدريس هاني: مرجع سابق، ص 212.

التقديس" أو "مدبرو المقدسات" واستعمله في دراسة وظيفة رجال الدين، وعلاقة ذلك بانبثاق الأرثوذكسية(*).كما نجده يوظف كثيرا المصطلح المشترك بين المفكرين (فيبر وبورديو) وهو مصطلح الرأسمال الرمزي، بالإضافة إلى المفاهيم البوردوية العديدة التي نجدها مبثوثة في دراسات أركون على غرار مفهوم"الحقل"(Le Champ)،"التقمص الجسدي"(L'Habitus)، "الحس العملي"(Le Sens pratique)، الفاعلون الاجتماعيون(Les Acteurs sociaux)، "المخيال الاجتماعي"(L'Imaginaire social)، ، "المزايدة المحاكاتية"(La Surenchère mimétique)، ثنائية "المهيمن/ المهيمن عليه" (Le Dominant/Le Dominé)، ..الخ.

من جهة أخرى يولي أركون أهمية كبيرة للمصطلحات المركزية في الألنسيات المعاصرة ويعتبر التحليل الألسني ضروريا جدا، ويحتل المقام الأول سابقا بذلك كل المقاربات "لأن الوضع اللغوي سابق على ما سواه من الأوضاع"(1)، ومن ثم فإن الإسلاميات التطبيقية – التي هي عنوان المشروع الأركوني- تشترط أولا الإلمام الكامل بهذا العلم "وهذا يعني أنه على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلا على أحد فروعها"(2).

ويوظف أركون معطيات الألسنيات المعاصرة لدراسة مجموعة من المواضيع ومنها على وجه الخصوص المكانة اللغوية للخطاب، يقول في أحد نصوصه" إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولد آثار للمعنى (أي المعاني والدلالات) وكيف يولد تشكيلا معينا للوعي ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكي يقرأ على القارئ الذي يقرأه في الواقع إنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولا وليس اللغة"(3)، هذا النص بالإضافة إلى تضمنه للعديد من الإشكاليات التي تبين ضرورة الاستعانة بمعطيات الدراسات اللغوية المعاصرة، فهو يتضمن أيضا إشارة إلى اهتمام أركون بالتمييز الذي

(*) أقر أركون بهذه الاستعارة في مواطن عديدة منها مثلا ما أورده في حواره مع رون هاليبر المنشور في كتاب هذا الأخير المذكور سابقا، ص 14.

(1) محمد أركون: تعقيب على بحث أنطوان فرغوث، الدين والعلمانية في أوروبا، مصدر سابق، ص 218.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 231.

كان قد أقامه فردينان دي سوسير أول مرة بين الكلام/اللغة ومن بعده مختلف المدارس الألسنية، من جهة أخرى فالنص السابق يثير إشكالية التلقي وضرورة الاستعانة بمختلف نظريات التلقي لفهم العلاقة الموجودة بين النص/القرآن والقارئ أو المستمع/ المؤمن.

من المهم أن الإشارة أيضا إلى أن أركون لا يتبع مدرسة ألسنية بعينها، إنما يحاول استغلال مختلف نتائج الألسنية التي يراها ملائمة لموضوعات دراساته، يقول مؤكدا هذه الفكرة :"إني لست من أتباع الألسنيات الأرثوذكسية، ولا أريد أن أتبع هذه المدرسة من الألسنيات دون تلك، أعتقد أن الألسنيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة(..) على أي حال فأنا أحاول فيما يخصني أن استخدم ما يبدو لي مفيدا وذا مردود، وأنا أستخدم ذلك انطلاقا من المادة التي أدرسها، إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض على اختيار المنهج الملائم وليس العكس"[1].

بنفس الدرجة من الأهمية، إن لم تكن أكثر ، تحضر الأنثروبولوجيا في أعمال أركون، حتى أن تسمية مشروعه البديل بالإسلاميات التطبيقية مستمدة من عمل الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر روجيه باستيدR.Bastide(1898-1974) الموسوم بـــ: الأنثروبولوجيا التطبيقية[*]، ومبرر الاستعانة بعلم الأناسة(L'Anthropologie) هو محاولة رفض واستبعاد الأحكام التصنيفية التفضيلية بين الثقافات المكتوبة-العالمة (Les Cultures savantes) والثقافات الشفوية [2]، وهو التوجه الذي كان قد افتتحه عالم الأناسة الشهير كلود ليفي ستروس CL.L.Strauss(1908-2009) منذ ستينات القرن الماضي حينما نشر كتابه الفكر الوحشي (La Pensée sauvage).

كما يوظف عناصر أخرى من الأنثروبولوجيا "الستراوسية" لاسيما ما يتعلق بأنظمة القرابة، وإضفاء الطابع الأسطوري على النص القرآني، وهنا الأسطورة بمعناها الأنثروبولوجي

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 230.

(*) Roger Bastide : Anthropologie Appliquée, Paris .Stock ,1998.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، مصدر سابق، ص 18.

الخاص، وليس بمعناها الخرافي، أي بما أنها مصدر تغذية المخيال والرأسمال الرمزي"[1]. بالإضافة إلى أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس، تحضر أيضا أعمال عالم الأناسة الفرنسي المعاصر جورج بالانديه G.Balandier(1920-) بكثرة في نصوص أركون، ويحيل إليه كثيرا خاصة فيما يتعلق بالآليات السلطوية لإضفاء المشروعية، واحتكار ذروة السيادة العليا، يقول حول أهمية أعمال بالانديه"..ولكن عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي جورج بالانديه كان قد بين لنا أنه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان من دون إخراج مسرحي يؤبد نوعا من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني"[2]، وبإمكاننا ملاحظة أثر بالانديه في فكر أركون بكل وضوح لاسيما في تحديد كل منهما لمفهوم التراث والنظر إليه على أنه مشكل من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية للأرض.

بالإضافة لهذه العلوم الثلاثة (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الألسنية) يرجع أركون أيضا إلى التاريخ خصوصا تاريخ الأديان، وتحديدا إلى أعمال مدرسة الحوليات الفرنسية، خاصة أنه يعتبر نفسه مؤرخا بالدرجة الأولى، وقد أشار في مرات عديدة إلى أثر أقطاب هذه المدرسة على فكره، مثلما يقول في إحدى حواراته:"عندما كنت لا أزال طالبا في جامعة الجزائر استمعت لمحاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن"دين رابليه" وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي يترل علي، لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه"[3]، تكمن أهمية هذه المدرسة وخصوصيتها في كونها أدخلت العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ مركزة على"أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، والمدة الطويلة لا القصيرة ولا الخاطفة كالتي تخص الحدث السريع، أصبحت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية"[4]، ويكفي إلقاء نظرة على كتاب"الفكر العربي لمحمد أركون" حتى نتأكد من تميز تأريخه للفكر العربي الإسلامي عن التأريخات الأخرى، وفيه يظهر تأثره

(1) إدريس هاني: مرجع سابق، ص ص 212-213.

(2) محمد أركون:العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 64.

(3) محمد أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 247.

(4) المصدر نفسه، ص 248.

بطريقة أعلام مدرسة الحوليات الفرنسية، من أمثال: لوسيان فيفرL.Febvre(1878-1956)، وفرنان بروديل F.Braudel(1902-1985) وغيرهما من الجيل الأول لهذه المدرسة.

وقد تابع أركون تطور هذه المدرسة واستفاد من أعمال الجيل الثاني من علمائها لاسيما جورج دوبيG.Duby(1919-1996)، جاك لوغوفJ.Le Goff (1924-)، الذي اهتما بدراسة العامل النفسي في المجتمع عبر التاريخ ، يقول موضحا أهمية هذه الأعمال في توجيه مساراته الفكرية، "..والمنهجية التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي la psychologie historique لهذا السبب أركز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات"[1]. الفرق الوحيد بين مؤرخي مدرسة الحوليات وأركون يكمن حسب هاشم صالح في كونهم يطبقون المنهجية على تراث أوروبا، في حين يطبقها أركون على تراث الإسلام وشخصياته.

وإذا كان أركون قد استفاد كثيرا من المعطيات المنهجية لمدرسة الحوليات، فإن أهم مصدر ومرجع منهجي له في التأريخ للفكر العربي الإسلامي وفي مجالات أخرى وبشهادة أغلب الدارسين هو بلا شك فيلسوف فرنسا المشاغب"ميشال فوكو"، ذلك أن دعوة أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي والعودة إلى الأصول الأولى حيث النقاء والصفاء هي عينها ما تدعو إليه الإستراتيجية المنهجية الفوكوية من خلال عنونتها بالأركيولوجيا الجينالوجية (l'Archéologie généalogique)، التي تعتمد الحفر في طبقات النصوص بحثا عن المسكوت عنه أو المنسي أو لإزالة الشوائب التي علقت بالنص الأصلي في رحلته عبر الزمن والتاريخ[2]، وقد استعار أركون الكثير من المفاهيم التي بلورها ميشال فوكو بحفرياته في التراث الغربي خاصة مفهوم الإبستيمي(L'épistémè)الذي وظفه في تحقيب الفكر العربي الإسلامي إبستمولوجيا وليس سياسيا كما هو شائع (العصر الأموي، العباسي، العثماني..) [3].

(1) محمد أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 249.

(2) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 539.

(3) محمد أركون:الفكر العربي، مصدر سابق، ص 20.

وكذا مفهوم الأركيولوجيا الذي يعبر عن عملية تعقب تاريخ الخطابات قصد إزاحة ما تراكم عليها من طبقات بحكم تغير الاستعمال عبر الزمن[1]. وهي نفس المنهجية التي اتبعها أركون في إعادة استكشافه للتراث الإسلامي قصد تشكيل نظرة أوسع وأشمل بفضل هذه الأركيولوجيا التي تسمح بإعادة بعث المنسي والموءود والمهمش.

وقد حظيت علاقة أركون بفوكو بدراسة مفصلة من قبل الباحث الزواوي بغوره(*)بين من خلالها أهم المفاهيم التي استعارها العديد من المفكرين العرب المعاصرين- ومنهم أركون - من فلسفة ميشال فوكو وكيفية حضورها في نصوصهم، وكذا فعاليتها الإجرائية أثناء مختلف تطبيقاتهم، كمفهوم الخطاب، العقل، التاريخ، السلطة، اللامفكرفيه، الأركيولوجيا، الإبستيمي..الخ.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضا كون أحد الدارسين وهو مختار الفجاري الذي أنجز أطروحة دكتوراه حول"نقد العقل الإسلامي لدى أركون "، قد اجتهد في وضع مخطط لمصادر الجهاز الاصطلاحي لهذا لمشروع (**) ، وحتى وإن كان هذا المخطط مختصرا، إلا أنه قد اشتمل على بعض المصطلحات الرئيسية التي يقوم عليها المشروع وأصول هذه المصطلحات، وقد اعتمد هذا الباحث على ما أورده هاشم صالح الذي وضع هو الآخر لائحة لأهم مصطلحات أركون مبينا مصادرها، وقد قسم الباحث جملة المصطلحات المشكلة للجهاز المفاهيمي الأركوني حسب مصادرها ضمن خمس مستويات وهي:

1-المصطلحات الأثرية: والمقصود بها جملة المفاهيم التي استقاها أركون من أعمال ميشال فوكو.

2- مصطلحية علم الاجتماع: وتضم المفاهيم التي استفادها من علماء الاجتماع.

(1) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 176.

(*) الزاوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001)، الفصل الثالث.

(**) مختار الفجاري: مرجع سابق، انظر: ذيل خاص بمصطلحية أركون، ص ص 173-177.

3- مصطلحية علم تاريخ الأديان: وتضم بدورها أهم المفاهيم التي يستعيدها لأركون من هذا المجال المعرفي.

4- مصطلحية اللسانيات: وتشمل المصطلحات التي استفادها من مختلف المدارس اللسانية المعاصرة التي تأثر بها.

5-المصطلحية الفكرانية: وتتضمن تلك المصطلحات الذي يتم توظيفها للدلالة على المعنى السلبي للمفاهيم على غرار العقلانوية/العقلانية، الوضعوية/الوضعية، الإسلاموية/الإسلامية، العلموية/ العلمية..الخ.

وقد أشار هذا الباحث إلى أن ما قدمه في هذا المخطط ليس إلا عينة فقط من المصطلحات التي وردت في مدونة أركون الثرية جدا، والتي يتعذر الإلمام بها وشرحها في عمل واحد، فهذه المصطلحات والمفاهيم بحاجة لأكثر من عمل لتوضيح مدلولاتها الأصلية والدلالات الإضافية التي يضيفها عليها استخدامها خارج المجال الذي وضعت لأجله، وهي نفس الملاحظة التي أشار إليها هاشم صالح حين أكد أنه "لا يمكن للقارئ العربي أن يتوصل إلى فهم أركون، إن لم ننقل إليه مكتبة العلوم الإنسانية والاجتماعية"[1].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن أركون ومن خلال مشروعه، يسعى جاهدا إلى مسايرة الفكر الغربي خاصة على مستوى الآليات المنهجية، وهذا بتطبيق أحدث المناهج والمصطلحات والإشكاليات في إعادة قراءة التراث الإسلامي، لتحقيق رؤية جديدة حول هذا التراث، تختلف عن الرؤية الإسلامية التقليدية، كما تختلف عن الرؤية الاستشراقية، وتتجاوزها سواء من حيث الدقة أو الجرأة أو الشمول، لأن توظيف المناهج المعاصرة تكمن خلفه إرادة استنطاق النصوص للكشف عما تحجبه، وتفكير ما لم يتم التفكير فيه من قبل، واختراق المستحيل التفكير فيه، هذا طبعا ما تقوله تصريحات أركون ومترجمه وكل من سار في فلكهما، غير أنه ليس كل ما يقال يطبق ويعمل به فعلا، فهناك دوما بون شاسع بين النظر والعمل، القول والفعل.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 223.

وإذا كان أركون استفاد كثيرا من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية المعاصرة، فهل يعني ذلك قبوله المطلق لكل ما أنتجه وينتجه الفكر الغربي من أفكار ومذاهب، خاصة في الفترة الأخيرة، أم أنه يمارس عملية انتقائية مرنة، تسمح باستعادة أو تبني بعض المفاهيم أو المناهج مثلما تسمح بنقد مفاهيم ومناهج أخرى؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه من خلال المبحث الموالي الذي نتناول فيه موقفه من الحداثة ومابعدالحداثة، وسنكز على أهم الانتقادات التي يوجهها لكل منهما، فما هو موقف أركون من الحداثة ومابعدالحداثة؟.

المبحث الثالث: في نقد الحداثة وما بعد الحداثة

نظرا للدعوات المتكررة التي يلح من خلالها أركون على ضرورة تبني مسارات العلوم الإنسانية والاجتماعية في مقاربة التراث الإسلامي، وكذا تطبيقه المكثف لأحدث مناهج ومفاهيم هذه العلوم والتزامه بمبادئها في دراساته، فإن العديد من الدارسين والنقاد يعتبرون أعماله معرضا لمنتجات الفكر الحديث والمعاصر بمختلف اتجاهاته وتياراه،" فلا جديد إلا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه، ولا يضاهيه في هذا المجال إلا مطاع صفدي مع اختلافهما في الأسلوب والتوجه والرهان، كلاهما يتلقف ما تصدره دور النشر من نتاج معرفي، كلاهما يعرض لنا في مباحثه ومؤلفاته آخر مبتكرات الحداثة الفكرية وما بعدها"[1].

هذه ميزة يلاحظها كل قارئ للنص الأركوني-نفس الشيء بالنسبة لنصوص مطاع صفدي- الذي يتقاطع فيه خطاب المضامين مع خطاب المنهج والأداة والذي تدل عليه كثرة الشروح والتلخيصات المتعلقة بالأدوات المنهجية والمفاهيم المستعارة من الفكر الغربي الحديث والمعاصر، فالنص الأركوني يعج بالمصطلحات والمدارس والنظريات الجديدة وبأسماء صناعها من المفكرين الغربيين الأكثر حداثة، والذين يمثلون مرجعيته الفكرية في جل المسائل المنهجية، بدليل الإحالات الكثيرة إلى أعمالهم.

وهذه الخاصية/التوجه التي تغلب على أعمال أركون تطرح إشكالية الإبداع في هذه الأعمال، كما تطرح أيضا إشكالية موقفه الحقيقي من الفكر الغربي ومن الفلسفة الغربية المعاصرة تحديدا، ففي حين ينظر إليه بعض الدارسين على أنه مجرد تقني يطبق وينفذ المناهج الغربية على التراث الإسلامي[2]، وهذا حكم يعني فيما يعنيه؛ التقليد وغياب الإبداع في أعمال أركون أولا، والتعسف في فرض نماذج منهجية غير ملائمة لطبيعة وخصوصية الموضوع المتمثل في التراث العربي الإسلامي ثانيا، وهناك دارسون آخرون يدافعون على هذا التوجه أو الخيار الأركوني من منطلق أن العملية التي يقوم بها ليست تقليدا أعمى، بل هي عملية على

(1) علي حرب: الممنوع والممتنع (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995)، ص 123.

(2) محمد محفوظ: الإسلام الغرب وحوار المستقبل (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998)، ص 198.

قدر كبير من الإبداع والأهمية المزدوجة، فهي تفيد التراث الإسلامي إذ تضيء جوانبه المظلمة والمنسية والتي أهملت بفعل الزمان أو السلطان، وتفيد المنهج والأداة من حيث تقوم بتجريبها لإثبات فعاليتها بفضل تطبيقها على موضوع جديد غير الموضوع الذي نشأت فيه ولأجله.

فأركون عندما يستعير المفاهيم والمناهج التي أنتجها الغرب لا يقوم بذلك بدافع الافتتان والانجذاب وإنما "يغامر باستدعاء هذه المفاهيم، أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الإسلام والقول الإسلامي"[1].

إذا عدنا إلى نصوص أركون التي يتطرق فيها لهذه الإشكالية، أي مسألة التقليد والتبعية المنهجية والفكرية للغرب، نجده يحاول في مرات عديدة إبعاد"تهمة" التقليد عن نفسه وعن أعماله، مبينا في الوقت نفسه أن إستراتيجيته تقوم على الصراع ضد جبهتين:جبهة الذات، وجبهة الآخر، فهو ناقد للفكر الغربي مثلما هو ناقد للكفر الإسلامي، ويلخص هذه المهمة بقوله:"باختصار أريد أن انتقد التراث الديني وتراث الحداثة الغربية في آن معا، وأريد أن أتوصل إلى عقل جديد واسع يتجاوز الاثنين"[2].

وبتبنيه لهذه الإستراتيجية النقدية فهو يهدف إلى تجاوز شتى أنواع سوء التفاهم والصدام الحاصل بين المنظومتين الفكريتين، العربية الإسلامية والغربية، محاولا القيام بدور الوسيط الثقافي بين الجبهتين، وبتعبيره "إذا أساء هذا الطرف قلت أساء، وإذا أحسن قلت أحسن، فأنا أتحدث انطلاقا من ذلك الموقع الذي تجري فيه تلك المواجهة التاريخية والفلسفية ما بين رهانات المعنى/وإرادات الهيمنة، وكلما طغت إرادات الهيمنة على رهانات المعنى وحاولت أن تصادرها(وما أكثر ما تحاول)أشرت إلى ذلك وأدنته، هذا هو موقفي كباحث وكمفكر ولن أحيد عنه أيّا تكن الضغوط والتحديات"[3].

(1) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1994)، ص 101.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 161.

(3) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 34.

غير أنه ينبغي ألا يفهم من هذه الوساطة التي يحاول أركون القيام بها، بحثا عن التوفيق إنما الهدف هو التجاوز، فالموقع الذي يشير إليه في المقطع الأخير من النص السابق، يتمثل في آخر صيحات الفكر الغربي، وكما هو معلوم فالفكر الغربي المعاصر عرف ظهور مواقف فلسفية مارست عودة نقدية على الحداثة الغربية نفسها، وقد مثل هذه المواقف العديد من المفكرين المعاصرين البارزين من أمثال: بول ريكور P.Ricoeur (1913-2005)، ميشيل فوكو، يورغين هابرماس J.Hebermas (1929-)، جاك دريدا J.Derrida (1930-2004)، وغيرهم كثير ممن تصدوا بالتأويل والنقد والتفكيك لممارسات العقل الغربي المنتصر والمهيمن، وهذا ضمن ما يسمى بتيار ما بعد الحداثة (Postmodernisme)، الذي يضم محاولات تجاوز الفكر الحداثي من خلال إبراز مواطن انحرافه ومحدوديته، ثم الدعوة إلى عقلانية أو عقلانيات جديدة أكثر انفتاحا وتواضعا والتزاما بالوظيفة المعرفية والإنسانية.

ويبدو أن الوساطة التي يريد أركون القيام بها لم يكتب لها النجاح بعد- باعترافه- لذلك فهي تبقى مجرد مشروع مقترح وأفق للانتظار، إن لم تكن حلما، يقول مبينا هدفه المنشود:"إنني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية/ولا الجهة الإسلامية، أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ"[1].

وإذا كانت عوائق تقبل أفكار أركون في الجهة الإسلامية أمرا مفهوما بالنظر إلى جدة هذه الأفكار وأسلوبها العلمي الأكاديمي الذي يستعصي حتى على النخبة في بعض الأحيان، بالإضافة إلى توجهه النقدي الذي يلامس فيه مواضيع حساسة كان قد توقف البحث فيها منذ ما اصطلح عليه بـــ"إغلاق باب الاجتهاد"، فإن عدم رواج أفكاره في الوسط الفكري الغربي لاسيما في الميدان الذي ينتمي إليه، أي ميدان الإسلاميات يمكن إرجاعه بدرجة كبيرة إلى تبنيه لإستراتيجية نقدية تجاه الحداثة الغربية، مما يوحي بأن اتكاءه على المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ليس تقليدا ميكانيكيا أو استعادة حذافيرية، إنما هو عملية واعية مؤطرة بهدف سام

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 20.

يتمثل في تجاوز الخصوصيات الضيقة نحو فكر إنساني كوني" يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية وليس فقط على التراث الأوروبي"[1].

وبالرغم من الأهمية الكبيرة التي تكتسيها العلوم الإنسانية والاجتماعية، إلا أنها في نظر أركون تبقى غير كافية لوحدها، بل يجب أن تكون مؤطرة بموقف فلسفي يسمح بتقييم المعارف والمقاربات المتبلورة من خلال الوصف والتحليل والتفكيك وشتى العمليات المنهجية، فالفلسفة كما يقول: "تستكشف الدلالات الممكنة أو المحتملة التي يفتحها البحث العلمي أمامنا، وهي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الدغمائيات التي تميل دائما للتشكل من جديد بتأثير من القوى الاجتماعية والإيديولوجية أو تحت ضغطها"[2]، من هنا نفهم أن الدعوة إلى تبني المناهج المعاصرة مشروطة وموجهة من قبل الموقف الفلسفي الجديد الذي يرفض اليقينيات القطعية وينفتح على الاحتمالات الممكنة والتأويلات المتحررة. وهذا ما يجعلنا نتساءل قصد استكمال البحث في مرجعية أركون الفكرية، عن علاقته بالمواقف الفلسفية المنتشرة مؤخرا في الفكر الغربي المعاصر، فكيف ينظر لهذه المواقف؟ثم ما هي أوجه النقد التي يصوبها تجاهها؟ بعبارة أخرى فيم تكمن نقائص ومحدودية الحداثة في نظر أركون؟ ثم ما علاقة موقف أركون من الحداثة بفكر ما بعد الحداثة؟ بمعنى هل يستعيد أطروحات مفكري مابعدالحداثة أم أن انتقاداته للحداثة تتكئ على مرتكزات أخرى تجعلها تطال فكر مابعدالحداثة هو الآخر؟.

أول ملاحظة لا بد من ذكرها في هذا المقام، هي أن نقد أركون للحداثة لا يعني أبدا التخلي عن منجزاتها أو الاستهانة بما قدمته، ولا العدول عن مجاراة مسارها، فموقفه من الحداثة لا يجعله على الطرف النقيض منها، كما هو شأن جانب كبير من الخطاب الإسلامي –أو الإسلاموي– الذي لا يرى في الحداثة إلا تعبيرا عن حضارة مادية أفلست قيميا وأخلاقيا، وهي آيلة للأفول، فأركون وهو ينتقد الحداثة يحاول توسيع آفاقها وكشف نقائصها وانحرافاتها لتجاوز إفرازاتها السلبية، وذلك بالإشارة إلى موطن الداء فيها الذي يتجلى في انحرافات عقل

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 31.

(2) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 46.

التنوير والحداثة عن مساره وعن القيم التي تأسس للدفاع عنها كالديمقراطية وحقوق الإنسان ودولة القانون والعلمانية..الخ.

فأركون ينتقد الحداثة عندما تتحول إلى إيديولوجيا وتفرض نفسها كنمط مثالي وحيد للتفكير والممارسة، فلا يعقل أن نطالب"جميع الثقافات بأن تتبع المسار الذي شقته فرنسا وأوروبا منذ قرنيين، إذا اقتصرنا على هذا الخطاب فإننا نفرض على جميع القافات أن تنغلق في النموذج الغربي الوحيد للتطور التاريخي وللإنجاز الفكري، فكأننا بذلك نعيد الخطاب الاستعماري الذي كان يشرعن السيطرة على باقي الشعوب والثقافات من خلال تصدير الحضارة الأوروبية(..) أظهر الفكر الأوروبي أنه عاجز عن التطور خارج النماذج التاريخية التي وضعتها أوروبا وعززها الغرب الثقافي"[1].

يرى أحد الدارسين أن أركون يستوحي نقده هذا من أعمال ميشال فوكو التي تعرض فيها بالدراسة للتمفصلات (Les Articulations) الكائنة بين المعرفة والسلطة، فقد استنكر فوكو الحكم الإيجابي الذي يطلق على فلسفة عصر الأنوار باعتبارها أرست قواعد التطور بتحرير الفرد والمجتمع، و"يعتقد فوكو وأتباعه بأن عصر الأنوار لم يكن السبب في أي تطور كان، بل كان على العكس من ذلك السبب في ابتداع آليات إكراهية مخصصة لفرض السلطة والإيديولوجيا"[2].

بالفعل نلاحظ أن أركون يستعيد هذا النقد، ولكن من منظور آخر ووفق تفسير آخر، حيث يرى أن"عقل التنوير قد ولد عصرا جديدا من التقدم والانطلاق(..) لكن عقل التنوير راح بدوره يتجمد في مرحلة لاحقة، وهذه عادة كل شيء ينتصر ويترسخ، لقد استنفذ هذا العقل التحريري طاقته الأخلاقية والروحية بسرعة وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 207.

والهيمنة على الآخرين، وبالتالي فإن التنوير بحاجة إلى مراجعة من جديد على ضوء ما حدث طيلة القرنيين الماضيين، إن عقل التنوير بحاجة إلى تحديد وتوسيع"[1].

ويستند أركون في نقده للعقل التنويري الحداثي إلى تحول هذا الأخير إلى إيديولوجيا للهيمنة بفعل ارتباطه بإرادة القوة، وتحول مقولاته الأساسية لمجرد شعارات زائفة تقبع خلفها نقائضها وهو ما حدث للديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان..الخ.

فأركون يعترف بأنه علماني ويؤمن بمزايا هذه المقولة، إلا انه ينتقد بشدة مآل التجربة العلمانية في الغرب، وخاصة في فرنسا أين تحولت العلمانية من أداة للتحرر وحماية الاختلاف إلى أداة ضد الدين، بل أصبحت تمارس نفس الدور الذي كانت تمارسه الأديان، فـــ:"العلمانية في فرنسا أصبحت عمليا موقفا دينيا تجاه الديانات التقليدية، وهي تتصرف كما لو كانت وضعا دينيا، ويجري الحديث عن قيم مقدسة للعلمانية"[2]. هذا النقد ينبع من كونه ينظر إلى مفهوم العلمانية نظرة خاصة، لا تجعل منها موقفا معاديا للدين، إنما ينحو إلى مفهمة العلمانية إبستمولوجيا معتبرا أنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة، يقول" إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[3].

ومن ثم فهو يدعو إلى علمنة منفتحة على كل الأبعاد الوجودية للإنسان بما فيها البعد الديني، لأن الدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية، وهو موجود في جميع المجتمعات وعلى مر العصور، ومن ثم فهو يؤثر على طريقة إدراكنا للأشياء، وهذا طبعا بدرجات متفاوتة بين الأفراد والمجتمعات وفقا لدرجة التدين ومكانة الدين في هذا المجتمع أو ذلك يقول:"الغيبيات؟ إنها بعد نفسي لإدراكنا، لا أقول علينا تأكيد صحتها كما يفعل اللاهوتيون السذج، أقول إنها تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي، أي أنها تشكل جزءا من البحث النفسي والاجتماعي(..) لا تهمل العلمانية شيئا يرتبط بنشاط المعرفة، على عكس ذلك نراها تصد كل حاجز يعترض سبيل المعرفة أي بخاصة جميع أشكال المذهبة، لا تجرد

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 180.

(2) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 32.

(3) محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 10.

العلمانية أي شيء من صدقيته، إنها تشمل جميع أبعاد المعرفة التي تظهر في الوجود الإنساني"[1].

فأركون إذن يآخذ الحداثة على إهمالها للبعد الروحي والديني للإنسان ومعاداتها له من خلل تحول العلمانية- وهي إحدى ركائز الحداثة- إلى تطرف ضد الدين وسعي لإلغائه وتغييبه عن الساحة الاجتماعية والفكرية، بإعلان العديد من الفلاسفة منذ قرنيين نهاية الأديان أو موت الإله[2]، من هنا يدعو أركون إلى إعادة النظر في مفهوم العلمانية لجعله أكثر انفتاحا واتساعا وتواضعا في نفس الوقت، بدل الصيغة الدغمائية التي أصبح عليها الآن، فمثلما ينبغي نقد الدغمائية الدينية لا بد من نقد الدغمائية العلمانية، وبالتالي"شق الطريق لفكر قائم على الدراسة المقارنة لتجاوز جميع منظومات إنتاج المعنى-الديني والعلماني- التي تحاول أن ترفع المحلي والتاريخي والجائز والتجربة الخاصة، إلى الشامل والمتعالي والمقدس لذي لا رجعة عنه، ويستتبع ذلك مسافة نقدية واحدة إزاء جميع"القيم" الموروثة في جميع تقاليد الفكر بما فيه عقل الأنوار والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة"[3].

هذا التصور الذي يتبناه وينظر له أركون بصدد مفهوم العلمانية، الذي بجعلها مرتبطة بمشكلة المعرفة والحقيقة، ثم دفاعه على فكرة استحضار المعطى الديني باعتباره بعدا مهما من الأبعاد التي يقوم عليها الوجود الإنساني والاجتماعي، لم يلق الترحاب من قبل الجهتين الإسلامية والغربية معا، فقد انتقد المزوغي هذا التصور معتبرا أن لا علاقة للعلمانية بمشكلة المعرفة، لأنها مفهوم مرتبط بالمجال السياسي الديمقراطي لا غير، يقول:" أهذه هي العلمنة حقا؟ وما دخل الروح في نضالها من أجل الحقيقة؟ الحقيقة هي مجال العلوم الصحيحة ولا دخل لها مباشرة بالنقاش السياسي الديمقراطي"[4].

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 19.

(2) François Strin : Comprendre la pensée contemporaine,(Paris, les quatre chemins 2005). p44.

(3) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 17.

(4) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 281.

من جهته استشهد رون هاليبر بدراسة معاصرة حول فكر محمد أركون أجرى فيما صاحبها مقارنة بين أعمال أركون وأعمال سيد قطب (1906-1966م)، خلص فيها إلى أنه "كان بإمكان هذين المؤمنين—أقصد قطب وأركون- أن يتفقا على الأقل حول طرح معاد للحداثة"[1]، وهكذا يتهم أركون في الجهة العربية الإسلامية بالخلط بين المفاهيم، وفي الجهة الغربية بالأصولية خصوصا بعدما نشر مقالة بجريدة اللوموند (le Monde)الفرنسية انتقد فيها سلمان رشدي(1947-) مؤلف كتاب آيات شيطانية[*].

مثلما توقف أركون مع مفهوم العلمانية وقفة نقدية، فهو يتوقف نقديا بنفس الدرجة مع مرتكز آخر من مرتكزات الحداثة ويتعلق الأمر بمفهوم"حقوق الإنسان"ومآلات استخدامه، موضحا مزالق وانحرافات هذا التوظيف، ثم علاقة ذلك بالسلطة وبإرادة الهيمنة، فقد تساءل في محاضرة ألقاها بالعاصمة الهولندية أمستردام بتاريخ:1993/06/27م، عن بواعث استحضار موضوع حقوق الإنسان في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، مع أن إعلان هذه الحقوق كتب أول مرة في القرن الثامن عشر، ليجيب بأنه في السابق كانت هذه الحقوق مقهورة من قبل الاستعمار، وبعد استقلال هذه الشعوب، كان لا بد من البحث عن آليات استتباعها بالسوق الرأسمالية، ومن ثم فهذا الشعار يرفع لتحقيق مزيد من الهيمنة والسيطرة، حتى أصبح مؤدلجا أكثر من اللزوم بل ومستهلكا وفاقدا لروحه، فالغرب يرفعه كشعار إيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقد به عندما يتعامل معهم[2].

لذلك يدعو أركون إلى إعادة بلورة حقوق الإنسان، بصورة أكثر انفتاحا واتساعا حتى تكون أكثر ملائمة للإنسان أيا كان دون تمييز أو استبعاد، إذ "ينبغي على الحداثة كمشروع إنساني، أن تصحح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة ولكن كيف؟ عن

---

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 263.

(*) المقال صدر بجريدة لوموند بتاريخ 1989/03/15، وأثار ردود فعل عنيفة ضد أركون في أوساط المثقفين الغربيين، انظر تفاصيل أكثر حول هذه القضية في رون هاليبر: مرجع سابق، ص 11 وما يليها ، وكذا جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، الفصل المعنون بـــ: محمد أركون وازدواجية الخطاب، ص 133 وما يليها.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 160.

طريق الإدخال الفعلي:أي الفلسفي والقانوني لحقوق الروح في حقوق الإنسان"[1]، فالمتتبع لمسيرة الحداثة الغربية يلاحظ تغلب الجانب التقني الأداتي على الجانب الروحي القيمي، وبالتالي ابتعادها عن إحدى أهم ركائزها ومقوماتها المتمثلة في النزعة الإنسانية أو الأنسنة، وهذا ما شكل أحد أوجه مآزق الحداثة، يؤكد أركون هذه الفكرة بقوله:" نلاحظ أن على الحداثة أن تنقد نفسها وتخفف من غلوائها فليس كل ما أتت به صحيحا أو مقبولا (..) فالبعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى، وهنا تكمن إحدى نواقص الحداثة"[2].

وإذ ينظر أركون لمفاهيم منفتحة، فهو ينطلق في ذلك من تصور منفتح للحداثة، مستلهما بذلك مفهوم هابرماس للحداثة الذي يجعل منها مشروعا لم يكتمل[*]، ومن ثم يرفض استعمال مصطلح ما بعد الحداثة للدلالة على المواقع الجديدة التي يتموضع فيها العقل المعاصر، مبررا ذلك بأن هذا المصطلح —ما بعد الحداثة– يسجننا في إطار مسار التاريخ الأوروبي مواصلا بذلك فرض النموذج الأوروبي كنموذج أوحد للتفكير وللتطور، "فمصطلح ما بعد الحداثة ليس صحيحا من وجهة النظر التاريخية أو الفلسفية أو السوسيولوجية، لماذا؟ لأنهم يفترضون مسبقا أنهم تجاوزا الحداثة، وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرر له، إن ما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة، من الأفضل أن نقول مع الفيلسوف الألماني هابرماس بأن الحداثة مشروع لم يكتمل، لا يزال هناك عمل كثير ينتظرنا لكي نكمل مشروع الحداثة"[3].

ويقترح أركون استعمال مصطلح جديد كبديل لمصطلح ما بعد الحداثة وهو: ما فوق الحداثة للدلالة على المرحلة الراهنة من تطور الفكر الغربي، معتبرا أن هذا المصطلح يشير إلى فكر أوسع وأكثر انفتاحا على كل التجارب البشرية، ففي المداخلة التي قدمها بصفته رئيس المؤتمر التأسيسي للمؤسسة العربية التحديث الفكري، بين الأهداف التي تصبو إليها هذه المؤسسة، والموقع الفكري الذي يتحدث من خلاله قائلا: "سوف أقول لكم بأن الفكر

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ص 169.

(*) يورغين هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، ت: بسام بركة (الفكر العربي المعاصر، العدد 29، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1984).

(3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 308.

الحديث الذي تريد المؤسسة العربية للتحديث الفكري، أن تنشره وتنميه هو فكر ما فوق الحداثة أو ما وراء الحداثة أو ما بعد الحداثة(..) لذلك أدعو إلى فكر ما فوق الحداثة، أي فكر يتجاوز الحداثة الكلاسيكية للقرنيين التاسع عشر والعشرين، وفي ذات الوقت أدعو إلى تجاوز اللاهوت السياسي الطائفي الذي أوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم، بهذا المعنى أقول أنه ينبغي تفكيك كل أنظمة الفكر القديمة والحالية، وعلى أنقاض هذا التفكيك سوف ينهض الفكر الجديد الذي نصبو إليه، أي فكر ما فوق الحداثة لكيلا نقول ما بعد الحداثة"[1].

هذا النص يبين لنا مسألتين مهمتين فيما يخص تعاطي أركون مع فكر ما بعد الحداثة، ونظرته للعقل المابعدحداثي، ومن ثم موقفه من الفكر الغربي الراهن، أولهما: أنه يتحدث عن عقل متجاوز لكل منظومة فكرية مغلقة، دينية كانت أم علمانية–حداثية، على اعتبار أن التاريخ يشهد كيف تحولت كل منهما إلى إيديولوجيا للهيمنة، وكيف تم توظيفها كمسار يفرض نفسه على الجميع باعتباره يحتكر بمفرده سبل التطور وسبل بلوغ الحق ومعرفة الصواب، ثانيهما:إن أركون يتحدث عن عقل/فكر لما يتشكل بعد، إنما هو في طور التشكل والانبثاق مستقبلا وعلى أنقاض عقل التنوير والحداثة، بعد أن يتعرض هذا الأخير لعملية تفكيك وإعادة قراءة لمنجزاته ومنتجاته، مثله في ذلك مثل العقل الديني وعموم المنظومة الفكرية الدينية، والتفكيك الذي يتحدث عنه أركون وهو المنهج الذي ارتبط بأعمال مارتن هيدغر M. Heidegger (1889-1976م)، ومن بعده أحد أعمدة فكر ما بعد الحداثة وهو جاك دريدا، ويقصد به "إزاحة جدار بني فوقه تقليد فكري، ويطال هذا التفكيك حتى الأساسات، بل إنه يفكك الأساسات بالذات، وذلك لكي نتمكن من بناء فكرة جديدة أكثر إقناعا أو ربما بناء الفكرة نفسها بشكل مقنع أكثر، فنقيمها فوق هذه الأساسات أو فوق أساسات أخرى"[2].

(1) محمد أركون: أي فكر عربي حديث نريد؟ ضمن: نصر حامد أبو زيد(وآخ): الحداثة والحداثة العربية (دمشق: دار بترا–المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005)، ص 13.

(2) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 214.

في هذا التحديد لمقصود أركون من التفكيك نلاحظ أثر الإبستمولوجيا الباشلارية، فغاستون باشلار G.Bachelard(1884-1962م) في تفسيره لتطور المعرفة والمعرفة العلمية خاصة، يقول بالنظرية الانفصالية التي مفادها أن النظريات العلمية الجديدة تظهر على أنقاض المعارف العامية من جهة والمعارف العلمية القديمة من جهة أخرى، وتشكل معهما قطيعة إبستمولوجية (Rupture épistémologique)، وعليه فالفكر الذي ينشده أركون فكر مستقبلي في طور التأسيس، لذلك نجده يوظف مصطلحا آخر للدلالة على هذا الفكر الذي يستشرفه، وهو مصطلح "العقل الاستطلاعي الاستكشافي المنبثق"(La Raison émergente)، موضحا المقصود به بأنه "يشير إلى مواقف نقدية جديدة للعقل، وهي الآن في طور الانبثاق والتبلور وتكسب مواقع في الساحة أكثر فأكثر(..) بعضهم يدعوه بعقل مابعدالحداثة ولكني أفضل أن أدعوه بالعقل المنبثق الجديد أو العقل الاستطلاعي الاستشرافي، إن العقل الاستطلاعي الجديد لا يهدف إلى الهيمنة وإنما إلى المعرفة الحرة واكتشاف آفاق جديدة للمعنى"[1]، ويؤكد نفس الفكرة في موضع آخر قائلا: " هناك شيء ما يريد أن ينبثق، هناك شيء جديد يريد أن يولد، وهذا الشيء لا نعرف ما هو بالضبط حتى الآن، وإن كنا نستطيع أن نتكهن به أو نستشف ملامحه"[2].

ولعل أهم ملمح أو ميزة لهذا العقل، تغليبه لإرادة المعرفة على إرادة الهيمنة، لذلك فهو يتسع ليشمل الجميع دون نبذ أو استبعاد لأي طرف، عكس ما وصلت إليه الحداثة، مع المد الاستعماري، ودون تطرف ولا مغالاة في تمجيد العقل واعتباره معيارا أوحدا وصنوا للحقيقة "فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضا وجموحه واتساعه الخلاق، ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عموما(..)وترى بأنه ينبغي على العقل أن يستأصلها كليا ويرميها في ساحة التصورات الأسطورية والإيديولوجية التي لا تستحق الاهتمام، وهذا ما فعلته الوضعية المتطرفة والتكنولوجية التي سادت في الغرب منذ القرن

(1) محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية (العالم العربي في البحث العلمي، العدد 11/10، باريس: معهد العالم العربي، 1999)، ص 104.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 308.

التاسع عشر"[1]، ففي هذا النص ينتقد أركون نظرة العلوم الإنسانية والاجتماعية في صيغتها التقليدية التي رافقت نشأة الحداثة، أي قبل التطورات التي عرفتها هذه العلوم منذ منتصف القرن العشرين والتي أعادت الاعتبار للخيال والأسطورة وغيرهما من أنماط إنتاج المعنى ومستوياته المحايثة للوجود البشري، وهنا يكمن الفرق الجوهري بين عقلي الحداثة ومابعد الحداثة أو ما فوقها—بتعبير أركون- فهناك تغير أصاب نظرة العقل ذاتها بالنسبة لهذه المجالات وكذا طريقة تفكيره لها، وينتج عن ذلك تغير نمط المعرفة التي ينتجها والأحكام التي يقررها بشأنها، وهو تغير يرجع الفضل الأكبر في حدوثه إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية لاسيما أعمال كلود ليفي ستروس وبيار بورديو وغيرهما، فهؤلاء حسب أركون" قد أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته .بمعنى أنه بدلا من ممارسته في السابق لهيمنة تعسفية شاملة، أصبح الآن ينفتح على كل أنواع التماسك أو المنطق الداخلية الخاصة .بمختلف أنواع الأنظمة الثقافية، وهكذا أصبح العقل لأول مرة يعترف بوجود عدة عقلانيات وعدة أنظمة من تمفصل المعنى أو تشكله، وعدة مستويات من الدلالة"[2].

وعلى آثار المفكرين المذكورين منذ حين، يحاول أركون إعادة الاعتبار للظاهرة الدينية عموما في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وللدين الإسلامي على وجه الخصوص وهنا تكمن إحدى نقاط الافتراق بينه وبين مفكري مابعدالحداثة، وهذا خلافا لتقييم المزوغي لمرجعية أركون الفكرية أين ذهب إلى" أن أركون متشبث .بموقعه هذا(..)وإطاره المرجعي لم يتغير طرفة عين .بمرور الزمن، أعني أركيولوجيا فوكو، تفكيكية دريدا، تأويلية ريكور، وتاريخ مجموعة الحوليات، لقد ارتكز على هذه المناهج وجعل منها سمة مميزة لفكره الذي يبغي افتتاحه"[3]، فأركون استفاد فعلا من هذه المناهج واستعاد الكثير من مفاهيمها وآلياتها- وهو لا ينكر ذلك- إلا أنه في المقابل انتقدها وأشار إلى نقائصها ومحدوديتها، خاصة حينما يتعرض أهل هذه المناهج لدراسة الظاهرة الدينية عموما والظاهرة الإسلامية على وجه الخصوص.

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 200.

(2) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 43.

(3) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 57.

ففي الدراسات الغربية المخصصة للظاهرة الدينية، يتم في الغالب استبعاد الإسلام أو المرور عليه مرور الكرام أو اللئام، مع أن الموضوعية والنزاهة العلمية التي يتشدق بها القائمون بهذه الدراسات لا تقبلان ذلك، يعبر أركون عن هذا المتزلق بقوله:"عندما أنظر إلى المسرح الفلسفي في فرنسا المعاصرة انطلاقا من زاوية اختصاصي (تاريخ الفكر العربي الإسلامي) فإني دائما أشعر بخيبة الأمل، وذلك لأن الفلاسفة الأكثر جرأة وتقدما في نقدهم للعقلانية المركزية الأوروبية كفوكو ودريدا وغيرهما يبقون منغلقين داخل جدران التراث الفكري الأوروبي وأنهم لا يخرجون أبدا من سياج هذا التراث"[1].

يوضح موقفه هذا بأمثلة دقيقة من أعمال هؤلاء المفكرين وغيرهم ممن هم مثلهم قائلا:"..عندما اهتم ميشيل فوكو بالثورة الإيرانية فإنه لم يقل إلا الحماقات و لم يفهم شيئا مما حصل، وليته سكت فلم يفعل شيئا(..) ونفس الشيء حصل مع مارسيل غوشيه مؤلف كتاب "خيبة العالم (Le Désenchantement du Monde)"حيث ناقش فيه بعمق وظيفة الدين وطبيعة الدين وكيف انفصلت أوروبا عنه وكل المسائل العالقة، وكل الكتاب مكرس لهذه المسائل ولكن من خلال التجربة المسيحية اليهودية الأوروبية فقط، وعندما يذكر الإسلام مرورا بجملة أو جملتين فإنه لا يقول إلا الحماقات أيضا ويعبر عن جهله المطبق بالأمر"[2]، نفس النقد يتوجه به أركون للفيلسوف يورغين هابرماس حول كتابه الشهير "الخطاب الفلسفي للحداثة" (Le Discours philosophique de la modernité) الذي لم يتطرق فيه إطلاقا للدين، وليس فيه أي ذكر لمساهمة العرب والمسلمين في التراث العالمي والفكر البشري، وهذا دليل إضافي على عدم قدرة الفكر الغربي على الخروج من المركزية التي طالما انتقدها مفكروه المعاصرون، يقول أركون في هذا السياق:" إنني أوجه اللوم لكل الفلاسفة المعاصرين في الغرب (..) لاستمرارهم في تكرار مسائل مستعصية غربية، دون إضافة الاعتراضات الوافدة من الثقافات الإسلامية والصينية والهندية والإفريقية"[3]. حتى العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يشيد بها لم تسلم هي الأخرى من مطرقته النقدية، خاصة حينما يتعلق الأمر

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 254.

(2) المصدر نفسه، ص254.

(3) رون هاليبر: المرجع السابق، ص 231.

بمقاربتها للظاهرة الإسلامية، إذ يرى "أن الأدبيات الغزيرة التي أصدرها الباحثون الغربيون حول التجليات السياسية للإسلام منذ 1970 تعتبر مثالا واضحا على الفقر النظري للعلوم الاجتماعية عندما تتنطح لدراسة مجتمعات أخرى غير مجتمعات الغرب، أو خارج نطاقه الجغرافي والمعرفي كما تشكل منذ القرن الثامن عشر(أي الغرب العلماني الحديث)"[1]، لذلك فهو يحذر في بعض الأحيان من نتائج هذه المقاربات ويدعو إلى ضرورة مراقبتها لتجنب تكرار مآلاتها ونتائجها السابقة فـــ" المنهجيات الفكرية والتوجهات الإبستمولوجية السائدة في الغرب المهيمن هي التي تتحكم بأنماط تفسير كل تراثات الماضي بما فيها التراث العربي الإسلامي ينبغي أن تحصل مراقبة عليا لهذه المنهجيات لكيلا تولد من جديد معارف خاطئة أو وعيا خاطئا كما حصل في الماضي"[2].

نلاحظ إذن أن نقد أركون للفكر الغربي في آخر تجلياته يتركز أساسا على كون هذا الفكر لم يستطع الخروج عن المركزية الغربية، هذه المركزية التي تقوم بترتيب العالم وفق مقتضياتها ومصالحها، منتجة أحكاما تقييمية حول الثقافات الأخرى التي تعتبر هوامش وأطراف هذه المركزية، وهذه الأحكام كثيرا ما تكون إما غير صحيحة تماما وإما غير دقيقة وغير مطابقة لواقع هذه الثقافات غير الغربية، ومنها طبعا الثقافة العربية الإسلامية.

هذا النقد يؤكد محدودية عقل التنوير والحداثة عمليا، مقابل الكونية والإنسانية التي تأسس عليها نظريا: "والدليل على محدوديته هو أنه استبعد من ساحته مختلف الشعوب والثقافات الأخرى غير الأوروبية، فلو كان كونيا كما زعم أصحابه لما استبعد الثقافات الأخرى وحاول تهميشها ولكان دافع عن الإنسان في أي مكان وبالدرجة نفسها"[3].

من الواضح أن هذه الانتقادات التي يتوجه بها أركون لأحدث الرؤى الفكرية المتبلورة في الغرب المابعدحداثي، تبرهن على أنه يتعامل بوعي تجاه هذه المنظومة الفكرية الجديدة، وأنه لا يستعيد أفكارها بصورة ميكانيكية ولا في صورة تقليد أعمى، كما ذهب إلى ذلك المزوغي

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص 33-34.

(2) المصدر نفسه، ص 193.

(3) المصدر نفسه، ص 323.

وغيره، بل إننا نلاحظ أن أركون يوظف المفاهيم والمناهج المابعدحداثية، ولكن لأغراضه الخاصة، التي تسمح له بالانفصال عن مقتضيات ومآلات هذه المناهج، وقد خلص رون هاليبر إلى نتيجة مهمة بهذا الصدد حيث يرى أن أركون يمارس نوعا من الانتقاء للأدوات المنهجية المابعدحداثية، يقول هذا المستشرق: "إن أركون لا يستخدم مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص، حتى ولو لم يشعر بأنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم، فهو لا يشعر أنه ملزم مثلا بتبني اللاأدرية الناتجة عن نقد مركزية العقل(..) يعتبر أركون مفاهيم علم الآثار، ومركزية العقل والتغير المعرفي مجرد حيل ووسائل لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداها عن الأخرى، وفق مقتضيات خطابه الخاص بعض النظر عن توافقها المتبادل"[1].

ومعنى هذا الكلام، أن أركون وإن كان ينتقد الحداثة من نفس موقع نقادها في الغرب على غرار فوكو، دريدا، هابرماس، ألان تورين A.Touraine(1925-)، ويستخدم العدة المنهجية والمعرفية التي أبدعها هؤلاء وغيرهم، إلا أن أغراضه وأهدافه تبقى مختلفة عن أهدافهم، خاصة إذا تعلق الأمر بمكانة العامل الديني في المجتمع، وكذا محاولة تجاوز كل مركزية ممكنة بحثا عن فكر عقلاني منفتح على كل التجارب الإنسانية ، وعلى مختلف أبعاد الوجود الإنساني بما في ذلك البعد الديني.

يبرز أركون هدفه من نقد الحداثة الغربية بقوله:" أما فيما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين فإنني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية..الخ، تغنينا كثيرا من الناحية الروحية والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها، أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية، ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال، عفا عنه الزمن، لا ، هذا لا يجوز لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية"[2].

(1) رون هاليبر: مرجع سابق،ص 203.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 321.

انطلاقا من هذا التوجه أو التصور للأمور، يعلن أركون تميزه وانفصاله عن نقاد الحداثة الغربية، لأن هدفه من نقدها مختلف عن أهدافهم، وإن اشترك معهم في أدوات تحقيق هذه الأهداف، فهاجس النقد والتجاوز لديه يطال حتى المواقع الأكثر تقدما للعقل، عملا على فسح المجال" لمجيء فكر نقدي آخر، وفكر فلسفي آخر بالغرب"[1].

غير أن هذه الإستراتيجية التي يتبناها أركون وسعيه لتجاوز الفكر الراهن في الغرب بعد أن أعلن سعيه لتجاوز الفكر الإسلامي ورميه لكل منتجاته في مقبرة التاريخ، تضفي على خطابه نوعا من الالتباس، الذي كان سببا في فشل مهمته كوسيط بين الثقافتين الإسلامية والغربية، فلا انتقاداته للفكر الإسلامي ولا مآخذه على الفكر الغربي قوبلت بالترحاب، بل حصل العكس تماما، فقد اعتبر مستشرقا خطيرا في الشرق ومؤمنا إن لم يكن أصوليا في الغرب.

وقد تسرب هذا الالتباس إلى العديد من دارسي أركون، حيث نجد تضاربا في المواقف حول فكره إلى درجة التباين حتى لدى الدارس الواحد، ونخص بالذكر هنا محمد المزوغي الذي خصص دراسة مهمة لنقد مشروع أركون الفكري، غير أننا نجد هذا الباحث غير مستقر على تقييم أو تصنيف محدد يضع فيه هذا المشروع ولا صاحبه، مرة يصفه بالمفكر الإصلاحي الذي يهدف إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة، ومرة يجعله مؤمنا أكثر من العلماء المسلمين القدامى، كما في قوله:" إن أركون حتى وإن تبنى أحدث ما توصلت إليه التفكيكية، ومابعدالبنيوية، لم يتزحزح عن مواقفه الإيمانية، وما زال إلى حد الآن ينظر إلى القرآن نظرة تقديسية ككل المؤمنين بل إنه أمعن في تقديسه وفي الإعلاء من شأنه إلى درجة تفوق حتى العلماء المسلمين القدامى"[2]، ومرة ثالثة يصف مشروعه بالعدمية النظرية- وهو وصف يظهر حتى في عنوان الكتاب- حين يقول: "أثر منهجية فوكو ونتائج أفكاره تسربت بكل حدتها إلى أركون، وهيكلت في العمق نظرته للأشياء مشرطة تماما مقاربته التاريخية للتراث الإسلامي، والنتيجة هي كما نراه: عداء للعلم ونفور من العقل التنويري وسفسطة

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

(2) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص ص 138-139.

واضحة"[1]، وفي موضع آخر يردف قائلا: "إنه تشتت ذهني يمرره عنوة للقارئ ويضني به المؤول(..)إن العدمية النظرية أدت بأركون إلى هذه الازدواجية الظاهرة، والتأرجح بين المواقف ولكن في العمق يبقى غرضه إيمانيا، حتى وإن واراه خلف ركام من الخطابة"[2].

وتصنيف أركون ضمن التيار الإصلاحي الذي يهدف إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة قد لا يكون عاريا من الصحة، وإن كان قد يفتقد إلى الدقة، ذلك أن مصطلحي الإصلاح والتوفيق واسعين جدا إلى درجة تسمح بأن يندرج ضمنهما جل ما أنتج في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ولكننا نعرف جيدا أن مناهج واستراتيجيات المفكرين العرب والمسلمين المحدثين والمعاصرين تختلف إلى درجة التباين والتناقض، وإن كان الهدف يبقى واحدا وهو التوفيق بين التراث والحداثة، بين الأصالة والمعاصرة...الخ.

أما تقييم مشروع أركون بالعدمية (Le Nihilisme)، فيبدو فيه إجحاف وتعسف كبيرين في حق الرجل، الذي قضى أزيد من نصف قرن من"الاجتهاد" مقتحما العديد من المواضيع المستعصية في الفكر الإسلامي، والتي اعتبرت منذ قرون مواضيع مغلق باب الاجتهاد فيها، مشكلة منطقة ما يدعوه باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه.

تبقى مسألة ازدواجية الخطاب والتأرجح بين الموقف التي أشار إليها المزوغي، مسألة مهمة، وحاضرة فعلا في النص الأركوني، وقد تطرق لها جورج طرابيشي أيضا[*]، كما أوضحها هاشم صالح في أكثر من موضع، وهي ازدواجية يبررها اختلاف الجمهور الذي يتوجه إليه أركون خطابا أو نصا، فإذا توجه للجمهور الإسلامي، فإنه يدعو إلى العلمنة والديمقراطية والاجتهاد..الخ، وإذا توجه للجمهور الغربي فهو يدعو إلى نقد العلمانية وإعادة الاعتبار لأهمية العامل الديني، كما يفضح نفاق الغرب واستغلاله الإيديولوجي لمفاهيم الحرية الإنسانية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

(1) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 56.

(2) المرجع نفسه، ص 121.

(*) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، مرجع سابق، انظر: الفصل المعنون بـــ: محمد أركون وازدواجية الخطاب، ص 133 وما يليها.

نفس التردد في التقييم نجده لدى باحث آخر في الفكر الأركوني، ونقصد به رون هاليبر، حيث نجده يشيد بمشروع أركون ويعتبره عملا مجددا وأصيلا، وهو أول مفكر في مباشرة النقاش حول إمكانية تفسير جذري وجديد للإسلام وتاريخه ولأفكار الإسلام واللامفكر فيها معتمدا مفاهيم فلسفي معاصرة[1]. غير أنه لا يلبث يتحول عن موقفه هذا فيما بعد، ليرى أن مشروع أركون لا يختلف في العمق مع الإسلاموية،"حتى ولو تبادلت الإسلامية الأصولية والإسلامية الأركونية تهم التكفير، يبقى أصلهما واحد وهو الإسلام الإصلاحي في القرن العشرين"[2]، ومن ثم يعقد هذا الباحث مقارنة بين أفكار محمد أركون وأفكار المفكر الإسلامي المغربي عبد السلام ياسين ليثبت فكرته السالفة الذكر، وهي المقارنة التي اطلع أركون على مضمونها ورفضها جملة وتفصيلا[3]. وأخيرا رأى رون هاليبر في مشروع أركون نوعا من الطوباوية (L'utopie) بالنظر إلى نقده المزدوج للمفكرين العربي الإسلامي والغربي، دون تقديم بديل واضح المعالم، ففي علاقة الذين بالدولة وبالسياسة مثلا:يرفض العلمانية كتلك التي تم نشرها في تركيا وتونس وغيرهما من البلدان الإسلامية، كما يرفض إضفاء طابع القداسة على السياسة مثلما تفعل الحركات الإسلامية: "ومع ذلك لا يتوصل أركون إلى إعطائنا فكرة واضحة ودقيقة عن المنهج الذي يريد شقه بين هذين الحدين المتطرفين اللذين يستنكرهما"[4].

هذه النتيجة غير غائبة على أركون، الذي يرفض أن يوصف مشروعه بالطوباوي، ويرد على نقاده بقوله:"أنا لا أجعل المعايير الفلسفية للتقييم إلى أجل غير مسمى، أنا أبني وبدون توقف هذه المعايير، وذلك بفضل ممارسة حذر مضاعف(..)ضرورة المراجعة والتكيف والتصحيح المستمر لمعايير الفكر النظري عن طريق التكذيب أو التأكيد الناجمين عن محاورة جميع الأوساط الاجتماعية"[5]، وهذا النص يجعلنا نقول أن مشروع أركون يبتعد عن العدمية النظرية التي يقول بها المزوغي، لأن هناك تقييما وبناء لأفكار معينة كما لا يؤول إلى الطوباوية

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 215.

(2) المرجع نفسه،ص 121.

(3) المرجع نفسه،ص 250.

(4) المرجع نفسه،ص 22.

(5) المرجع نفسه، ص ص 238-239.

التي ذهب إليها هاليبر لأنه يؤمن بالنسبية والمقاربة والعودة النقدية للعقل على نفسه وعلى ما ينتجه من أفكار كلما دعت الضرورة إلى ذلك، ومع ذلك فالمشروع الأركوني يبقى متضمنا لما يوحي بنوع من العدمية ونوع من الطوباوية، وهي مسألة سنعود إليها في الفصل الأخير.

تأسيسا على كل ما سبق وإجابة على إشكالية تعامل أركون مع الفكر الغربي وموقفه منه، يمكن القول إنه يتعامل مع هذا الفكر وفق إستراتيجية ذات حدين؛ حدها الأول يتجلى في الدعوة الصريحة للأخذ بمعطيات هذا الفكر في آخر تجلياته، وضرورة الاستعانة بأحدث ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع، وتطبيق منهاجها و إشكالياتها في دراسة التراث العربي الإسلامي، بحثا عن مقاربة أكثر فعالية وأكثر دقة، وحدها الثاني يتمثل في التدخل النقدي حتى حينما يتعلق الأمر بأكثر مواقع الفكر الغربي جدة وحداثة، فلا يوجد فكر أو منهج بريء، بل هناك دوما جدلية إرادتي المعرفة والهيمنة، وقد رأينا أن هاجس النقد والتجاوز يطبع جل مواقف أركون سواء تلك التي خص بها الفكر العربي الإسلامي أو تلك التي اتخذها من الفر الغربي، تنويريا أو حداثيا أو حتى ما بعد حداثي.

فقد انتقد أركون المستشرقين لعدم اهتمامهم بالتطور الحاصل في المناهج العلمية، وعدم تطبيقهم لأحدث هذه المناهج في دراساتهم عن التراث الإسلامي، خلافا لدراسات زملائهم للتراث الغربي، كما انتقد مبدعي هذه المناهج، أي مفكرو الغرب الأكثر جرأة وحداثة، نظرا لعدم اهتمامهم بإدراج الظاهرة الإسلامية ضمن مجالات بحثهم، فالمختصون في الظاهرة الإسلامية غير مهتمين بالمناهج الجديدة، والمختصون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها الأكثر جدة غير مهتمين بالإسلام، بفعل طغيان المركزية الغربية تارة، والجهل بالإسلام تارة أخرى، لكن كل هذه الانتقادات تبقى طرحا نظريا، لا يسمح بتقييم دقيق لمشروع أركون وبالتالي يتعذر علينا في هذه المرحلة من البحث الإجابة عن سؤال الإبداع في أعمال أركون لأن النقد وحده لا يكفي، ما لم يكن هناك بديل معرفي يسمح فعلا بتجاوز الرؤى الأخرى التي تم انتقادها وبيان محدوديتها، خاصة وأن بعض نقاد أركون يرون أنه ينتقد الكل دون بديل واضح جلي، فما الجديد الذي أتى به؟ ما الأصيل المبتكر عنده؟ ما الذي يؤثر عنه بعد

كل هذه المؤلفات والكتابات؟ وهل فعلا بإمكان هذا البديل أن يتجاوز الرؤى المختلفة التي انتقدها أركون؟.

هذه الأسئلة وغيرها هي ما سنحاول الإجابة عنه بالتفصيل في الفصل الموالي من خلال بحث وتحليل أبعاد مشروع أركون الفكري الذي يسميه بـــ: الإسلاميات التطبيقية، من خلال تحديد المقصود بها ثم تحليل علاقتها بالعقل الإسلامي، وآليات اشتغالها على التراث الإسلامي وأخيرا دورها في تحديث المجتمعات الإسلامية على مختلف الأصعدة.

الفصل الثـــــالث

أبعـــــاد المشـــــروع الأركـــــوني

المبحث الأول: الإسلامـــيات التطبيقية والعقل الإســـلامي

المبحث الثاني: الإسلامـــيات التطبيقية والتراث الإســـلامي

المبحث الثالث: الإسلامـــيات التطبيقية والمجتمع الإســـلامي

تمهـــــــــيد

من خلال تحليلنا للمرجعية الفكرية التي يستمد منها الخطاب الأركوني عناصره المنهجية نلاحظ أنه وإن كان يستعيد بعض المقولات والمواقف من كلتا المنظومتين الفكريتين؛ العربية الإسلامية من جهة والغربية من جهة ثانية، إلا أن هذا الخطاب يبقى مسكونا بهاجسي النقد والتجاوز، فهو ينتقد الفكر الإسلامي وكذا الاستشراقي من جانب تخلفهما المنهجي وعدم مسايرتهما للتطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، سواء كان المبرر كونها علوما دخيلة، بالنسبة للفكر العربي الإسلامي، أو من منظور أنها مجرد موضات وسحابات عابرة مثلما هو الشأن بالنسبة لموقف أغلب المستشرقين من هذه التطورات، كما ينتقد الفكر الغربي المعاصر(الحداثة وما بعد الحداثة) بسبب عدم إيلائه الأهمية اللازمة للثقافات غير الغربية وخاصة الثقافة العربية الإسلامية، وعدم تحرره الكلي من المركزية الغربية حتى عند نقاد هذه المركزية، ومن ثم فهناك طغيان للفكر الإيديولوجي على حساب التوجه الإبستمولوجي، وهذا ما يبرر الهاجس الثاني لدى أركون، أي هاجس التجاوز، بمعنى سعيه الحثيث لتجاوز مختلف المواقف التقليدية إسلامية كانت أم غربية، وفسح المجال لانبثاق موقف جديد، موقف نقدي يطغى فيه التوجه الإبستمولوجي على الإيديولوجي، وإرادة المعرفة على إرادة الهيمنة.

"فقد آن الأوان لتجاوز الإيديولوجيات السهلة، وتطوير تفكير إبستمولوجي نقدي حول المنظومتين الفكريتين العربية الإسلامية والغربية، هذا التفكير يبدو لنا أنه الشرط الأول لإمكانية تأسيس إسلاميات تطبيقية"[1].

و"الإسلاميات التطبيقية" هي عنوان مشروع أركون البديل، الذي يرى فيه إمكانيات لتجاوز الفكرين الإسلامي والاستشراقي في آن معا، من خلال تحقيق الهدف الأسمى، والذي يشكل الصيغة الثانية أو الوجه الآخر لهذا المشروع والمتمثل في "نقد العقل الإسلامي"، إذ يقول:" وقد انتهى بي تدبر المجتمعات الإسلاميات المعاصرة وإعادة القراءة للنصوص المؤسسة للفكر الإسلامي(القرآن والحديث والتفسير والسيرة وأصول الفقه وأصول الدين والأخلاق

(1) Mohammed Arkoun : Essais sur la pensée Islamique, op cit p09.

والتاريخ) إلى وضع برنامج بعيد الآفاق، عالي الهمة طويل النفس، صعب الإنجاز وهو ما أسميته نقد العقل الإسلامي "[1].

ويتفق العديد من دارسي أركون على جملة من المميزات الخاصة بمشروعه الفكري البديل لاسيما الجرأة، الجدة والحداثة، وصعوبة التطبيق، ونجد إقرار هذه السمات حتى عند نقاده على غرار محمد المزوغي الذي يقول:"الرجل[أركون]ألقى على عاتقه مهمة صعبة جدا، لم يعهدها عند المستشرقين و لم يعثر عليها عند الدارسين العرب المحدثين، أعني مهمة قراءة التراث الإسلامي الظاهر والباطن منه، قراءة علمية نقدية، المشروع المعرفي الجديد الذي دشنه أركون، هو مشروع فذ وفريد من نوعه فعلا"[2].

وقصد استجلاء أبعاد هذا المشروع ومميزاته وأهدافه، نتساءل: ما المقصود بالإسلاميات التطبيقية؟ما هي مهامها؟ثم ما علاقتها بالعقل الإسلامي؟، وإذا كان أركون يكرر في مرات عديدة ضرورة إعادة قراءة التراث والتاريخ الإسلاميين كخطوة أولى لتغيير أوضاع المجتمعات العربية الإسلامية، فما هي الآليات التي يقترحها لإعادة القراءة هذه؟ ثم ما هي السبل الكفيلة بتحديث المجتمعات العربية الإسلامية في نظره؟.

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

(2) محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 17.

المبحث الأول: الإسلاميات التطبيقية والعقل الإسلامي

يعد أركون من المفكرين المهتمين كثيرا بالاحتفاء بالأجهزة المفاهيمية والاصطلاحية التي يوظفونها في أبحاثهم وهذا من خلال تكرار الشروح والتوضيحات، إلا أنه بالرغم من ذلك لم يفرد عملا معينا للتنظير لما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، عدا الفصل الأول من كتابه الأساسي: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، والمعنون بـــ: "حول الأنثروبولوجيا الدينية نحو إسلاميات تطبيقية"، وهو فصل صغير الحجم إذا ما قورن بدراساته الأخرى، إذ لا يتعدى ثلاثة عشر صفحة(*)، وحتى ضمن هذه الصفحات القليلة لا نعثر على مفهوم دقيق للإسلاميات التطبيقية، ومع ذلك لا يخلو كتاب أو حوار أو مقال لأركون إلا وأشار فيه إلى مشروعه المسمى بالإسلاميات التطبيقية، ومن ثم فالسؤال الأولي الذي يتبادر إلى الأذهان هو ما الذي يقصده أركون من وراء هذه التسمية؟.

المطلب الأول: في مفهوم الإسلاميات التطبيقية

من الصعوبة الحصول على مفهوم دقيق للإسلاميات التطبيقية، ولا يمكن فهم المقصود بهذا المصطلح إلا من خلال المقارنة بينه وبين مصطلح آخر وهو الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)، ذلك لأن أركون يقدم مشروعه تارة على أنه تجاوز لهذه الأخيرة، وتارة أخرى على أنه تكملة وتطوير لها بتجديد مناهجها وربطها بالحركة العلمية المعاصرة، ففي رده على سؤال يتعلق بنقده للاستشراق أجاب:".. هذا عائد إلى تخلف منهجي وإبستمولوجي كنت قد ألمحت إليه أكثر من مرة عندما انتقدت الإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق التقليدي) ودعوت إلى تكملته عن طريق الإسلاميات التطبيقية (أي تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل"[1].

وإذا ما استحضرنا مآخذ أركون على الاستشراق التي سبقت الإشارة إليها، فإنه يمكن القول أن الإسلاميات التطبيقية تأتي لسد تلك النقائص –خاصة على مستوى المنهج– التي

(*) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 51-63.

(1) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 178.

تعاني منها الدراسات الإسلامية شرقا وغربا، وهو ما يؤكده إدريس هاني بقوله:" الإسلاميات التطبيقية جاءت للإجابة على جملة من الشروط العلمية التي يفرضها الوضع العلمي إزاء مجال لم يدرس بالصورة المطلوبة، تلك الشروط التي لم تتوفر لا في داخل العالم الإسلامي(..) وأيضا لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية"[1]. ومن هنا فلا داعي للانسياق وراء بعض نصوص أركون وشروح هاشم صالح التي تجعل الإسلاميات التطبيقية في تعارض تام مع الإسلاميات الكلاسيكية، لأن أركون نفسه يقر بأن الفرق بين المجالين هو فرق منهجي وليس هناك تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه (علم الإسلاميات L'Islamologie) [2].

وقد أعلن أنه بالإمكان الكف عن الحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تجاوزت الإسلاميات الكلاسيكية نقائصها فـــ"الإسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع الإسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إبستمولوجي شديد(..)إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية، بدورها، وبشكل تضامني، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى"[3].

هذا النص-ونصوص أخرى غيره- يؤكد بصورة كبيرة ارتباط الفكر الأركوني بالسياق الفكري الغربي وتحولاته، أكثر من ارتباطه بالفكر الإسلامي قديما كان أو حديثا ومعاصرا، حتى أن أحد الباحثين توصل إلى نتيجة مفادها أن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن ليس في الفكر الإسلامي بل في الفكر الاستشراقي، فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج[4]، فيما توصل باحث آخر إلى

(1) إدريس هاني: مرجع سابق، ص 216.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 162.

(3) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 61.

(4) عبد الغني بارة: مرجع سابق، ص 548.

أن "أركون يحاول تجاوز أخطاء الحركة الاستشراقية الكلاسيكية من أجل تثبيت منهج لحركة استشراقية حديثة"[1].

خلافا لهذه الآراء التي تربط بين الإسلاميات التطبيقية والاستشراق، فإن أركون يرفض هذا النوع من التصنيف، رغم أنه لا ينكر ارتباط مشروعه بالتطور الحاصل في العلم الغربي لاسيما في ميدان الأنثروبولوجيا، فحتى تسمية مشروعه بالإسلاميات التطبيقية فهي مقايسة على الأنثروبولوجيا التطبيقية لعالم الأناسة الفرنسي روجيه باستيد، يقول أركون:"استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجية باستيد Roger Bastide بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية، وبحوثنا تسير في الخط نفسه"[2].

وقد افتتح العنصر الخاص بمفهوم الإسلاميات التطبيقية، بالفقرة الأولى من كتاب باستيد المذكور آنفا، وهي التي تحدث فيها عن تصور الأنثروبولوجيا التطبيقية للعلاقة بين العلم النظري والممارسة العملية، وضرورة استيعاب هذا التصور للتحول الذي حصل من نموذج رينيه ديكارت R. Descartes(1596-1650م) إلى نموذج كارل ماركس K. Marx (1818-1883م)، والهدف من وراء الاستشهاد بهذه الفقرة هو تحديد موقع الإسلاميات التطبيقية مقارنة مع الإسلاميات الكلاسيكية، فهذه الأخيرة "خضعت قليلا أو كثيرا للنموذج الديكارتي الذي يدعو إلى المعادلة التالية: أن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه، لكن، من أجل أن تسيطر عليه فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو أن تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"[3].

فقد كان الاستعمار هدفا عمليا قابعا خلف أغلب الدراسات الاستشراقية، ولكن بعد زوال الاستعمار، تحول العلم الاستشراقي إلى مجرد تجميع للمعلومات، دون الاهتمام بكيفية جعل المجتمعات الإسلامية تستفيد من هذه المعارف في حل مشاكلها الحالية، وهنا يكمن

(1) محمد محفوظ: مرجع سابق، ص 197.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 275.

(3) المصدر نفسه، ص54 قارن ذلك مع: Roger Bastide : op cit. p07

تدخل الإسلاميات التطبيقية، فهي" تريد أن تصحح هذا الوضع"[1]، بأن تتنزل في إطار خلفية فلسفية لا استعمارية، وهي خاصية علم الأناسة الحديث والمعاصر الذي عدل معرفيا علم الإنسان، وذلك بنقله من مجال النزعة العرقية المركزية التي رافقت تاريخ ظهوره الأول إلى مجال المعرفة الموضوعية والشاملة، وبعبارة أخرى نقلت الأناسة مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور صحيح عنه[2].

والارتكاز على معطيات الأنثروبولوجيا التطبيقية "كعلم نظري يدرس الفعل الإنساني، قوانينه، وحدوده"[3]، يفرض على الإسلاميات التطبيقية التموقع داخل المجتمعات المدروسة والإصغاء لكل الأسئلة والإشكاليات التي يطرحها الفاعلون الاجتماعيون وواقع عيشهم، مما يجعلها ممارسة علمية مرتبطة بالواقع العملي المحسوس، وبالتالي تميزها عن الإسلاميات الكلاسيكية التي تبقى على الرغم من أهميتها تكرس رؤية نظرية خارجية عن موضوع دراستها.

والاهتمام بأسئلة الواقع يشكل نقطة تقاطع بين الإسلاميات التطبيقية والأنثربولوجيا التطبيقية وهي الفكرة التي يشرحها أركون في قوله: "إنني أتحدث عن هذه الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين ومنهم روجيه باستيد(..)كان بدوره من أوائل الذين اتخذوا موقفا من الإثنولوجيا والأنثربولوجيا التي كانت تقتصر على أن تكون وصفية وتكتفي بالنظر عن بعد إلى المجتمعات غير تلك الغربية، دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة، وقد حاول أن يبين أن البحث الأنثربولوجي حول المجتمعات مثلا، التي بدون كتابة مثل المجتمع الإفريقي له مسؤولية هامة، وله أن يغذي، أيضا، ويبين في آن واحد، العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأبحاث المنجزة على الصعيد العلمي وتطلعات وتوق المجتمعات"[4].

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 53.

(2) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 21.

(3) Roger Bastide : op cit. p 236.

(4) محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، مصدر سابق، ص 81.

والإسلاميات التطبيقية إذ تجمع بين الطابع العلمي والممارسة العملية، فإنها حسب مؤسسها، تتجاوز بهذه الخاصية كلا من الرؤية الاستشراقية التي تكتفي بتجميع المعلومات بدعوى "الموضوعية والحياد"، والرؤية الإسلامية التي يغلب عليها الطابع الإيديولوجي والنزعة التمجيدية الافتخارية، ذلك ما نفهمه من قول أركون:" إنني وجدت نفسي أنسلخ عن ما يمكن أن نسميه بالاستشراق لأنني لا أنظر إلى المسائل، فقط نظرة جامعية، أكاديمية صنيع أغلب المستشرقين(..) وأنسلخ أيضا عن نظرائي وزملائي من العرب والمسلمين الذين ينتمون شأني إلى الأمة الإسلامية، أنفصل عن هؤلاء الذين يعالجون مشاكلنا بالأسلوب النضالي الإيديولوجي والسياسي فحسب"[1].

بناء على ما سبق، فإنه يمكن القول بأن الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخا وتراثا، رؤية تأخذ بعين الاعتبار مسألتين أساسيتين هما: الواقع العلمي والآفاق المعرفية التي افتتحتها ونفتتحها كل يوم علوم الإنسان والمجتمع، والواقع الاجتماعي للإنسان العربي المسلم المعاصر، فهي-الإسلاميات التطبيقية- مثلما يعرفها صاحبها "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[2].

نلاحظ جيدا هذا التقشف في التعريف حتى أنه لا يكاد يعطينا فكرة واضحة ومكتملة عن الإسلاميات التطبيقية، ونزعة التقشف المعرفي هذه كثيرا ما نجدها عند أركون، إذ يتأرجح أسلوبه بين التقشف العلمي، وتوظيف تراكيب تستعصي حتى على ذوي الاختصاص، عدا أنه في بعض المرات يسهب في الحديث حول بعض المواضيع ويكررها في العديد من أعماله.

ويرى مختار الفجاري أن أركون لم يقدم لنا تعريفا نظريا للإسلاميات التطبيقية من حيث هي ماهية، و"سبب تغاضي أركون عن التعريف الماهوي للإسلاميات التطبيقية هو عدم

(1) محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، مصدر سابق، ص 81.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

تأسيسه له، فهو لم يبتدعه بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعيا ومعرفيا: المصطلح الأول استشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر، وقد وضع لتمييز الدراسات الاستشراقية ذات البعد العقلاني الوضعي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني، أما الثاني فهو مصطلح إناسي المصدر كما سبق وأن بيننا، وقد سعى أركون إلى إفراغ الأول من محتواه الاستشراقي وشحنه بمضامين إناسية"[1].

في حين يرى الباحث الزواوي بغورة أن مشروع أركون يتقارب مع ما يدعوه ميشيل فوكو بتاريخ الحاضر[2]، وذلك لأن هناك ارتباطا عضويا بين حاضر المجتمعات الإسلامية وماضيها، ولابد من المراوحة بين دراسة الحاضر والماضي، إذ "لا يمكن أن ندرس قطعة من تاريخ الحقبة القديمة دون ربطه بالمشاغل الحالية للفكر العربي الإسلامي"[3]، وهذا ما يبرر تردد دراسات أركون وأبحاثه بين الماضي والحاضر الإسلاميين، فموضوع الإسلاميات التطبيقية يتمثل في بحث العلاقة العضوية بين التراث والحداثة، ولا يمكن في نظره فهم التراث دون الاضطلاع بمهمة أخرى وتتمثل في استيعاب معطيات الحداثة، وهذا طبعا لتحرير الفكر الإسلامي من شتى أشكال الأسطرة والأدلجة، يوضح أركون هذه الفكرة بقوله:"لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (Tabous) العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد، بذلك، نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل علمية، ووسائل واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية، هما: القطب الذي يدعوه العرب بالتراث (...) ثم قطب الحداثة"[4].

هذا النص يبين لنا بصورة واضحة اختلاف أهداف الإسلاميات التطبيقية عن منظور الإسلاميات الكلاسيكية، من حيث ارتباط الأولى بالجانب العملي، واقتصار الثانية على

(1) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 42.

(2) الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص 68.

(3) محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، مصدر سابق، ص 81.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

الناحية النظرية، ويكفي أن نلقي نظرة على الورقة التي أعدها أركون في إطار التخطيط الشامل للثقافة العربية حتى نتأكد من ذلك، حيث نجده يقسم البرنامج الذي يقترحه إلى قسم نظري وقسم عملي تطبيقي[1].

من جهة أخرى نلاحظ أن أركون يتحدث عن إسلامياته التطبيقية كإستراتيجية منهجية بصدد التكون، وكأنها مخطط عمل أو برنامج ينتظر الإنجاز، ومن ثم فهي مشروع مفتوح، وهي نفس اللغة التي يتحدث بها روجيه باستيد عن الأنثربولوجيا التطبيقية التي ينظر لها "كعلم بصدد التكوين"[2]، وبالتالي فمسألة تصنيف هذا المشروع وإطلاق الأحكام القيمية بشأنه، والتي كثيرا ما انشغل بها الباحثون في الفكر الأركوني، تفقد الكثير من أهميتها طالما أن المشروع في بداياته ولما يكتمل بعد، والأكثر أهمية من ذلك هو متابعة رصد مختلف المعطيات المتعلقة بهذا المشروع بداية بالمهام الموكلة له، وآليات اشتغاله على مواضيعه، وهذا قصد فهم أبعاده، وتقييم فعاليته، ثم إبراز حدوده إن أمكن ذلك، فما هو الهدف من الإسلاميات التطبيقية؟ وما هي أهم المواضيع التي تهتم بها؟ ثم كيف تدرس هذه المواضيع؟.

المطلب الثاني: في أهداف الإسلاميات التطبيقية

يعتقد أركون أن القضية الأكثر أهمية بالنسبة للعالم العربي الإسلامي تتمثل في التوتر الشديد في هذه المجتمعات بين قطبي الماضي والحاضر أو التراث والحداثة، ومن ثم فإن عملية رصد مهام وأهداف الإسلاميات التطبيقية ستكون من خلال بحث آلية تصديها لهذا الموضوع الرئيس والمتمثل في كيفية تعاطي العقل الإسلامي مع قضية التراث والحداثة، بمعنى كيف تنظر الإسلاميات التطبيقية لجدلية التراث والحداثة في إطار السياق الإسلامي فكريا واجتماعيا؟ بعبارة أكثر دقة؛ كيف يمكن تحديث العقل الإسلامي؟.

للإجابة عن هذا السؤال نعود إلى مجموعة المحاضرات التي نشرها أركون بعنوان: "الإسلام والحداثة" والتي طرح فيها السؤال التالي: من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي؛

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين لفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 39-40.

(2) Roger Bastide: op cit p15.

من الإسلام أم من الحداثة؟، وأجاب بأنه ليس لنا خيار، سوف نبدأ من الحداثة، فنحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة[1].

أول خطوة ينبغي القيام بها هي فهم الحداثة واستيعاب مضمونها ومتطلباتها ثم محاولة الاستفادة من ذلك في مقاربة حاضر المسلمين وماضيهم، فالقول بأننا نعيش ضمن مناخ الحداثة، لا يعني أبدا أننا حداثيون، ذلك لأن" الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة"[2]، والتفاوت الفكري هذا يعد مسألة مهمة في نظر أركون، لذلك يلح في مرات عديدة على ضرورة التفريق بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أو بين الحداثة الحقيقية والحداثة السطحية، يقول مثلا:" إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم"[3].

والمتأمل لواقع المجتمعات العربية الإسلامية يجد أنها-أو العديد منها بصورة أدق- تتمتع بشتى معطيات الحداثة المادية والوسائل التكنولوجية- ولو بدرجات متفاوتة- إلا أنها في المقابل لا تزال تسودها أنماط تفكير وتسيير منفصلة تماما، بل ومتعارضة مع الحداثة، فبعد حصول الدول العربية الإسلامية على استقلالها، عرفت تطورات كثيرة على المستوى المادي الاستهلاكي دون أن يرافق ذلك تغيير ملموس في اللغة والثقافة والأنظمة العائلية والعشائرية وأحيانا حتى في النظام السياسي[4]، فقد قامت هذه الدول بتحديث الواقع الحياتي دون تحديث الفكر، مما جعل نمط الحداثة الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية يتمظهر كحداثة نصفية أو معطوبة، تمزج بين مؤسسات ومظاهر وإنتاجات الحداثة والعقلانية، مع قيم وعلاقات

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 223.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 10.

(4) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي(بيروت: دار الحقيقة، ط3، 1980) ص 20.

قديمة، ونتج عن هذا المزج نوع من الحداثة الملفقة؛ المواكبة للعصر من ناحية الشكل والتقليدية من ناحية المضمون[1].

وهي الفكرة التي يؤكدها أركون حين يقول:" إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وأرفه أنماط المعيشة، ونتشبث في نفس الوقت بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمناها من الماضي دون أي تساؤل حقيقي وهكذا تختلط الأمور"[2]، بمعنى أن هناك خلطا بين مصطلحي، الحداثة (Modernité)، والتحديث (Modernisation)، مع أنهما مصطلحان "لا يدلان على نفس الشيء، فالتحديث هو إدخال التقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية الإسلامية، أما الحداثة فهي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع"[3].

الحداثة المطلوبة والمرجوة إذن هي الحداثة الفكرية والعقلية، التي تسمح بتشكيل رؤية جديدة للتاريخ والواقع، للإنسان والكون، رؤية قوامها العقل والعلم والحرية، لذلك فلا نستغرب أن يتطابق مفهوم الحداثة لدى أركون مع مفهومه للعلمنة، لأن جوهر كليهما هو تحرير إرادة الفهم والمعرفة من كل قيد أو شرط، وهي المسألة الغائبة في جل المجتمعات العربية الإسلامية، فحتى وإن وجدت إرادة المعرفة فإنها تصطدم بالكثير من العوائق والإكراهات التي تحد من فعاليتها إن لم تحدها عن مسارها وأهدافها.

بعد تمييز الحداثة الفكرية عن الحداثة المادية، ينتقل أركون إلى مسألة أخرى وهي بيان موقع الإسلام من هذه الحداثة الفكرية، من منطلق أن هذه الأخيرة "تعني بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق"[4]، وهي السبيل الأمثل إلى التغيير الإيجابي والتجديد النوعي، ويرى أن الإسلام في لحظة ظهوره كان يمثل حداثة بالنظر لما قبله، لأنه أحدث تغييرا جذريا على جميع الأصعدة، ولكن بمرور الزمن" تحول من طاقة تغييرية إلى تصور

(1) بومدين بوزيد (وآخ): قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999)، ص 216.

(2) محمد أركون: تعقيب على بحث أنطوان فرغوث، الدين والعلمنة في أوروبا، مصدر سابق، ص 226.

(3) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 221.

(4) المصدر نفسه، ص 222.

ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة"[1]، وهذا ما يتنافى مع أساسيات العقل الحديث، وتصوره النسبي للحقيقة، فعلى"العقل الإنساني أن يتواضع قليلا، ويعترف أنه لا يعكس الحقيقة ولا هو معصوم من الخطأ، بل إن الحقيقة تبقى مستقلة عن العقل، وما يدركه الإنسان ليس إلا تصورات قد تصيب وقد تخطئ، لقد ولى زمن الحديث عن البديهيات التي لا تقبل الشك والمعايير النهائية"[2]، لأنه لابد من التمييز بين وجود الحقيقة وإدراك الإنسان لها، فإذا كانت الحقيقة موجودة ومطلقة، فإن إدراك الإنسان لها لا يمكن إلا أن يكون نسبيا، نتيجة تأثر هذا الإدراك بخلفية الإنسان الثقافية والعلمية والاجتماعية التي تؤثر على وعيه وتوجه تصوراته.

وهنا نكون قد وصلنا إلى ملامسة الوجه الثاني لمشروع أركون ألا وهو تحديث الفكر الإسلامي من خلال نقد العقل الإسلامي، أي إعادة النظر في آليات اشتغال هذا العقل والمبادئ النظرية التي يستند عليها في إنتاجه للمعرفة.

من المفيد أن نشير إلى أن الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي، وجهان متداخلان ومتلازمان في فكر محمد أركون، إذ لا يذكر الأولى إلا ويذكر بالثانية، وقد اجتهد أحد الباحثين قصد التمييز بين الصيغتين، وتوصل إلى النتيجة التي ورد فيها:" مشروع أركون هو نقد العقل الإسلامي، وأنه توسل بطريقته الخاصة لهذا الموضوع منهجا أطلق عليه "الإسلاميات التطبيقية"، كما نستنتج أن العلاقة بين المنهج والموضوع عنده متكاملة تكامل العلاقة التي أقرها الفكر الإناسي الحديث بين النظرية والممارسة لأن أركون يرجع إلى هذه المقاربة بالأساس"[3]، وما يستفاد من هذه النتيجة أن الإسلاميات التطبيقية بمثابة منهج يتم تطبيقه لنقد العقل الإسلامي، غير أن هذه النتيجة ليست بالنهائية أو الواضحة مطلقا، لأننا نلاحظ تداخلا وتقاطعا كبيرين بين كلا المصطلحين لدرجة أنه لا يمكن وضع حد فاصل بينهما، فسواء تحدث أركون عن الإسلاميات التطبيقية أو عن نقد العقل الإسلامي، فإنه يمكن اعتبار ذلك حديثا في المنهج، لأن الموضوع في هذه الحالة هو حاضر المسلمين وماضيهم،

(1)محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 222.

(2) قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي (بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2007)، ص 97.

(3) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص21.

وإلحاح أركون على ضرورة نقد العقل الإسلامي يمكن فهمه على أنه خطوة منهجية أولى، وهي بمثابة شحذ الأداة التي يتم توظيفها في إعادة قراءة التراث الإسلامي وبلورة رؤية جديدة عنه، تسمح بتغيير واقع المسلمين، لأن تغيير الواقع يستلزم تغيير الأفكار، وتغيير الأفكار يتم بإحداث التعديلات الضرورية على مستوى آليات إنتاجها بمعنى على مستوى العقل ووظائفه وطريقته في الاشتغال، وبعبارة أركون فإن" نقد العقل الإسلامي يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة"[1].

وتكون بذلك المهمة الكبرى التي تنتظر العلماء والمفكرين المستنيرين في عالمنا العربي والإسلامي اليوم هي مهمة تحرير العقل، لأنه بدون إنجاز هذه المهمة لن يمكن بناء الأسس المتينة لمدنية إسلامية جديدة[2]، وذلك هو الهدف المنشود من قبل العامة والصفوة في عالمنا الإسلامي.

وإذا ما استقرأنا تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ فإننا نلاحظ أن هناك تحولات نوعية عرفها هذا الفكر عبر مسيرته التي جاوزت القرنيين، خاصة فيما يتعلق بالإشكالية المحورية لهذا الفكر، فقد تم" تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من "التحديث" أو "الثورة" إلى "نقد العقل ذاته" أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخيا هذا التراث الذي مازال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه في خطابنا المعاصر"[3].

وقد ظهرت العديد من الأعمال والمشاريع الفكرية التي تتمحور حول إشكالية العقل، حيث كتب العروي"مفهوم العقل"، واتخذ الجابري "نقد العقل العربي" عنوانا لمشروعه، فيما دعا أركون إلى نقد العقل الإسلامي، ليعلن برهان غليون عن" اغتيال العقل"...الخ، غير أن أغلب النقاد يرون أن مشروعي الجابري وأركون يمثلان التعبير الأكثر احتمالا ونضجا عن هذا الهم الجديد[4]، وهو مبرر كاف لظهور دراسات كثيرة، اتخذت من المقارنة بين المشروعين،

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.

(2) قاسم شعيب: مرجع سابق، ص ص 29-30.

(3) السيد ولد أباه(وآخ): الثقافة والمثقف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1992)، ص 206.

(4) المرجع نفسه، ص206.

والجمع بينهما نقد وتحليلا، موضوعا لها(*)، مع أن هناك اختلافا عميقا بينهما، وهو اختلاف يبينه الفرق في العنوان، أي الصفة المسندة للعقل، فقد اهتم الجابري بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة في اللغة العربية، مركزا على المعرفة "العالمة" أو التراث المكتوب، فقال بنقد العقل العربي، بينما اهتم أركون بنقد الأدوات المنتجة للفكر الإسلامي، وهو ما جعل مشروعه مؤطرا تأطيرا لاهوتيا، لذلك قال بنقد العقل الإسلامي(1). وبالتالي فالمشروعان إذ يلتقيان في الاهتمام بإشكالية العقل يفترقان في الهدف من وراء بحث هذه الإشكالية.

ولعل ارتباط نقد العقل لدى أركون بالصفة "إسلامي" يجعله أكثر حساسية وأكثر إثارة للريبة في نفوس القراء المسلمين، وهي مسألة يعيها جيدا ناقد العقل الإسلامي، حتى أنه لم يعلن مشروعه بصورة مباشرة، يقول: "..حين نشرت لأول مرة كتابي بعنوان: نقد العقل الإسلامي استعملت هذا العنوان بدون تردد للطبعة الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفاهيمي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي(..) وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية حيث أدرجت فصولا من كتاب نقد العقل الإسلامي، وقلت تاريخية الفكر العربي الإسلامي"(2). والإشكال هنا ليس مطروحا على مستوى اللغة العربية في حد ذاتها، إنما يكمن في توقف حركة الإبداع لدى الناطقين بهذه اللغة، فقد توقف الفكر العربي عن الإبداع والتطور منذ قرون، ولم يعد مسايرا للتطورات المعرفية الحاصلة في الفكر الإنساني ومن ثم يصعب التعبير عن هذه التطورات ومضامينها باللغة العربية بنفس الدقة والعمق المتاحة حين يتم التعبير عنها باللغات الأوروبية.

وأركون حين وظف مصطلح "التاريخية"(L'Historicité)، فهو لا يقصد به شيئا آخر غير النقد، ذلك لأن التاريخية تعني التجذر في الزمكان، وتاريخية الشيء تفيد حصوله في

(*) نذكر على سبيل المثال لا الحصر: الدراسة النقدية التي قام بها خالد كبير علال والموسومة بـــ : الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، وكذا الدراسة التحليلية المقارنة التي قامت بها نايلة أبي نادر والموسومة بـــ: التراث والمنهج بين أركون والجابري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008).

(1) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 72.

(2) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص ص XII -XIII.

التاريخ، وتأثره بالعوامل المحيطة به، فيكون بذلك كل ما هو تاريخي قابلا للنقد والمراجعة، يشرح أركون هذه الفكرة بقوله:"..لهذا السبب تحدثت عن تاريخية العقل (L'Historicité de la raison)، أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق العقل، هذا في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما"[1]، وفي هذا الارتباط بالواقع يحدث التأثير المتبادل بين الأشياء، ويحدث التبدل والتغير عبر الزمان، فالقول بالتاريخية من شأنه نزع هالة التقديس والأسطرة والتعالي عن الأفكار والممارسات، وعدم التعاطي معها كجواهر مجردة عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي نشأت ضمنها، وفكرة التاريخية هذه نجدها بصورة أكثر وضوحا في ميدان الإبستمولوجيا وتحديدا لدى غاستون باشلار الذي يعتبر العقل بنية ذات تاريخ، وتاريخها هو انعكاس لجدل الأفكار والوقائع وما يحدث بينهما من تأثر وتأثير.

ولكي نكون صورة أكثر وضوحا عن المقصود بنقد العقل الإسلامي، من المهم الإشارة إلى الإستراتيجية التي يتبناها أركون ويتعامل وفقها مع موضوعات دراساته، وهي إستراتيجية تقوم على ثلاثة مفاهيم/خطوات أساسية وهي:

1- الزحزحة أو التحويل(Le Déplacement).

2- الاختراق والتفكيك (Transgression et Déconstruction).

3- التجاوز (Le Dépassement).

فعمله"يبدأ بزحزحة المفاهيم عن مواقعها التقليدية الراسخة لكي يفككها فيما بعد، ويتوصل بالتالي إلى تجاوز معناها التقليدي، إذ هناك الزحزحة فالتفكيك ومن ثم التجاوز،

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 238.

ثلاث خطوات منهجية ثابتة يعتمدها أركون في أبحاثه"[1]، وهنا نتساءل، كيف يطبق أركون هذه الخطوات في مقاربته للعقل الإسلامي كواحد من أهم مواضيع دراساته؟.

يحدد أركون بداية منطلقة في مقاربته النقدية للعقل الإسلامي، من خلال بيان معالم نظرته للعقل، ذلك لأن البحث في مفهوم العقل متشعب ومتسع لدرجة يصعب معها الإلمام بكل التصورات والنظريات التي صيغت حوله منذ الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا، ونظرته للعقل مستمدة من نظرة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ذلك ما يؤكده بقوله: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية، الموروث عن الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطاليسية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[2]، وفي هذا التحديد محاولة لاستبعاد الطرح الميتافيزيقي لمفهوم العقل الذي ساد في الفلسفة القديمة والوسطية، وتبني الطرح الواقعي والتاريخي، أي العقل كما تجلى وكما مارس دوره في التاريخ والمجتمع من خلال إنتاج المعرفة وتوجهها، فيكون المقصود بالعقل الإسلامي لدى أركون؛ كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة به، فهو لا يبحث في العقل كمفهوم، وإنما يبحث فيه كآليات للتفكير، بعبارة أخرى فهو يبحث في سؤال:كيف يفكر العقل الإسلامي إذ يفكر في الحياة؟[3].

وهناك خصوصية لهذا العقل، وهي ناشئة عن ارتباطه بالنصوص التأسيسية للإسلام وبالتجربة الأولى لتطبيق هذه النصوص على أرض الواقع، يقول أركون موضحا هذه الخصوصية: "العقل الإسلامي لا نعني به عقلا خصوصيا أو قابلا للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر، وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الإسلامي، نقصد بذلك أنه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته

(1) نايلة أبي نادر: مرجع سابق، ص459.

(2) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 43.

(3) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 70.

بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد:نموذج المدينة"[1].

فالأمر يتعلق أساسا بمشكلة المعرفة وليس بالعقل في حد ذاته، وهي مسألة يتوقف عندها أركون مؤكدا أنه يفضل كلمة "الفكر الإسلامي" لأنها أوسع وأكثر إحاطة بالموضوع، فالعقل لا يمارس وظيفته بمفرده لأن هناك ملكتي الخيال (L'Imagination) والذاكرة(La Mémoire) و"هما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله، فالعقل بحاجة إلى الذاكرة، كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه، وإذن، يوجد أمامنا في الوقت ذاته مجال مفتوح لدراسة بنية الروح البشرية بطريقة نفسانية، أي دراسة طريقة اشتغال الروح البشرية وآليتها في اللحظة التي ينتج فيها المبدع أعماله، سواء أكان المبدع فيلسوفا، أم أديبا أم فنانا.."[2]، وهنا نلاحظ أن أركون يستعيد ما يدعوه باشلار بالتحليل النفسي للمعرفة العلمية، لإنجاز مقاربته حول مشكلة المعرفة في السياق الإسلامي، والتي تشكل صلب نقده للعقل الإسلامي، غير أن هناك من يرى أن هذا التصور الذي يتبناه أركون عن العقل من خلال انفتاحه على نقائضه، والقول بتذرره وتشظيه في التاريخ وكذا امتزاجه بمفاهيم أخرى، يصبح مجردا من كل مشروعية وجودية، وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي للعقل-وهو المفهوم الذي استبعده في البداية- إلى "شيء مخالف تمام الاختلاف، أي إلى ما يمكن دعوته بـــ" موت العقل"، على أن الموت هنا ينبغي أن يفهم أيضا في ضوء الفكر الحديث، أي بمعنى التحول وليس الفناء"[3]، ومهما يكن فإن المهم بالنسبة لأركون هو طريقة إنتاج المعرفة والمبادئ التي تقوم عليها هذه الطريقة، وهو في ذلك متفق تماما مع توجه الأنثروبولوجيا التطبيقية لروجيه باستيد التي تهتم بفحص مشكلة العلاقة بين قواعد العقل السابقة للنماذج العملية والقوانين الاجتماعية[4].

(1) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 15.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 236-237.

(3) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص ص 70-71.

(4) Roger Bastide :op cit,p210

إذن، فبدل القول بعقل متعال على التاريخ، متفوق على الجميع، وغير قابل للنقد، يقوم أركون بزحزحة مفهوم العقل الإسلامي إلى أرض الواقع والتاريخ، ليقوم بعد ذلك بتفكيكه وبيان أسسه ومبادئه، للشروع في بحث كيفية تجاوزه.

لتحديد مفهوم العقل الإسلامي كما ظهر في التاريخ، يرى أركون أنه ينبغي الانطلاق من مقاربة اللحظة الراهنة ثم العودة إلى الوراء وفق عملية حفرية أثرية على غرار أركيولوجيا فوكو، وهو ما يدعوه بالمنهجية التقدمية-التراجعية، إذ لا يمكن في اعتقاده فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا نبشنا عن جذورها في الماضي[1].

وإذ يلح على ضرورة الانطلاق من الحالة الراهنة للفكر الإسلامي، فذلك لأنه يرى أن هناك مجموعة من المواضيع المترددة في الخطاب الإسلامي المعاصر على اختلاف تلويناته وهذه المواضيع تسمح لنا بفهم السلوك والعقلية الحالية للمسلمين، ولفت النظر إلى الفراغ الكبير الذي يعاني منه الفكر الإسلامي[2]. ويقدم لنا العديد من الأمثلة عن هذه المواضيع التي تشكل الأرضية المشتركة للخطاب الإسلامي المعاصر، على غرار مناداة الحركات الإسلامية -المنتشرة في العالم الإسلامي بكثرة خاصة منذ نهاية سبعينيات القرن المنصرم- بشعارات مثل"الإسلام هو الحل"، "والعودة إلى الأصول"، فوراء هذه الشعارات يكمن تصور معين للحقيقة على أنها "موجودة كاملة في مكان ما وفي زمان ما، يكشف عنها من حين إلى حين دفعة واحدة[3].

والقول أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة وإمكانية امتلاكها واحتكار الحديث باسمها يعد المبرر النظري الذي يسمح باشتغال آلية الكفير التي تمارسها هذه الحركات تجاه الأشخاص أو الأنظمة، فهي تقدم نفسها على أنها الممثلة الوحيدة للحقيقة الإلهية المطلقة، وكل مخالف لها فهو مخالف بالضرورة للإرادة الإلهية.

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 96.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 116.

(3) عبد الله العروي: مرجع سابق، ص 37.

ومن منطلق الاعتقاد بإمكانية امتلاك الحقيقة هذا، يبرز موضوع آخر كثيرا ما يتكرر على ألسنة منتجي الخطاب الإسلامي المعاصر، والمتمثل في تلك الإسقاطات التاريخية التي يتم بفضلها أسلمة كل شيء، فالإسلام في نظرهم عرف الديمقراطية قبل الغرب، وكذلك الأمر لحقوق الإنسان والتسامح وتحرير المرأة، ومختلف النظريات الاقتصادية والعلمية، ذلك ما يسميه أركون بالمزعم العلموي الذي يتجلى في الادعاء بوجود "علم الذرة والطب والفلك في القرآن، فهو يحتوي في نظرهم على كافة الاكتشافات العلمية ولا يمكن أن يحصل أي اكتشاف في المستقبل إلا وهو متضمن فيه بالضرورة"[1]، حتى أحداث 11 سبتمبر 2001 لم تسلم من هذا المزعم، ففي تلك الفترة تم تداول فكرة كونها مذكورة في القرآن الكريم وتحديدا في الآيتين(110- 111)من سورة التوبة في قوله تعالى:"أَفَمَنُ اسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ اَم مَّنُ اسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لاَيَهْدِي اِلْقَوْمَ اَلظَّلِمِينَ.لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ ٱلذِي بَنَوْاْ رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمُ إِلاَّ أَن تُقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللهُ عَلَيمٌ حَكِيمٌ".

من خلال هذه الأمثلة وغيرها يصل أركون إلى أن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتعد الحدود التي وضعها القدماء للكلام عن الدين، يقول:" فالخطاب الأصولي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وأوحى به ابن تيمية وأفتى به الغزالي وأجمعت عليه مراجع التقليد وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات السائدة"[2].

وهذا تعبير آخر عن القطيعة بين الفكر الإسلامي والفكر الحديث، فطريقة التفكير المتبناة في السباق الإسلامي بقيت على حالها منذ لحظة تأسيسها ولم تتأثر بما حصل من تغيرات معرفية في السباق الغربي تغيرت معها طريقة التفكير بصورة جذرية، لذلك يعتقد أركون أن العقل الإسلامي لا يزال يقوم على منظومة الفكر القروسطية، وهو نفس الموقف الذي نجده عند المفكر الإيراني داريوش شايغان إذ يرى هذا الأخير أن "ثقافتنا الغنية، ذات البناء القروسطي لا تسمح لنا بفهم الانقطاعات والانكسارات الكبرى في الأزمنة الحديثة،

(1) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001)، ص 124.
(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 1999)، ص 12.

كما أنها لا تأذن لنا بالإفادة منها(..) فمنذ قرون لم نعد نحتك ونتفاعل مع التحولات العظمى التي هزت العالم"[1].

من خلال هذه الفكرة يرى أركون أنه يمكننا العودة إلى الوراء في التاريخ الإسلامي ووفق خط متصل انطلاقا من لحظة الخميني (1902-1989م) والإخوان المسلمين ثم الإصلاحيين السلفيين في القرن التاسع عشر ثم الحركة الوهابية ثم كبار المفكرين الإصلاحيين كابن تيمية، الغزالي، والشافعي(767-820م)، وجعفر الصادق والحسن البصري[2]، وهذا وصولا إلى لحظة التأسيس للكشف عن البنية العميقة للعقل الإسلامي.

ولحظة التأسيس المهمة والحاسمة في تثبيت آليات اشتغال العقل الإسلامي تتمثل برأيه في لحظة الشافعي بفضل تأسيسه لعلم الأصول في مؤلفه"الرسالة"، ويبرر هذا الاختيار بقوله:"إننا نمتلك مؤلفا معياريا منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المختلفة، إنه رسالة الشافعي(767-820م)"[3]، فهذا الكتاب يكتسي أهمية بالغة لأن الفكر الإسلامي" اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها(..)وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"[4]، وهذا ما يؤكده نص لفخر الدين الرازي يقول فيه:" كان[الناس] قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، في كيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب وأدلة الشرع"[5].

فرسالة الشافعي تعد في نظر أركون منطلقا لنشأة طريقة معينة في التفكير والاستدلال وهي الطريقة التي اعتمدها ولا يزال يعتمدها العقل الإسلامي في إنتاجه للمعرفة، ذلك ما

(1) داريوش شايغان: النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا (لندن: دار الساقي، ط1، 1991)، ص 147.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 63.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 67.

(4) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص07.

(5) نقلا عن: محمد بن إدريس الشافعي:الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر (بيروت، المكتبة العلمية –د ط–)، المقدمة،ص 13.

نفهمه من قوله:" إن الخطاب القرآني وسيرة النبي وسيرة علي والأئمة عند الشيعة، قد استنبط منها نسق تفكيري متسم بفكرة الأصول، ومازال هذا النسق موجها للفكر الإسلامي إلى يومنا هذا(..) ورغم احتكاكه بنسقات أخرى إلا أن النسق الأصولي يبقى أشد نفوذا وأوسع انتشارا"[1].

وبالتالي فمعرفة خصائص العقل الإسلامي وأسسه تتم من خلال إنجاز الخطوة الثانية من خطوات منهجية أركون ونقصد بها خطوة الاختراق والتفكيك، أي تفكيك رسالة الشافعي والكشف عن آلية اشتغال العقل فيها، ويخلص أركون من هذه الخطوة إلى أن "طريقة اشتغال العقل لدى الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت حتى اليوم على أدبيات إسلامية ضخمة هائلة"[2].

ونظرة أركون لهذه المبادئ تتقاطع مع مفهوم الإبستيمية الذي بلوره ميشيل فوكو لتحقيب الفكر الغربي الحديث من خلال الكشف عن الإمكانيات والشروط التاريخية لظهور المعارف، واستعمل أركون هذا المفهوم قاصدا به" مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها"[3].

ثم يلخص لنا مضمون الإبستيمية الخاصة بالعقل الإسلامي، والتي تضم مجمل المسلمات التي يتكئ عليها هذا العقل أثناء اشتغاله، في كون هذا العقل(أو طريقة التفكير هذه)" يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنويا، هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله"[4].

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 43.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 79.

(3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 44.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 79.

يستفاد من هذا النص أن العقل الإسلامي ينطلق من وجود حقيقة كلية مطلقة تمثل "الدين الحق" و"الطريق المستقيم" وهي موجودة في النص التأسيسي(القرآن والسنة)وتشمل كل القيم الدينية والخلقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويمكن للعقل إدراكها بالوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص، وهو ما حدث فعلا في العصر الذهبي للإسلام، عصر الصحابة والسلف الصالح، الذي تجلى فيه جوهر الإسلام في التاريخ البشري، ومن ثم تأتي دعوة الحركات الإسلامية إلى ضرورة استعادة ذلك العصر.

ومن جهة أخرى فإن النص الموحي به من قبل الله تعالى له معنى واحدا، والشريعة الإسلامية مستمدة بصورة كلية وبشكل صحيح وموثوق به تماما من هذا النص، إما بصورة مباشرة من النصوص الصريحة أو بصورة غير مباشرة من تعاليم الأئمة المعصومين لدى الشيعة، وإما بفضل تقنيات الاجتهاد المحددة بدقة وبصورة نهائية في علم الأصول بالنسبة للسنة.

يعتقد أركون أن هذه المبادئ تشكل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات موجهة للفكر الإسلامي، إذ أنه ورغم تنوع موضوعات الفكر الإسلامي وتعدد الفرق الإسلامية، ورغم الاختلافات الموجودة بينها والتي أدت في كثير من الأحيان إلى الصراع والاقتتال بينها، إلا أننا -والقول لأركون-"عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والاختلافات الظاهرية، فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية"[1]، هذه العناصر المشتركة تتمثل في خضوع العقل للوحي المعطى أو لمعطى الوحي (Le Donné révélé) فالعقل يمارس دوره داخل حدود المعرفة الجاهزة الموحى بها، فأهم ميزة للعقل الإسلامي والعقل الديني عموما أنه عقل تابع (Raison serve) للوحي، وهو تابع أيضا لتعاليم الأئمة المجتهدين الذي يمثلون سيادات عليا لا تناقش ولا ترد، وقد تجسدت هذه السيادات في مؤسسي المذاهب الفقهية الكبرى في الإسلام؛ مالك بن أنس(715-796م)، أبو حنيفة النعمان (699-767م)، أحمد بن حنبل(780-855م)، الشافعي، وجعفر الصادق..الخ.

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 232.

كما أن العقل الإسلامي يمارس دوره وآليات اشتغاله من خلال تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور خاص بالقرون الوسطى[1]، واعتبار العقل تابعا أو في المرتبة الثانية بعد النص، يجعله يشتغل ضمن دائرة مغلقة وهي دائرة المسموح التفكير فيه، ومن هنا تنشأ خاصية أخرى من خصائص العقل الديني القروسطي الذي ينتمي إليه العقل الإسلامي وهي الدغمائية، أو الصرامة العقلية (La Rigidité mentale) و"العقلية الدغمائية ترتكز أساسا على ثنائية ضدية حادة هي: نظام الإيمان أو العقائد/ونظام من اللاإيمان واللاعقائد، بكلمة أخرى أكثر وضوحا فإن العقلية الدغمائية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية ولا معنى لها، لذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه"[2].

تنشأ عن هذه الدغمائية، ما يدعوه أركون بالأرثوذكسية أو الصراطية التي يرى فيها أتباعها الطريق الصحيح والوحيد، أما الطرق الأخرى فهي كلها ضالة في نظرهم، وهكذا يظهر تبادل تهم التكفير والابتداع بين أتباع مختلف الأرثوذكسيات.

من خلال هذه الخصائص التي رصدها أركون للعقل الإسلامي، يصل إلى أن الأرضية الفكرية التي يستند إليها هذا العقل في اشتغاله، والرؤية التي تحدد طريقته في الاستدلال والبرهنة تابعة للفضاء العقلي القروسطي (L'Espace mentale médiévale)، والذي يشمل عالم المسيحية والإسلام معا طوال القرون الوسطى، والتي يمكن القول أنها انتهت في الغرب ولكنها لم تنته عندنا حتى الآن، لذلك وكما قلنا سابقا يرمي أركون كل منتجات الفكر الإسلامي من بداياته إلى يومنا هذا ضمن دائرة المعرفة القروسطية المنقطعة عن الحاضر وعن الحداثة وعن التصورات الجديدة للإنسان وللعالم، فلا ريب -يقول أركون-:" أن المقدس والخارق للطبيعة والمتعالي كلها أشياء هيمنت بشكل مطلق على الفضاء العقلي لإنسان القرون الوسطى، أو

(1)محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 233.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ص 5-6.

على عقلية الناس في القرون الوسطى"[1]، وهناك فروقات جوهرية بين هذا النمط من العقلية، والعقلية الحداثية.

من هنا نصل إلى الخطوة الثالثة في تعامل أركون مع العقل الإسلامي، وهي مرحلة التجاوز واقتراح البديل، بمعنى بيان السبل الكفيلة بردم الهوة الفاصلة بين العقل الإسلامي والعقل الحديث، وبتعبيره لابد من تفكير اللامفكرفيه(Penser l'impensé)، إذ يقول:" إن هدفي يكمن في جعل"المستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكر فيه" شيئا ممكنا التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر"[2].

وفق نفس التوجه يرى مختار الفجاري أن الجهاد الحقيقي هو إعادة النظر في تصورنا للحياة وللوجود في ضوء مكتسبات العلم الحديث ومن خلال جدلية مع خصوصياتنا الحضارية، معتبرا في الوقت نفسه أن أركون وضع بجرأة عالية يده على الداء، ألا وهو العقل الإسلامي المنتج للمعرفة قبل أن يكون النظام الإسلامي المستبد بالعقول، فنقد العقل الإسلامي عند محمد أركون خير منطلق لإصلاح الفكر الإسلامي إصلاحا حقيقيا أو إصلاحا ثوريا[3].فيكون السؤال الذي لابد من الإجابة عليه هو: كيف يمكن تشكيل فكر سلامي وحديث في الوقت ذاته؟

إن تشكيل هذا الفكر الذي يتمتع بالصفتين (إسلامي) و(حديث) يمر في نظر أركون عبر تغيير آليات اشتغال العقل في الأوساط الإسلامية، أي تغيير طريقة تفكير المسلمين، وهذا بإحداث قطيعة مع نمط التفكير القروسطي والالتئام مع نمط التفكير الجديد أو مع ما يدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق، لابد إذن من تحرير العقل الإسلامي، ولابد له أن يأخذ دوره المركزي دون قيد أو شرط، لأن العقل الراهن يتسم بأنه "عقل مستقل، يخلق بكل سيادة

(1) محمد : نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 318.

(2) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 44.

(3) مختار الفجاري: مرجع سابق، ص ص 5-6.

وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا، إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون"[1].

من جهة أخرى، فإنه ينبغي التخلي عن كل دغمائية أو أرثوذكسية أيا كانت، والتخلي أيضا عن الأحكام القطعية اليقينية، لأن العقل المنبثق، يرفض اليقينيات المطلقة، ويؤمن بنسبية الحقيقة وتاريخيتها (L'Historicité de la vérité)التي هي من تاريخية العقل ذاته، يقول أركون مؤكدا ضرورة الإيمان بنسبية الحقيقة: "ينبغي أن نقبل شيئا أساسيا يعبر عن منجزات الحداثة العقلية ألا وهو نسبية الحقيقة، ونسبية الحقيقة يتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة، أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقا في كل الأوساط الدينية"[2]. وأهمية الإيمان بالنسبية تكمن في ما يسمح به ذلك من القبول بالعودة النقدية، والاعتراف بالتعددية الفكرية، بعيدا عن التكفير، واحتكار الحديث باسم الحقيقة.

فالإسلام في نظره " ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ، إنه ليس كيانا أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين(..) إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيات شديدي التنوع والاختلاف من أندونسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب"[3]، وهناك فرق كبير بين المثال أو النموذج وتطبيقه في أرض الواقع، فالتطبيق لا يمكنه أبدا أن يكون مطابقا للأصل أو المثال، ومن ثم يعتقد أركون أنه لابد من التخلي عن فكرة استعادة العصر الذهبي، وتغيير نظرتنا" إلى الماضي ذاته بما هو[مسار] غير محسوم، قيد التكوين لا يزال مفتوحا على حضور الناشئ والمتمرد وغير المكتشف وغير المقدر حق قدره وما يطرحه من تحديات"[4]، وبالتالي فتح المجال أمام تعدد التأويلات والأفهام، وإعادة القراءة للماضي كله نصوصا وأحداثا، لأن" العقل المنبثق يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر لديه من مصادر ووثائق(..) ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 208.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ص 174.

(4) إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ت: فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ط1،2005)، ص 46.

مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس البحث، وهذا الموقف ينافي التشبث بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة أو غيرها"[1].

هذه هي إذن بعض الخصائص التي يمتاز بها العقل الاستطلاعي المنبثق أو العقل المابعدحداثي، والتي يدعو أركون من خلال إسلامياته التطبيقية إلى تبنيها في طرق تفكيرنا وكيفية تصورنا للأمور كأولى الأولويات من أجل تأسيس عقل إسلامي ومعاصر في الوقت نفسه، لأن ذلك يشكل الخطوة الأولى للمرور إلى الخطوة الثانية والحاسمة في نظره وهي" التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية-تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي"[2]، فكيف يتم إنجاز هذه الخطوة التحريرية الحاسمة؟ بمعنى ما هي آليات إعادة قراءة التراث الإسلامي التي تسمح بالتعرف على مضامينه بدقة ومن ثم معرفة قيمته في اللحظة الراهنة؟ ذلك ما يشكل موضوع المبحث الموالي.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 14.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 223.

المبحث الثاني: الإسلاميات التطبيقية والتراث الإسلامي

تماشيا مع مهام الإسلاميات التطبيقية، وآليات تعاملها مع موضوعاتها، وبعد المقاربة النقدية للعقل الإسلامي، الهادفة إلى تغيير المبادئ الموجهة للعقل الإسلامي في إنتاجه للمعرفة، فإن المهمة الثانية، والتي لا تقل أهمية عن الأولى، تتمثل في إنجاز -أو وضع معالم وأسس- مقاربة نقدية للتراث الإسلامي، من خلال إعادة قراءته وفق مقتضيات العقل الحديث ووفق طريقته في مقاربة الموضوعات والتعامل معها.

والقارئ للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، يلاحظ بيسر أن قضية التراث بما تثيره من إشكاليات ملحة كالموقف منه، وآليات التعامل معه، قد احتلت مكان الصدارة في أدبيات هذا الفكر، ولعل ذلك متأت من كون الموقف من التراث كان ولا يزال متحكما بصورة كبيرة في الموقف من باقي القضايا الأخرى سواء تعلق الأمر بالموقف من الآخر أو الموقف من الواقع.

يؤكد طه عبد الرحمن الأهمية الكبرى للتراث معتبرا إياه روحا لا حياة لفكر دونها، ومن ثم "لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا في كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة(..) وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويما، إلا دليلا قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا تاريخا وواقعا"[1].

وهي الأهمية التي لا ينكرها أركون حيث يرى أننا لا تستطيع التقدم في معرفة الإسلام الحالي إلا بتعميق وتوسيع البحث حول الإسلام الكلاسيكي[2]، فتكون بذلك المهمة الضرورية والملحة هي الانطلاق من واقع الفكر الإسلامي ونظرته إلى تراثه، ثم العودة إلى الوراء تبعا للمنهجية التقدمية-التراجعية، وحفريات فوكو، ومختلف المناهج العلمية الحديثة،

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2005)، ص 19.

(2) Mohammed Arkoun : Essais sur la pensée Islamique, op cit , p12.

قصد البحث عن فهم أفضل وتصور أدق وأعمق عن التراث الإسلامي، أي بلوغ رؤية حداثية للتراث الإسلامي، لأنه"من غير الممكن إقامة روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة"[1].

رغم أن هناك تزايد للمثقفين العرب المنفتحين على الحداثة، إلا أنهم يبقون معزولين، كما أن هناك تجاهل لمواضيع عديدة بمثابة " مسائل محرمة Tabous، إما من قبيل التكتيك وإما بسبب الخوف المعلن وإما بسبب الجهل بتاريخ الإسلام والمجتمع، مما ينتج عنه منطقة شاسعة من اللافكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي المعاصر. ومهمة المثقف اليوم هي أن يتصدى لها بكل عزم وتصميم، أيا تكن العقبات المتزايدة تدريجيا وأيا تكن المخاطر والصعاب"[2]. ومعنى ذلك أن هناك صورة معينة للإسلام لابد من تغييرها بإحلال صورة أخرى أكثر اتساعا وشمولية، فأركون ينتقد الصورة التي يقدم بها الإسلام من قبل المسلمين وهي صورة تعكس القطيعة المزدوجة التي عرفها الفكر الإسلامي من جهة مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي ذاته، والذي كان مبدعا –ولو في حدود ما يسمح به العصر الذي ظهر فيه–ومن جهة أخرى مع الفكر الغربي الحديث منذ ديكارت إلى يومنا هذا.

ومن آثار هذه القطيعة المزدوجة أنه"لم يعط أي مجال لتكون وعي تاريخي من شانه أن ينظر بطريقة نقدية إلى البناءات القصصية والإيديولوجية للإيمان والمعرفة التاريخية"[3]، لذلك سادت نظرة سطحية عن الإسلام والمجتمعات الإسلامية، وقد ساهمت وسائل الإعلام في تعزيز هذه الصورة من خلال النشر المتزايد الاتساع لأدبيات قريبة من لغة "الحس العام" الذي تهيمن عليه هذه الوسائل، ليصل أركون إلى نتيجة مفادها أن الصورة الراهنة والطاغية في الغرب حول الإسلام قوامها" إسلام محرتق(Bricolé) وتحيل الأشياء إلى ذاته(Essentialisé) ومخرف (Mythologisé) ومؤدوت(Instrumentalisé) وخصوصا معزول عن الحداثة الفكرية وعن مرجعياتها الكلاسيكية الأكثر تخصيبا"[4]، وتكاد تكون هذه الصورة نفس تلك التي يرسمها

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 16.

(3) محمد أركون–جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد، ت:عقيل الشيخ حسين(بيروت: دار الساقي، ط1، 2008)، ص 202.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

عبد المجيد الشرفي –الذي يشيد به أركون كثيرا–عن الفكر الإسلامي المعاصر حيث يرى أن "جل ما ينتجه الفكر الإسلامي في أيامنا هو إما اجترار وإعادة لما جاء عند القدماء، مع تبسيط وتسطيح مخلين في كثير من الأحيان وإما توظيف وإسقاط تحتل فيهما الإيديولوجيا مكان الحقيقة والعلم، وإما تناول لقضايا جزئية لا ترقى إلى النظرة الشمولية ولا تضع المسائل في إطار نظري واضح، وهو في أفضل الحالات تعبير عن النوايا وبسط لما ينبغي أن ينجز، يتذرع بصعوبة المشروع أو يلمح ولا يصرح متوخيا التقية ومحبذا السلامة"[1].

وإذا كانت هذه هي صورة الإسلام والفكر الإسلامي، فما هي الطريقة التي يتم بها تغيير هذه الصورة وتشكيل رؤية حداثية عن الإسلام، صورة يتغلب فيها العلم والحقيقة على الإيديولوجيا؟ بعبارة أكثر دقة كيف يتعامل أركون مع التراث الإسلامي؟

أعلن أركون منذ أعماله المبكرة أنه يسعى إلى"نزع الأسطرة(Démythologisation) ونزع الأدلجة(Désidéologisation)عن الفكر الديني في الإسلام، وهذا التجديد المأمول غير ممكن إلا بانفتاح هذا الفكر على البحوث الحالية حول مقارنة الأديان والأنثربولوجيا الدينية، للتحرر من أشكال الدغمائية الأرثوذوكسية الطائفية التي راكمتها مختلف المجموعات الاجتماعية الثقافية خلال ثلاثة عشر قرنا"[2].

والهدف هو تقديم صورة مختلفة تمام الاختلاف عن الصورة الراهنة للإسلام، من خلال تفكيك الإيديولوجيات السائدة بعيدا عن العقليات الدغمائية التي أسهمت في بناء هذه الإيديولوجيات، وهذا مالا يتم إلا من خلال فكر نقدي تاريخي، يعيد قراءة التراث الإسلامي، قراءة تعتمد على كل المعطيات العلمية التي تفرزها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي كل يوم، ولما كان التراث الإسلامي متنوعا وثريا إلى درجة يتعذر معها الإلمام به، بالإضافة إلى وجود نفس التنوع والثراء في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن أركون يتحدث عن هدفه لا كمشروع ناجز، وإنما"كمعالم على الطريق الطويل والصعب" و"مشروع شديد الجدة وشديد التعقيد"..الخ، وهي أوصاف نجدها عند أغلب أصحاب

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2000)، ص 05.

(2) Mohammed Arkoun : Essais sur la pensée Islamique: op cit. p11.

المشاريع الفكرية في السياقات الإسلامية، فكل واحد منهم يعلن مشروعا ضخما في البداية، ثم يشرح ويوضح ما ينبغي أن يكون، لكنه لا يلبث أن يبدأ في إعلان صعوبة المشروع وعدم إمكانية إنجازه من قبل شخص واحد، أو "حصار الزمن" وهو عنوان موحي لأحد الكتب الأخيرة لحسن حنفي، الذي لا يخرج مشروعه من هذه السمة، ضف إلى ذلك التباعد وعدم التنسيق بين هؤلاء المفكرين فيما بينهم، وهكذا لاحق الفشل أغلب المشاريع قبل أن تحقق أهدافها ونوايا أصحابها المعلنة في البداية، ولو أن هذا الفشل كان بدرجات متفاوتة من مشروع لآخر.

يوضح أركون أبعاد وأهداف مقاربته للتراث الإسلامي بقوله: "..إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسيولوجية الأنثربولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به(..) إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار المتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"[1].

هذا النص يوضح لنا بدقة المعالم الأساسية لمقاربة أركون للتراث الإسلامي، وكذا السمات الأساسية المميزة لهذه المقاربة عن غيرها من المقاربات الأخرى المتبلورة في حقل الدراسات العربية الإسلامية؛ فهناك تميز على مستوى الموضوع، وعلى مستوى المنهج وكذا الهدف، والتوجه النقدي الجذري والصارم، وهو ما أعطى مشروعه طابع الجدة باعتراف نقاده، ذلك ما نقرأه مثلا عند رون هاليبر في قوله:" لا بد أن نرى في عمل أركون عملا مجددا وعملا أصيلا في الحين نفسه، ولا جرم أن أركون هو أول مفكر في مباشرة النقاش حول إمكانية تفسير جذري وجديد للإسلام وتاريخه ولأفكار الإسلام واللامفكر فيها، معتمدا مفاهيم فلسفية معاصرة، ولاسيما فلسفة فوكو ودريدا"[2].

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص14.

(2) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 215.

وسنحاول توضيح معالم هذه الرؤية ومواطن التجديد والأصالة لدى أركون من خلال التفصيل في أبعاد هذه الرؤية، موضوعا ومنهجا ونتاجا.

أول خاصية من خصائص المقاربة الأركونية للتراث الإسلامي تتمثل-كما ورد في النص السابق- في الانفتاح على التراث الإسلامي في كليته، وهي الخاصية التي يوضحها في موضع آخر، مؤكدا أنه يهدف إلى" تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، أقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (= البدعوية) والتيولوجية"[1]، والهدف من خاصية الانفتاح هذه، هو محاولة تجاوز تلك الرؤى التجزيئية للتراث الإسلامي، التي تشكلها كل فرقة من الفرق الإسلامية (السنة، الشيعة، الخوارج..)، معتقدة أنها الرؤية الحقيقية، ومن ثم فهي الفرقة الممتلكة للحقيقة وهي الفرقة الوحيدة الناجية، أما الفرق الأخرى فهي مبتدعة إن لم تكن ضالة، في حين يعتبر أركون أن مهمته كمؤرخ وباحث عن الحقيقة الموضوعية، يفرض عليه عدم تفضيل فرقة أو اتجاه على آخر، والتعامل مع الكل على قدم المساواة.

من جهة أخرى فإن الانفتاح على التراث الإسلامي في كليته يسمح بتدارك الاختزال والبتر اللذين مارستهما الدراسات الاستشراقية على هذا التراث من خلال تركيزها على التراث المكتوب، وعلى نصوص كبار المفكرين المسلمين دون سواهم، فالاهتمام بالتراث ككل من شأنه أن يعيد الاعتبار للتراث الشفوي، المنسي، المهمش، المتنكر واللامفكرفيه، وهي المواضيع التي تنتج بالضرورة عن البتر التاريخي، والضغوط الانتخابية (الانتقائية) التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسه، مهما يكن هذا التراث، فهذه عمليات طبيعية في تاريخ الثقافات والمعارف والعلوم.

نلمس الأثر الكبير الأنثروبولوجيا والنقد الثقافي على أركون من خلال انفتاحه على غير الرسمي وعلى الهوامش وعلى ما لم يتم التفكير فيه..الخ، وموضوع النقد الثقافي هو تمجيد

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 12.

المعارض والاحتفال بالهامشي في مواجهة"الراقي"مع الاهتمام بالمهمل والمهمش، ونقد أنماط الهيمنة وفتح أبواب البحث ذي الاتجاه الأنسني النقدي الجريء[1].

وبفضل إعادة الاعتبار للقطاعات المهملة في التراث الإسلامي، يتم بلوغ المهمة الأساسية التي وضعها أركون نصب عينيه والمتمثلة في تفكير اللامفكر فيه، وإعادة التفكير فيما سبق التفكير فيه وتم التخلي عنه فيما بعد لمبررات مختلفة، فلابد من الشروع في استعادة كل الموضوعات/المشاكل التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين إلى يومنا هذا.

وعلى رأس هذه المواضيع المستبعدة والتي لابد من إعادة بعث التفكير فيها يذكر أركون: مسألة تاريخ النص القرآني وتشكيله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، مسألة خلق القرآن والانتقال من الرمزانية الدينية إلى الدولة والقانون القضائي، مكانة الشخص البشري، حقوق المرأة والطفل..الخ. وقد وضع قائمة مفصلة للنصوص التي يجب إعادة قراءتها بدء بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كنصوص مؤسسة، ثم النصوص الثواني أو النصوص الشارحة والمفسرة لدى كل فرقة من الفرق الإسلامية دون استثناء وصول إلى الخطاب الإسلامي المعاصر، وهذا ضمن الورقة التي قدمها ضمن مشروع التخطيط الشامل للثقافة العربية[2].

وقد انعكست خاصية الانفتاح في رؤية أركون للتراث الإسلامي على المصطلح الذي يوظفه للدلالة على هذا التراث، ألا وهو مصطلح السنة الإسلامية الشاملة، وفي هذا التوظيف يتفق مع نصر حامد أبو زيد الذي يرى أنه"إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلينا أن نتخلى فورا عن الجذر اللغوي"ورث" لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه"[3]. ومن ثم فالكلمة المناسبة هي كلمة "سنة"

(1) حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن (بيروت- الجزائر: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط1، 2007)، ص 34.

(2) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 39-40.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997)، ص 16، من المفيد الإشارة إلى أن كلمة تراث وردت مرة واحدة في القرآن الكريم (سورة الفجر الآية 19) بمعنى الميراث المادي.

التي تعني "السيرة حسنة كانت أم قبيحة، وتعني الطريقة" [1]، مع الإشارة إلى أن توظيف مصطلح السنة عند كل من أركون ونصر أبو زيد يستبعد الدلالة التي وردت بها كلمة السنة في القرآن الكريم، كما يستبعد المعنى الذي يربطها بما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل، ولا يقصد بها أيضا المذهب "السني"، فما "ندعوه بالإسلام السني هو شيء فرض نفسه بشكل متأخر كواقع اجتماعي وثقافي وديني (..) وذلك على عكس الوهم الشائع والقائل بأنه كان موجودا منذ البداية أي لحظة النبي والقرآن"[2].

هنا نلاحظ نوعا من الزحزحة أو التحويل على مستوى مصطلح"السنة"، من خلال التخلي عن المعنى المتداول لهذا المصطلح، وتوظيفه بمعنى أكثر اتساعا وانفتاحا ليدل على كل ما ظهر في التاريخ الإسلامي من معتقدات وعادات متوارثة منذ العصر التأسيسي إلى الآن، وكل ماله علاقة بالظاهرة الدينية في النموذج الإسلامي.

لتحديد المعنى الدقيق للسنة الإسلامية الشاملة يستعين أركون كعادته ببعض الدراسات الأنثربولوجية، خاصة أعمال جورج بالانديه الذي أنجز دراسات ميدانية عديدة حول الظاهرة الدينية وتمفصلاتها مع السلطة في العديد من بلدان إفريقيا السوداء، وقد أشار أركون إلى ضرورة الاستفادة من طرق التحليل والفهم التي وظفها هذا العالم في أعماله.

وبالعودة إلى نظرة هذا الأنثربولوجي للتراث، ثم مقارنة تلك النظرة مع نظرة أركون لنفس الموضوع، نجد أن هناك تطابقا شبه كلي بين الرؤيتين، ومعنى ذلك طبعا أن أركون يستعيد مواقف بالانديه استعادة شبه حذافيرية، من دون أية إضافة تستحق الذكر.

تقوم رؤية بالانديه على اعتبار تاريخ البشر شبيها بتاريخ الكرة الأرضية، الذي أنتج طبقات جيولوجية متراتبة فوق بعضها البعض، فحركية البشر ونشاطهم في التاريخ يولد تراثا على شكل طبقات متراصة[3]، على غرار هذا التصور يرى أركون أن هناك ثلاثة طبقات أو

(1) ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط (بيروت: دار لسان العرب، د ت)، مج 2، ص 222.

(2) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 213.

(3) جورج بالانديه: السلطة والحداثة، ت: هاشم صالح (الفكر العربي المعاصر، العدد 41، بيروت: مركز الإنماء القومي،1984)، ص 22.

مستويات، وهي في حالة تفاعل وتبادل داخل ما يدعى بشكل عام بالتراث الإسلامي، وهذه الطبقات هي: [1]

1-المستوى العميق (العتيقArchaïque): هذا المستوى يتضمن القاعدة الثقافية، والتقاليد العرفية السابقة على الإسلام، والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام"كالقوانين المحلية وأعراف وتقاليد الفئات العرقية المختلفة، كالقبائل البدوية في إيران وأفغانستان واندونيسيا وإفريقيا السوداء، والقبائل البربرية في إفريقيا الشمالية، فعندما دخل الإسلام إلى تلك المناطق لم يجد أرضا فارغة من العادات"[2]، فهناك بعض العادات التي استمرت بشكل أو بآخر عند أهل تلك المناطق بعد اعتناقهم الإسلام، غير أن الملاحظ حول هذه الطبقة من التراث أنه كثيرا ما يتم تهميشها وتجاهلها من قبل السلطة المركزية ومن قبل الثقافة الرسمية.

2-المستوى الثاني: وهو الطبقة التي تمثل"التراث الإسلامي المقدس والمثالي كما تراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية، فهناك تراث سني وتراث شيعي وتراث خارجي(نسبة إلى الخوارج)، وقد ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة والتي ترى في تراثها الخط الصحيح أو الإسلام الصحيح"[3]، هذا المستوى من التراث يحيلنا إلى "المعاش الضمني المعقد جدا بسبب علاقاته الأصلية مع المستوى الإثنولوجي الأول"[4]، فهذه الطبقة تشمل التراث الإسلامي الرسمي وتطبيقاته في الواقع وهنا يدخل في تفاعل مع الطبقة الأولى من التراث.

3-المستوى الثالث: ويتمثل في الطبقة العليا والأكثر حداثة والناتجة عن التدخل الاستعماري في المجتمعات الإسلامية، فللاستعمار الغربي تأثيرات ثقافية على المجتمعات المستعمرة إضافة إلى تأثيراته الاقتصادية والسياسية، ذلك ما يظهر في القوانين التشريعية الحديثة وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع الأفكار والتشريعات الأصلية عن طريق دمجها

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 104، نفس الفكرة نجدها لدى جورج بالانديه، للمقارنة انظر:
George Balandier: Anthropologie politique, Paris. Quardige- Puf 5eme éd, p 191.

(2) محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسية، مصدر سابق، ص 116.

(3) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 24.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 104.

وتمثلها بإضفاء حلة إسلامية عليها حتى تلقى القبول من قبل الفاعلين الاجتماعيين[1]وهي العملية التي يدعوها داريوش شايغان بالتصفيح الذي هو في الغالب"عملية لا واعية يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق ويسعى التصفيح إلى سد النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين (القديم والجديد) بسبب الانقطاعات بينهما، إن التصفيح قشرة طلاء رقيقة تغطي خشونة الأشياء"[2].

من خلال المستويات الثلاثة نلاحظ جيدا التعقد الذي يلف ما ندعوه بالتراث الإسلامي، والناتج عن التأثيرات المتبادلة بين هذه الطبقات عبر التاريخ، مشكلة مزيجا معقدا كما يقول بالانديه، وهذا ما يعني أن التعامل مع التراث الإسلامي لا يجب أن يكون كما لو كان المرآة الصافة التي تعكس الدين الحقيقي والأصيل المتعالي على التاريخ ومعايير التبدل والتغير، فيكون الهدف من إعادة قراءة التراث الإسلامي هو" إعادة موضعته في التاريخ بعد أن أدت سيادة "الأرثوذوكسية"إلى دمج التاريخي الاجتماعي في"المقدس" وتحويله إلى"وحي"(..) وكشف تعدديته التي حاولت الأرثوذوكسية تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها"[3].

الفكرة هذه لخصها بدقة جورج طرابيشي في قراءته لأحد أعمال أركون حيث وصف هدف أركون قائلا:"..وردا على المحاولات الجارية على قدم وساق من موقع السلفية، لتتريث التاريخ، العمل على تتريخ التراث"[4]، فأركون يسعى إلى إدخال البعد التاريخي واستحضاره في النظر إلى الأشياء، وهذا العمل يكتسي أهمية بالغة لأن كل ما هو تاريخي يصبح نسبيا، متأثرا بالشروط والظروف المحيطة به، يقول موضحا ذلك:" إن إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق ما بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي المتشكل نتيجة التجاوز أو التتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية"[5]، ومن شأن هذا التفريق أن يسمح لنا

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 30، نفس الفكرة نجدها لدى جورج بالانديه انظر:
George Balandier : op cit, p 205.

(2) داريوش شايغان: النفس المبتورة، مرجع سابق، ص 94.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 112.

(4) جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، مرجع سابق، ص 144.

(5) محمد أركون: الإسلام التاريخية والتقدم (مواقف، العدد 40، بيروت: 1981)، ص 10.

بإدراك التغير الذي يحدث من خلال جدلية الانقطاع والتواصل بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي عبر الزمن، ومقتضياته، وكذا التأثير المتبادل بين الطبقات المشكلة للتراث الثقافي للأمم، فيكون القصد من إعادة القراءة هو:" الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الأخرى على مدار الزمن والعصور"[1].

بهذا نكون قد وقفنا على الجديد الذي تتضمنه الرؤية الأركونية للتراث الإسلامي على مستوى الموضوع، المتمثل أساسا في النظر إلى هذا التراث في كليته دون اختزال أو بتر، متجاوزا بذلك التقسيمات التي فرضتها الأرثوذكسيات/الفرق الإسلامية، وكذا طبيعة هذا التراث وبنيته المشكلة من طبقات متداخلة متفاعلة من خلال جدلية الفكر والتاريخ والمجتمع، هذه الجدلية التي ستلقي بظلالها على المنهجية التي تتطلبها إعادة القراءة لهذا التراث، ففيم تتجلى انعكاسات هذه الجدلية على المنهجية التي يقترحها أركون في مقاربة التراث الإسلامي أو السنة الإسلامية الشاملة كما يجب أن يقول؟ وما هو الجديد الذي تتضمنه هذه المنهجية؟.

تمتاز مقاربة أركون للتراث الإسلامي على مستوى المنهج بالصرامة وتحري الموضوعية، والحياد المبدئي الذي يستبعد الأحكام القيمية المسبقة، نفهم ذلك من قوله:"لا بد على الباحث أن يلتزم بكل شروط البحث الأكاديمي الصعب ومقتضياته حتى ولو بدا بحثه عسيرا بعض الشيء على القراء، فاحترام العلم والحقيقة ينبغي أن يسبق كل اعتبار آخر"[2]، وهي الخاصية التي يشهد له بها العديد من الدارسين، فقد وصفه رون هاليبر بأنه "يتخذ موقفا أساسيا متحررا من الأحكام المسبقة بالنسبة للاستشراق الغربي أو بالنسبة للتقليد الإسلامي"[3].

ولهذه الخاصية أهمية كبيرة باعتبارها إحدى أهم مقومات الروح العلمية، والالتزام بها أكثر من ضروري، خاصة حينما يتعلق الأمر بتراث متجزئ كالتراث الإسلامي، وأجزاءه متنافرة إلى درجة تكفير الفرق الإسلامية لبعضها البعض، وقد لمسنا هذه الخاصية لدى أركون

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص ص 213-214.

(2) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 43.

(3) رون هاليبر: مرجع سابق، ص 267.

أثناء نقده للاستشراق الذي بدا متميزا عن الانتقادات المتداولة في الساحة، حيث كان نقدا موضوعيا ممنهجا بعيدا كل البعد عن الأحكام المسبقة، كما نلمس بوضوح هذا التروع إلى استعاد الأحكام المسبقة في البحث الذي يعقد فيها مقارنة بين الفكر السني والفكر الشيعي(*) وهو البحث الذي يحاول أن يثبت من خلاله أنه مهما تكن الاختلافات الظاهرة بين المنظومتين الفكريتين السنية والشيعية فإنهما في العمق تظلان متفقتين من حيث طريقه الاستدلال والحجاج، بمعنى أن اختلاف الأفكار والمواقف لا يعني الاختلاف في المنهج وفي طريقة التفكير.

الخاصية الثانية في منهجية أركون تتمثل كما أشرنا من قبل في تبني التعددية المنهجية، أو المنهجية المتعددة التخصصات، إذ"ينبغي على الباحث أن يعرف كيف يستخدم عدة منهجيات، وكيف يقيم علاقة التمفصل بينها(..) وذلك لكي يفسح المجال لمنهجية تعددية تحاول الجمع والمزاوجة بين التحليل السوسيولوجي والتحليل التاريخي والتحليل اللغوي"[1].

والاعتماد على عدة مناهج، مسألة يبررها عاملان؛ أولا: لأنه لا يوجد منهج بريء، ومن ثم فاعتماد مناهج عديدة يسمح دون شك بتجاوز عيوب المنهج الواحد، ثانيا: تعدد المناهج يفرضه تعقد الظاهرة المدروسة، وفي هذه الحالة وكما رأينا فإن التراث الإسلامي ظاهرة معقدة بفعل ارتباطها بما قبلها وبما بعدها، وما ينتج عن ذلك من تغيرات على مستوى البنية، بمعنى على مستوى مضامين التراث الإسلامي، لهذا فإن التعامل مع نصوص التراث يجب أن يتم من منطلق أنها نتاج للعقل الإنساني الخاضع بشكل أو بآخر لثقافة عصره، ورؤية صاحبه وأوضاعه النفسية والاجتماعية والمادية وكذا انتماءاته الدينية والمذهبية والطائفية والقومية والإيديولوجية[2].

(*) عنون أركون هذا البحث بـــ: نحو توحيد الوعي العربي الإسلامي، وفيه يحاول إثبات أنه ورغم الاختلافات الموجودة بين الفرق والمذاهب الإسلامية–من خلال النموذجين الذين درسهما في هذا البحث: الشيعة والسنة– فإن إمكانية توحيدها قائمة من منطلق الاتفاق في طريقة التفكير والاستدلال والبرهنة، انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، الفصل الرابع، ص 143 وما يليها إلى 164.

(1) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص ص 43-45.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 24.

ومثلما ينفتح مفهوم التراث لدى أركون على كل تمظهرات ذلك التراث، فإن المنهجية التي يقترحها ويمارسها في إعادة قراءة التراث الإسلامي، تنفتح بنفس الدرجة على مختلف المعطيات العلمية والمفاهيم والأدوات التي توصل إليها الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية والمطبقة على المجتمعات الغربية وعلى تراثها، هذا الانفتاح نلاحظه في مستويات التحليل التي لابد من مراعاتها أثناء مقاربة موضوعات التراث ، وهذه المستويات هي:

1- المستوى الأول: ويتعلق هذا المستوى بجانب اللغة، وهو أول خطوة منهجية لابـــد مـــن مراعاتها، لأن التراث الإسلامي تأسس انطلاقا من النص (القرآن والسنة)، وبالتالي فإن تحليـــل الجوانب اللغوية المتعلقة بالمعنى والدلالة لابد أن يسبق أي تحليل آخر، ويتضمن التحليل اللغوي الإحاطة بمسائل عديدة من مثل: الرمز، العلامة، علاقة اللغة بالفكر والتـــاريخ ...الخ، كمـــا تسمح هذه الخطوة بإمكانية إقامة مسافة بين الذات والموضوع، وبالتالي تحرير القارئ من الأسر الذي تمارسه النصوص باعتبارها تتضمن العقائد أو من منطلق مصدرها المتعالي على التـــاريخ، "فالتحليل الألسني و السيميائي-الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانيـــة الموروثة منذ نعومة أظافرها، ويقوم بعملية تحييد مبدئي لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الـــتي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو".[1]

يشرح أركون هذه الخطوة الأولى من إستراتيجيته قائلا:"لنوضح هنا قائلين بأن علـــم السيمياء (La Sémiotique)هو الأول منطقيا إذا أردنا التحدث عن المعنى، ولكنه منـــهجيا يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه ينبغي أن يستند على الدراســـات الاستقصـــائية الشاملة لبنى الدلالة. يضاف إلى ذلك أن الدراسة الوصفية التزامنية(Synchronique) تـــأتي منطقيا في الدرجة الأولى، ولكن ينبغي أن تستند على الدراسة التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة"،[2] فيكون بذلك ترتيب خطوات تحليل المستوى اللغوي كما يلي:

---

[1] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 03.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

أ-المقاربة التزامنية(Synchronique)

ب-المقاربة التعاقبية (Diachronique)

ج- المقاربة السيميولوجية(Sémiologique).

والقيام بهذه المقاربات يسمح بالإجابة على العديد من الإشكاليات التي تطرح في هـــذا المستوى، على غرار: كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ولماذا معنى معين وليس معنى آخر؟ ولمن ينبثق المعنى؟ وضمن أية شروط؟..، ومشكلة المعنى بصورة عامة تفرض نفسها بحدة في مقاربة التراث الإسلامي والتراثات الدينية بصورة عامة، ذلـــك أن اللغة الدينية توظف معجما إيمانيا موروثا ويتم استعماله وكأنه واضح بداهة، وثابت الدلالـــة، غير أن الحقيقة أن مكونات هذا المعجم مثل مصطلحات كالإيمان، العقيدة، المقدس، الوحي ... إلخ، مشحونة بدلالات حافة ومحيطة (Les Connotations)، وقد عرف معناها تغيرات عبر التاريخ، ومن ثم لابد من طرح إشكالية المعنى حول مجمل مكونات هذا المعجم الذي توظفـــه اللغة والخطاب الدينيين، والذي يصفه أركون بالأكياس المغلقة التي تسلمناها من الماضي والمليئة بالكلمات-الجعب(Mots-Sacs)، ومن ثم لابد من فتحها لمعرفة محتوياتها، "ولم نعد نقبل الآن بحملها على أكتافنا وظهورنا دون أن تتساءل عن مضمونها كما حصل طيلة القرون الماضية" [1] وأنصع مثال على ذلك كلمة "وحي" التي نستعملها وكأننا نفهم معناها وهو واضح ثابـــت لا يطرح أي إشكال، بينما يرى أركون أنه لا يمكننا استخدامها بهذه السهولة "لأنها بحاجـــة لأن تخضع لدراسة جديدة ودقيقة، فنحن حتى الآن لا نعرف ما هو الوحي، ولا يوجد أي كتـــاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها(..) لذلك ينبغي أن نمنع أنفسنا من استخدام كلمة "وحي" وكأنها واضحة مشروحة معروفة" [2]، وما قيل عـــن هذه الكلمة يقال على الكثير من المصطلحات الخاصة بالمعجم الديني.

[1] محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 201.

[2] المصدر نفسه، ص 202.

ومن المفيد أن نشير بالنسبة لهذا المستوى من التحليل أن أركون لا يفضل مدرسة لسانية على مدرسة أخرى، إنما يدعو إلى الاستفادة والانفتاح على منجزات كل المدارس اللســـانية، وهو توجه متسق تماما مع مجمل إستراتيجية المنهجية في الانفتاح على كل الآليات الإجرائية التي من شأنها إضاءة المواضيع المدروسة أكثر، كما يبدو في هذا المستوى أن هناك تقاربا بين عمـــل أركون وإستراتيجية التفكيك لدى جاك دريدا الذي قام بأشكلة الميتافيزيقا الغربية التي لم تكن في السابق تطرح أية مشكلة لدى الفلاسفة، نقول هذا خاصة ونحن نستحضر إشادة أركـــون بهذا الفيلسوف، واستعادته لمفهوم التفكيك من حيث كونه آلية منهجيـــة تســـمح بتجـــاوز الوضوح الظاهر، نحو الأعماق والأصول، يقول أركون في ذلك:" إن نقد العقـــل الإســـلامي يهدف إلى تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمون به (..) ولكنه لم يتعرض أبدا في تاريخه في هذا النقد التفكيكي التركيبي الذي أدعو إليه منذ سنوات" [1].

2- **المستوى الثاني:** ويشمل الأبعاد التاريخية، الاجتماعية، النفسية والأنثربولوجية وتجميع هذه الأبعاد ناتج عن التمفصلات الموجودة بينها، فكل بعد منها يحيل بصورة أو بأخرى إلى الأبعاد الأخرى، ومن ثم فلابد من الاستعانة في هذا المستوى من التحليل بجملـــة العلـــوم الإنســـانية والاجتماعية بمختلف فروعها، لأن التراث مرتبط بالإنسان وهذا الأخير اجتماعي/ تـــاريخي، وكل ما يحدث في التاريخ يجب"موضعته بصفته انعكاسا للحاجة والصراعات والآمال الراهنـــة لجماعة متقلصة أو متسعة، أكثرية أو أقلية، مسيطرة أو مسيطرة عليها" [2].

هذه الرؤية التي يتبناها أركون متسقة مع الرؤية الخاصة لمدرسة الحوليـــات الفرنســـية، وكذا رؤية ميشال فوكو للتاريخ والذي يعد واحدا من المقربين من هذه المدرسة،[3] ووفقا لهذه الرؤية المشتركة يتم التمييز بين التاريخ الأفكار الذي يقوم على السرد وتاريخ الأنساق الفكرية

[1] محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص117-118.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

[3] الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص 69.

الذي يقوم على الأشكلة والاختراق لاكتشاف ما يدعوه فوكو بـــ:الإبستيمية، وقد رأينا كيف وظف أركون هذا المصطلح في تحديده لخصائص العقل الإسلامي.

من جهة أخرى فإن التحليل الأنثربولوجي يكتسي أهمية خاصة نظرا لكونـــه يســـمح بتجاوز تلك العموميات التي ترمي كل الفضاء الجغرافي والاجتماعي الذي انتشر فيه الإســـلام ضمن الدائرة العامة المدعوة بالعالم الإسلامي، فهذا التعميم من شأنه أن يحجب"التنوع الكـــبير إلى ابعد الحدود للذاكرات الجمعية وللجماعات الإثنية-الثقافية والمناطق والبيئات المحلية واللغات والهوايات" [1].

فالأنثربولوجيا تصغي بطبيعتها للمهمشين ولذوي التراث الشفوي، وتحاول التعرف على أفكارهم وعلى انعكاس التراث الديني وكيفية حضوره في حياتهم، الأمر الذي يساعد على فهم أكثر اتساعا لوظائف هذا التراث لدى هذه الفئات المهيمن عليها والمستبعدة من قبل الـــدوائر الرسمية، وهذا ما يسميه أركون بالكتابة السلبية للتاريخ، أو قراءة الوجه الآخر المقموع والمبتور من التاريخ الرسمي الذي يكتبه الظافرون، والمنتصرون، طامسين بـــذلك أصـــوات المهـــزومين ورؤاهم، وأهمية هذه الكتابة السلبية للتاريخ تمكن في كونها وجهـــا آخـــر لفكـــرة تفكـــير اللامفكرفيه، من حيث هي دعوة إلى إعادة إثارة كل المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميـــون أو حذفوها أو شوهوها أو لم ينتبهوا إليها.

لإنجاز هذا المستوى من التحليل يقترح أركون مجموعة من الثلاثيات المعبرة عن جـــدل مضامين التراث مع المجتمع والتاريخ، أو ما يدعوه بالمثلثـــات الأنثربولوجيـــا (Triangles anthropologiques) معتبرا إياها "المواقع المعرفية بصفتها المقدمة الاستكشافية والاختباريـــة لنقد العقل الديني من خلال النموذج الإسلامي"[2]، وهي:

1-اللغة – التاريخ- الفكر.

[1] محمد أركون-جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 123.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 45.

2-الوحي – التاريخ – الحقيقة.

3-الإيمان –العقل- الحقيقة.

4-الزمن- القصص- الحقيقة (المعنى النهائي والأخير)

5-العقل- المجتمع- السلطة/ السيادة العليا.

6-العنف- التقديس- الحقيقة.

7-عقلاي- لاعقلاني- خيالي/ مخيال.

الملاحظة العامة حول هذه الثلاثيات تتمثل في اشتمالها على مختلف الأبعاد المتحكمة في نشأة وتطور التراث الإسلامي والظاهرة الدينية عموما، وذلك من خلال جدل الحقيقة والتاريخ والمجتمع، ولاشك أن تحليل ومناقشة هذه الثلاثيات أو المثلثات -على صعوبته وتعقده- يمكـــن من بلوغ رؤية أكثر شمولية، أكثر ارتباطا بالواقع، وأكثر تاريخية حول التراث الإسلامي، لذلك نجد أركون يركز على أهمية البعد الأنثربولوجي كبعد محوري تدور حولـــه مختلـــف الأبعـــاد الأخرى، فعالم الأنثروبولوجيا كما يؤكد روجيه باستيد هو"الوحيد الذي بإمكانه دراسة كـــل مظاهر الواقع من البيولوجي إلى اللساني حتى تقنيات العمل والتنظيم الاجتمـــاعي، وهـــو لا يدرسها كمجموعة مظاهر مستقلة، ولكن كنظام مترابط الأجزاء" [1].

وقد سبقت الإشارة إلى العلاقة الوطيدة بين الإسلاميات التطبيقية التي هـــي مشـــروع أركون والأنثربولوجيا التطبيقية التي ينظر لها روجيه باستيد، حتى أن الفصل الـــذي خصصـــه أركون للحديث عن مشروعه حمل عنوانا مركبا وهو: حول الأنثروبولوجيـــا الدينيـــة، نحـــو إسلاميات تطبيقية[*]، فميزة الأنثروبولوجيا الدينية أنها تهتم بالناحية الروحية أو الرمزية كما تهتم بالناحية المادية أو العقلانية ومن هنا خاصية الشمولية التي تمتاز بها.[2]

---

[1] Rager bastide : op cit, P143.

[*] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، الفصل الأول، ص 51 وما يليها

[2] نايلة أبي نادر: مرجع سابق، ص 106.

3- المستوى الثالث: ويشمل التحليل الفلسفي والتيولوجي، فالتحليل الفلسفي يعـــد محصـــلة نقدية للمقاربات السابقة- الخاصة بالمستويين الأول والثاني من التحليل- وهو ضروري مـــن أجل كشف وتقييم أنماط المعرفة التي يتضمنها التراث الإســـلامي، أو الـــتي أنتجهـــا العقـــل الإسلامي، أما "تحليل المستوى التيولوجي فيعتبر أمرا لا مفر منه، ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة مغلقة على قناعاتها ويقينياتها" [1]، والمقصود مـــن وراء الـــدعوة هـــو إخضاع المسائل العقائدية للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل معرفة علمية.

ولما كان هاجس النقد اللاهوتي كما يقول الجابري حاضرا عند أركون وبوعي[2]، فإن أحد أهم الأهداف التي يسعى لتحققها، يتمثل في تجاوز اللاهوت أو التيولوجيا التقليدية وافتتاح طريقة جديدة لمناقشة المسائل اللاهوتية، بعبارة أخرى إنه يهدف إلى تأسيس علم كلام جديـــد في الإسلام، وذلك ما أعلنه صراحة أثناء مناقشته لأحد الموضوعات الرئيسية في علم الكـــلام وهو فكرة التوحيد وموضوع الألوهية، حيث قال:".. أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصـــور، معاذ الله، ففي التوحيد المتره المطلق تتجلى عبقرية الإسلام، وإنما أقول بإعادة تأويله، أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى(..) وهنا يمكن الرهان الأكـــبر لمراجعـــة التـــراث الإسلامي كله ولتأسيس"لاهوت" جديد في الإسلام" [3]، ويشرح هذا النص بعبارة أخرى من منطلق أن كلمة" لاهوت" غير مستساغة أو غير مستحسنة لدى المسلمين، موضحا أن الهدف هو تأسيس علاقة جديدة بين الله/الإنسان، بين المجال المقدس/المجال الدنيوي، فهذا ما يشكل في نظره الشرط الأساسي للدخول في عالم الحداثة، و"من الواضح أنه إذا لم نتحرر مـــن التصـــور اللاهوتي القروسطي لهذه العلاقة فإننا لن نستطيع أن نتحرر علـــى المســـتوى السياســـي، أو الاجتماعي أو الأخلاقي أو حتى الاقتصادي" [4] ، وهو نفس الموقف الذي نجده لدى داريـــوش

---

[1] محمد أركون: تاريخية لفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق،ص 39.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991)، ص 321.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 281.

[4] المصدر نفسه، ص 281.

شايغان الذي يرى أن ما يفتقده ممثلو الحضارات التقليدية- ونحن منهم- هو ذلـــك المجهـــود النقدي والوعي التاريخي الذي يتطلبه التحول من العالم القروسطي إلى العالم الحديث.[1]

وهنا نصل إلى إدراك الهدف من إعادة القراءة التي يقترحها أركون بالنســـبة للتـــراث الإسلامي، والتي لا تتناقض مع موقفه العام من هذا التراث، إذ يعتبره مجرد مادة للتاريخ، علـــى اعتبار أنه ينتمي كلية إلى الفكر القروسطي، فالهدف من إعادة القراءة للتـــراث لا يكمـــن في استعادة بعض مضامينه أو إحياء بعض النظريات والآراء التي يحتويها، إنما يكمن في بث الحيوية والحركية في الفكر الإسلامي، وإعادة فتح باب الاجتهاد كما مارسه الأوائـــل، دون التقيـــد بنظرياتهم وآرائهم، لأن ظروفهم غير ظروفنا، والأطر الاجتماعية التي اجتهدوا ضـــمنها غـــير الأطر الاجتماعية والمعرفية المتاحة لنا الآن، فنحن بحاجة اليوم -والقول لأركون- "لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية، تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية العربية منـــذ حوالي القرن ونصف القرن، نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذريا وكليا. لماذا؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شـــيء جديد وكبير هو الحداثة (..) هذه هي التاريخية وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الذي أدعو كافة العرب والمسلمين إليه، ففيه منجاتهم"[2].

هكذا نلاحظ أن تشكيل رؤية حداثية للتراث الإسلامي، يسمح للمســـلمين يتجـــاوز الازدواجية والتردد بين الحنين إلى التراث الذي هو هناك في الماضي، والتطلع لبنـــاء مســـتقبل مشرق لبناته الأساسية موجودة هي الأخرى هناك لدى الآخر/الغرب، وهذا ما يتطلب تجديدا شاملا ينطلق من الأعماق ليعم الأجزاء كلها، تجديد يتخذ صورة ثورة معرفية تجعل من النقـــد الشامل منهجا لها، وهذا ما يميز مشروع أركون عن غيره من المشاريع الـــتي تـــدور حـــول

[1] داريوش شايغان: ما الثورة الدينية؟، ت: محمد الرحموني (بيروت-جنيف: دار الساقي- المؤسسة العربي للتحديث الفكري، ط1، 2004)، ص 29.

[2] محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص205 نفس الفكرة نجدها في: محمد أركون نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص42.

الإشكالية نفسها، فأغلب محاولات الخروج من الأزمة، وهو لب هذه المشاريع الفكرية، تمـــت كما يقول برهان غليون:"وفق المنهج السجالي، ومن خصائص هذا المنهج حجـــب المســـائل الحقيقية والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحـــدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفـــه عـــن مقاصده الأساسية"[1] .

وإذا كان أركون يؤكد في أكثر من مرة على ضرورة تغليب التوجه الإبســـتمولوجي على الأيديولوجي وفرض إرادة المعرفة على إرادة الهيمنة، فإن برهان غليون يدعو إلى ضـــرورة "تحرير منطقة الثقافة من الاستعمار الأيديولوجي"[2]، غير أن تحرير منطقة الثقافة مـــن القـــوى الأيديولوجية التي تعمل على احتكارها وتوجيهها الوجهة التي تخدم مصالح تلك القوى، وعلى أهمية هذه العلمية، فإنها غير سهلة وغير كافية في الوقت ذاته، لأن الثقافة مرتبطـــة بصـــورة أو بأخرى بالسياسة والمجتمع وأنماط الفكر السائدة فيه، ومن ثم فإن تحرير منطقة الثقافة يتطلـــب الدخول في معركة موازية ومكملة لتحرير منطقة السياسة والمجتمع مما تعانيـــه مـــن تجاذبـــات وصراعات إيديولوجية، فما الذي يقترحه أركون لهذة العملية؟ وما هي معالم تشخيصه للواقع السياسي والاجتماعي العربي الإسلامي؟ ثم البدائل والحلول التي يقترحها لتحديث المجتمعـــات العربية الإسلامية وتحريرها مما تعانيه خاصة على المستوى السياسي الذي يعد في كـــثير مـــن الأحيان مفتاح التغيير الإيجابي بالنظر لأهمية القرار السياسي في التأثير على مجريات الواقع؟ ذلك ما سنتناوله في المبحث الموالي.

[1] برهان غليون: اغتيال العقل (بيروت: دار التنوير، ط2، 1987)، ص 44

[2] المرجع نفسه، ص 352.

المبحث الثالث: الإسلاميات التطبيقية والمجتمع الإسلامي:

تكتسي المهام السابقة للإسلاميات التطبيقية أهمية كبيرة، لاسيما مهمتي: نقـــد العقـــل الإسلامي، وإعادة قراءة التراث الإسلامي الكلي، إلا أنهما لا تكفيان لبلوغ الهـــدف النـــهائي المتمثل في إدخال الحداثة الحقيقية إلى المجتمعات الإسلامية، بمعنى الحداثـــة الفكريـــة والعقليـــة بالإضافة إلى الحداثة المادية التي عرفتها هذه المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة، لأنه بدون فكـــر حداثي لا يمكن إنجاز أية حداثة على مستوى الواقع، "فالحداثة مشروع، والمشـــروع يبـــدأ في الأذهان ثم يجد بعد ذلك طريقه إلى التنفيذ إذا تمكن أصحابه من خلق الأطر الملائمة وتفتيـــت العوائق الموجودة"[1]

هذا يعني أن تحقيق الإسلاميات التطبيقية لمراميها وأهدافها المنشودة يتطلب اســـتكمال النقد النظري، بنقد عملي، ينصب على راهن المجتمعات العربية الإسلامية، للكشف عن العوائق التي حالت دون ترسيخ القيم الحداثية في مختلف بين هذه المجتمعات لاسيما الـــبنى السياســـية، خاصة بعد أن استنفد الفكر العربي أزيد من قرنين من الزمن وعرف خالهما "فشل" مشـــاريع الإصلاح والنهضة والقومية والوحدة ..، ولازلنا كما يقول برهان غليون نعيش عصر الأزمـــة المفتوحة، وهذا ما يجعل إعادة تحليل الواقع وفهمه فهما جديدا، شرطا أوليا لتصحيح المسار.[2]

هذا الواقع يقسمه أركون –اقتداء ببيير بورديو– إلى خمسة حقول(Champs)، ينبغي أن نحاول وصفها ودراستها بأكبر قدر من الدقة، لفهم الواقع ككل فيما بعد، وهذه الحقول هي: الساحة الفكرية، الساحة الدينية، الساحة السياسية، الساحة الاقتصادية والساحة الثقافية، هذه الساحات الخمسة تشكل كلية الفضاء الاجتماعي التاريخي.[3] ومقومات هذه الساحات هو ما يدعوه أركون بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وهناك علاقة وطيدة بين نمط ما من المعرفة وبـــين

---

[1] قاسم شعيب: مرجع سابق، ص 81.

[2] برهان غليون: مرجع سابق، ص 11.

[3] محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 22.

الأطر الاجتماعية السائدة، فهذه الأخيرة قد تسمح بنشر وتطوير نمط معين من المعرفة، كما قد تعيق نمطا آخر وتطمسه مثلما حدث في التاريخ الإسلامي لابن رشد وفكرة بعد وفاته.[1]

ورغم كون أركون يربط مشروعه الفكري بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية من خلال دعوته المستمرة إلى إثارة المشكلات الحقيقية التي تعانيها هـــذه المجتمعات وسعيه لإيجاد الحلول المناسبة لها، إلا أننا نلاحظ أن هذا الجانب العلمي للإسلاميات التطبيقية لم يثر اهتماما كبيرا لدى الباحثين في الفكر الأركوني، حيث تركزت جل اهتماماتهم على الجانب النظري للمشروع، لذلك نعتقد أنه من المهـــم اســـتكمال البحـــث في أبعـــاد الإسلاميات التطبيقية بالتطرق –ولو باقتضاب– لهذا الجانب العملي، فكيف ينظر أركون للواقع السياسي والاجتماعي في السياقات الإسلامية؟ وما هي الآليات أو البـــدائل الـــتي يقترحهـــا لتكريس الحداثة السياسية والاجتماعية المساعدة على تطور المعرفة النقدية في العالم الإسلامي؟

يعتقد أركون أن تغيير الوضع القائم في المجتمعات الإسلامية، وخلق الأطر الملائمة لذلك يمر عبر الفحص الدقيق لجملة من المواضيع المندرج أغلبها ضمن اللامفكرفيه في هـــذا المجـــال، ويحدد أهم هذه المواضيع في؛ وظائف الدين في المجتمع، الدولة أو النظـــام السياســـي، تنظـــيم السلطات، تنظيم المجتمع المدني، الحريات الفردية، وخصوصا الحرية الدينية (أو حريـــة المعتقـــد الديني) ثم مسألة العلمنة.[2] وهي المسألة التي أولاها اهتماما متميزا.

وتفكير هذه المواضيع وغيرها ينبغي أن يتم بالتوازي مع إحداث القطيعة مع الخطـــاب التبجيلي للذات، والاستعاضة عنه بخاطب جاد ومسؤول، يتحمل مخاطر المعرفة العلمية ومطالب الحداثة، فقد صارت القيم الحداثية كالتسامح والحرية والمساواة مطالب ملحة، وبمثابـــة محـــك فاصل بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة، ولم يعد يكفي السعي إلى التوفيق بين بعـــض القيم الحديثة وبعض القيم التراثية، مثلما لم يعد ممكنا الاستمرار في ذلك الخط التفكيري الذي

[1] محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 47.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 18.

يدعو ويعمل على أسلمة القيم الحداثية من دون وعي حقيقي بالبون الشاسع الذي يفصل على سبيل المثال بين الشورى الإسلامية والديمقراطية كما تبلورت في الفكر الغربي.[1]

وقد أثبتت التجارب التاريخية فشل أغلب الإصلاحيات "الفوقية" التي طبقت في العديد من الدول العربية والإسلامية كمصر وتركيا وتونس، لأن زعماء هذه الـــدول أرادوا تحـــديث الدولة والمجتمع انطلاقا من السياسة، و لم يصلوا في النهاية إلى هدفهم، فقد اصطدموا منذ البداية مع الدين وأهله.[2] وهو ما يؤكد أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياســـة تشـــكل أولويـــة الأولويات في كل مسعى لتحديث المجتمعات الإسلامية، على أن يتم طرحها بعيدا عن الأهداف الجدالية والمماحكات الهادفة إلى السلطة والسيطرة، بمعنى أنه ينبغي طرح المشـــكلة في المكـــان المناسب،" أي ضمن الصراع الاجتماعي السياسي الناشب في كل المجتمعات الإســـلامية بـــين "المحافظين" و "التقدميين"، والهوة الكبيرة بين الجناح الناهض الذي يقبل كـــل الإصـــلاحات الجذرية، وجناح آخر يقف في وجه كل تغيير ويرفضه محتجا بأسباب موصفة بأنها دينية، هكذا نجد أنفسنا في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن للإسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أو يخفيها إذا مـــا أراد أن يستمر في الوجود في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث والتغيير".[3]

وقد أولى أركون أهمية كبيرة لإشكالية العلاقة بين الـــدين والسياســـة في المجتمعـــات الإسلامية من خلال الدراسات العديدة التي كرسها للموضوع لاسيما تلك الدراستين اللـــتين تناول فيها موضوع العلمنة في المجتمعات الإسلامية وهما على التوالي: الإسلام والعلمنة*، العلمنة والدين،** وفيهما يشرح بالتفصيل موقفه من هذه الإشكالية، ودعوته الصريحة إلى ضرورة تـــبني العلمنة في السياق الإسلامي، وهي الدعوة التي أثارت العديد من المواقف المتضـــاربة تجاهـــه،

---

[1] محمد حمزة: إسلام المجددين (بيروت: دار الطليعة– رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007)، ص 108.

[2] قاسم شعيب: مرجع سابق، ص 74.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 279.

* المصدر نفسه، الفصل السابع.

** محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق.

حيث اعتبرها البعض تصب في الرؤية اللادينية،[1] في حين رأى فيها البعض إضـــافة جديـــدة وتعريفا جديدا للعلمانية.[2] فما هي حقيقة موقف أركون من العلمنة؟ وما هو الجديد الـــذي أضافه لهذا المفهوم؟.

تشكل الدراستين السابقتين (الإسلام والعلمنة/ العلمنة والدين) نموذجا تطبيقيا للشـــق النظري في مشروع أركون، ومجالا لإثبات فعالية المنهجية المتعددة التخصصات التي يتبناهـــا في أعماله، ففيهما نلاحظ حضور تلك الإستراتيجية المنهجية القائمـــة علـــى المفـــاهيم الثلاثـــة (زحزحة- اختراق- تجاوز)، كما نجد أيضا تحليلا لموضوع العلمنة في المجال الإســـلامي مـــن مختلف الجوانب اللغوية، الاجتماعية، التاريخية، الأنثربولوجية والسياسية وصولا إلى المســـتوى الفلسفي، أين يبلور مفهوما للعلمنة مقترنا بإبستمولوجيا جديدة، حيث صدر دراسته الثانيـــة (العلمنة والدين) بعنوان: نحو إبستمولوجية أخرى (أي نحو نظرية أخرى للمعرفـــة)، وافتـــتح دراسته الأولى (الإسلام والعلمنة) بعبارة: إحدى مشاكل الإسلاميات التطبيقية، مشـــيرا إلى أن موضوع "الإسلام والعلمنة يندرج ضمن إطار بحث واسع متعدد الجوانب كنـــا قـــد سميناه بالإسلاميات التطبيقية، وهو موضوع ذو أهمية قصوى، وتلك الأهمية ليست علمية أو نظريـــة فحسب، وإنما هي حياتية ومعاشية، فالعلمنة تبقى حاضرة وملحة فيما يخص العـــالم العـــربي الإسلامي بشكل عام، وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة لدولة"[3].

وتعد هذه المسألة-العلمنة-إحدى النقاط الأساسية التي يتمايز فيها مشروع أركون عن مشروع الجابري، فهذا الأخير يرى في العلمنة شعارا ملتبسا ومسألة مزيفة، ومن ثم يدعو إلى ضرورة استبعادها من قاموس الفكر العربي[4]، في حين يرى فيها أركون قضية "مفيدة جدا عندما نفهمها جيدا ونستطيع أن نتمثلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس وتيارات الفكر العربي المعاصر (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1997)، ص 180.

[2] شاكر النابلسي: ثورة التراث (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1، 1991)، ص 315.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 275- 276.

[4] محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996)، ص 113.

نفعله"[1]، فهنا تكمن الوظيفة الأساسية للإسلاميات التطبيقية، وهي تأسيس الإطار النظري والفكري الذي يسمح بتوضيح مضمون العلمنة، ويفتح المجال للاستفادة من هذا الإطار في حل العديد من المشاكل المطروحة في المجتمعات الإسلامية، والمعيشة من قبل المسلمين"بشكل تجريبي واقعي محسوس ولكن غير منظر لها (..) ذلك أن الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم"[2].

يبدأ أركون تحليله لمسألة العلمنة بالتمييز بين مصطلحي: العلمنة (La Laïcité) والعلمانية (Le Laïcisme)، وهو نفس التمييز الذي يقيمه بين مصطلحي: التاريخية (L'Historicité) والتاريخانية (L'Historicisme) ويشرح لنا أهمية هذا التمييز قائلا: "من وجهة نظر لغوية فإن اللاحقة "ite" تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية(المادية) في حين اللاحقة"isme "تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل"[3]، لذلك فهو يتبنى مصطلح "العلمنة"، ويرفض مصطلح"العلمانية"، الذي يرى أنه أصبح يدل على توجه نضالي (Laïcisme militant)، وعلى معاداة للدين، ومن ثم فالعلمانية أضحت تشتغل بنفس طريقة اشتغال الفكر الديني، يقول أركون في هذا السياق: "إن تصوري للعلمانية يبلغ حد الحذر من "العلمانيات"ذات الآفاق الدينية (..)لا، بل نبذها، وأنا أبذل جهدي منذ نوات، انطلاقا من مثال الإسلام الذي كثيرا ما ذم وأسيئ فهمه وتأويله، أن أشق الطريق لفكر قائم على الدراسة المقارنة لتجاوز جميع منظومات إنتاج المعنى الديني والعلماني التي تحاول أن ترفع المحلي والتاريخي والتجربة الخاصة، إلى الشامل والمتعالي والمقدس، الذي لا رجعة عنه، ويستتبع ذلك مسافة نقدية واحدة إزاء جميع، "القيم" الموروثة في جميع تقاليد الفكر بما فيه عقل الأنوار، والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة"[4]. وهذا النص يوحي بوجود إدارة التجاوز التي تميز

---

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 200.

(2) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 277.

(3) محمد أركون: الإسلام، التاريخية والتقدم، مصدر سابق، ص 12.

(4) رون هاليبر:مرجع سابق، ص ص17-18.

الخطاب الأركوني في جل المواضيع التي يتعرض لها بالدراسة، فهو يريد تجاوز كلا الموقفين المتعارضين بشأن العلمنة، وهما:

1- الموقف الذي يدافع عن إسلام مقاوم للعلمنة، بسبب سموه كدين.
2- الموقف الذي يدافع عن علمانية تقصي البعد الديني، أو تعادي الدين.

بالنسبة للموقف الأول: يرى أركون أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنـــة "فقد وجدت سابقا في المجتمعات الدعوة إسلامية تجارب معمقة يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتها و لم تلق في أي يوم من الأيام لهـــا تنظيرا"[1] ومن خلال القيام بتحليل سوسيولوجي تاريخي للأحداث التي تلت وفاة الـــنبي(ص) وصولا إلى حكم معاوية بن أبي سفيان(ت681م)، يذهب أركون إلى أن كل هذه الأحـــداث الأساسية ليست إلا عملا واقعيا لا علاقة له بأي شرعية دينية غير شرعية القوة.[2] وفي ســـياق نفس الفكرة، وردا على السؤال: هل يمكن لدولة عصرية اعتماد الإسلام كنظام حكم؟ أجاب أركون بكل صراحة ووضوح قائلا: "أرفض هذه الصيغة، فالإسلام ليس بنظـــام حكـــم، لا تاريخيا ولا عقائديا، في العصر الأموي كان للإسلام الفضل الأكبر في بنـــاء دولـــة لم تكـــن بالإسلامية، حتى الخلافة العباسية كانت أقرب إلى الحكم الملكي منها للإسلامي، فتجربة الدولة الإسلامية، انحصرت بنظام المدينة أيام النبي". [3]

وهو نفس الموقف الذي نجده لدى المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي الـــذي يعتـــبر أن الإسلام كسائر الأديان الأخرى، من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظـــيم والمأسسة بما يتضمنه ذلك من خصوصيات يمليها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته، وقـــد قام هذا الباحث-هو الآخر- بتحليل سوسيو-تاريخي للظروف التي تمت فيها نشـــأة الخلافـــة

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 280.

[2] المصدر نفسه، ص 283.

[3] لوك باربولسكو- فيليب كاردينان: رأيهم في الإسلام، حوار مع أربعة وعشرين أديبا عربيا، ت: ابن منصور العبد الله (بيروت: دار الساقي، ط2، 1990)، ص 151.

الإسلامية بعد وفاة النبي (ص) وتوصل إلى أن اختيار أبو بكر الصديق(ت634م) خليفة لرسول الله لم يتم انطلاقا من اعتبارات دينية، فهذه الأخيرة "إما كانت غائبة تماما أو ثانوية جدا، فلـــم تظهر أفضلية سابقته في الإسلام وإمامة الصلاة في مرض الرسول إلا لاحقا لغاية تبريريـــة(..) فقد كان اختيار الشخص المدعو إلى قيادة الجماعة شأنا دنيويا بحتا، كـــان ضـــرورة حيويـــة استلزمها شغور السلطة التي كان يشغلها النبي من دون منازع، وكان مجرد تطبيـــق لنـــاموس اجتماعي كوني هو حاجة المجموعة البشرية- قل عدد أفرادها أكثر-إلى من يحكمها ويتولى أمر تمثيلها"[1] .

وسواء تعلق الأمر بموقف أركون أو موقف الشرفي، فإنه لابد في نظرهما من التمييز بين القرآن أو الظاهرة القرآنية من جهة، والظاهرة الإسلامية من جهة ثانية، فهذه الأخـــيرة هـــي إسقاط تاريخي ملموس للظاهرة القرآنية، لأنه ومع "مرور الزمن وتحت ضغط الحاجات التاريخية ومختلف التيارات الفكرية شوهت القوى السياسية والأيديولوجية معنى ومضمون الحدث القرآني وبدلته[2]." فقد اغتصبت الظاهرة الإسلامية معنى الظاهرة القرآنية ومضمونها بنشر اعتباطي أو أيديولوجي للمحايث بدلا من المفارق (..) وللشريعة بدلا من الفكر وللنظام المغلق بدلا مـــن الرسالة المفتوحة، وهذا ما حصل بداية مع تفوق الإسلام الرسمي مع معاوية"[3]

إن هذا التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، يسمح بالحديث عن تاريخيـــة الظاهرة الإسلامية، ومن ثم خضوعها لمقتضيات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وقابليتها للتغيير والتبدل المفروضين من قبل الواقع المعيش، لذلك يركز أركون في حديثة عن الظـــاهرة الإسلامية على كونها مرتبطة باللغة العربية ونشأت ضمن تجربة سياسية واقتصادية وأخلاقيـــة خاصة بالمجتمع العربي في القرن السابع.[4]

---

[1] عبد المجيد الشرفي: مرجع سابق، ص 104.

[2] رون هالبير: مرجع سابق ،ص193.

[3] Mohammed Arkoun : Essais sur la pansée islamique, op cit, pp311-312.

[4] Ibid, P 311.

ويفسر ما يمكن ملاحظته من عدم التمايز الواضح بين المجالين الـــديني والسياســـي في التاريخ الإسلامي بأن ذلك يرجع إلى سببين، أولهما: كون تاريخ الخلافة مندرج زمنيا في مناخ عقلي قروسطي، وضمن هذا المناخ "لم تكن الأطر الزمانية المكانية للتصور والفهـــم والإدراك بقادرة على التمييز بين"الروحي" و"الزمني"، بل إن هذا التمييز لم يتحقق كليا في يوم من الأيام، وإن تداخلهما لا يزال مستمرا حتى في بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا".[1]

إذن، فالسبب الأول راجع إلى تعقد العلاقة بين السياسي والديني في حد ذاتها، وصعوبة الفصل النهائي بينهما، أما السبب الثاني فيتمثل في استغلال الأنظمة السياسية للدين من أجـــل إضفاء المشروعية على مختلف ممارساتها، فقد "كانت السلطة السياسية تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريرا لوجودها(..)حتى في الوقت الذي تستخدم فيـــه الســـلطة السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها، فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الإقناع النظـــري العقائدي، وذلك بإثارتها لمسألة "حقوق الله" ومسألة المصـــلحة العليـــا والمصـــلحة العامـــة للدولة".[2]

ومرجع أركون الأساسي في هذا التحليل هو أعمال الأنثربولوجي جورج بالانديه الذي أجرى العديد من الدراسات الميدانية في إفريقيا السوداء (رواندا، زامبيا، نيجيريا) وتوصل مـــن خلالها إلى نتيجة مهمة مفادها أن المقدس هو أحد الأبعاد التي يتم توظيفها في الحقل السياسي، فالدين يمكن أن يستعمل من قبل السلطة -بمختلف الصور المباشرة وغير المباشرة –كأداة فعالة تؤسس عليها مشروعية وجودها وتضمن لها البقاء،" والسلطة السياسية تتحكم بصورة كلية في المقدس وتستعمله لمصالحها في كل الظروف"[3]، وهذا ما يظهر من خلال الاحتفالات الدينيـــة

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 285.

[2] المصدر نفسه، ص 176.

[3] George Balandier : op cit, p141

السياسية التي يتم فيها تحيين الأساطير وإحيائها من أجل تكريس النظام القائم وتبريره بإظهاره وكأنه مؤسس على الحق.[1]

وهي الفكرة التي يتبناها أركون مؤكدا أن " عالم الأنثربولوجيـــا الفرنســـي جـــورج بالانديه كان قد بين أنه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان مـــن دون إخـــراج مسرحي يؤبد نوعا من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني(..) فالسلطة السياسية بحاجـــة دوما إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، مهما كان محيطها دينيا أو علمانيا"[2].

وهكذا يصل إلى نتيجة مهمة وهي استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بـــالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) وبين لعامل السياسي (أي ذروة السلطة السياســـية)، هذه النتيجة تعد بمثابة رد على الموقف الثاني الذي يريد أركون تجاوزه، وهـــو المـــدافع عـــن العلمانية النقية المحضة التي تستبعد الدين، لأن هذا الموقف يعبر عن رؤية متطرفة غير متسقة مع معطيات الواقع والتاريخ، فالدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية وهو موجود في كل المجتمعات، كما أنه بإمكان الدين أن يكون شريكا قادرا على المشـــاركة الفعليـــة في النقاشات العامة، لاسيما فيما يخص الجوانب الأخلاقية، لذلك ينبغي مقاربة الظـــاهرة الدينيـــة بعيدا عن العقلانية الضيقة، ومحاولة تفسيرها بنمط آخر من أنماط المعقولية، مثلما يوضح ذلـــك روجيه باستيد في الفصل الذي عنونـــه بـــــ: عقلنـــة اللامعقـــول(La Rationalité de l'irrationnel) أين يرى أن الأنثربولوجيا تستبدل المفهوم الواحد للعقل بالمفهوم التعددي و"إذا كانت الأنثروبولوجيا الكلاسيكية تعتبر العوائق وأشكال المقاومة التي تبديها المجتمعـــات تجـــاه التغيير بمثابة لامعقول، فإن الأنثروبولوجيا التطبيقية تعتبرها إجابات تجاه فرضيات أولئك الذين يحاولون إحداث التغيير في المجتمع"[3]،ويضيف باستيد قائلا:" إننا نلـــح علـــى تعـــدد أنمـــاط الاستدلال(..) وقد أعلنا أننا لن نبتر العقل باهتمامنا فقط بما يحقق الغنى العملي"[4] فالمقاربـــة

(1) George Balandier : op cit,p139.

(2) محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 64.

(3) Roger Bastide : op cit. p 231.

(4) Ibid. P230

الأنثربولوجية تنظر إلى التجربة الإنسانية مستحضرة كل أبعادها دون بتر أو إقصـــاء، وهـــي المقاربة التي يدعو أركون لتبنيها ويحاول تطبيقها من خلال التجربة الإسلامية، وفـــق موقـــف يتقارب كثيرا من موقف باستيد السابق، حيث يقول: "إن ثقافة العلمنة لا تعني الإعراض عـــن الأديان أو رفض العقائد الدينية كما يظن الكثيرون، على العكس، الموقف العلماني مبني علـــى احترام جميع الذاكرات الجامعية مع عقائدها الدينية"[1]

بعد نقد كلا الموقفين المتعارضين حول مسألة الإسلام/الدين، والعلمانية يرى أركون أنه لابد من زحزحة الإشكالية وتناولها من منطلق معرفي بعيد عن كل الآراء والمواقف ذات الطابع الأيديولوجي، وهذا من خلال القيام بتحليل تاريخي-أنثروبولوجي-سيكولوجي، ويبدأ مقاربته هذه بمحاولة تجذير العلمنة أو الموقف العلماني في التاريخ البعيد، حيث يتساءل: ماذا نعرف عن تكوين الموقف العلماني؟ ويجيب بأن الموقف العلماني يرجع إلى الفلسفة اليونانية الكلاســـيكية، وهو موقف معرفي، فلسفي، مبني على الوظيفة الأساسية التي يقوم بها العقل البشـــري وهـــي وظيفة التساؤل ووضع الإشكاليات حول جميع مستويات الحياة البشرية، سياسية، دينية، أدبية، اقتصادية، نفسانية ليستدل استدلالا عقلانيا مبنيا على المناهج العلمية.[2]

ثم ينتقل إلى مستوى آخر من التحليل، وهو تحليل يجمع فيه بين الأنثربولوجيا والسيكولوجيا حيث يرى أن الإنسان -أي إنسان- له حاجات ودوافع تتجه في اتجاهين: توجد أولا مرتبة الرغبة (L'Instance du désir) مع كل القوى الملحقة بها، وثانيا إلحاح الفهم والتعقل(L'Exigence de l'intelligibilité) "لكن حدث تاريخي أن إلحاح الفهم هذا تعرض للمقاومة وحرف عن دربه الصحيح(..) لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف وتزوير له، إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق في المعرفة والفهم، ضمن الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل يندرج تاريخ العلمنة بالضبط"[3]،

---

(1) محمد أركون: أنثربولوجيا وذاكرة جماعية- حوار- (كتابات معاصرة، العدد 47، المجلد 12- بيروت: 2002) ص 125.

(2) محمد أركون: كيف ندرس الإسلام اليوم؟(قضايا إسلامية معاصرة، العدد26 ، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين،2004)، ص 193.

(3) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 292- 293.

وبهذا المعنى فالعلمنة لا يمكن أن تكون غائبة عن التجربة التاريخية لأي جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحيانا في وصر ضعيفة وغير مؤكدة، "فالعلمنة هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التواصل إلى الحقيقة"[1]. هذا النص يوضح ويؤكد تميز موقف أركون وتصوره للعلمنة عن غيره من المواقف الأخرى، من حيث كون تصوره يقوم على الربط بين فضية العلمنة وإرادة المعرفة الشاملة لمختلف جوانب الحياة الاجتماعية، حتى أنه يضع لها تعريفا مطابقا تماما للتعريف الكلاسيكي للفلسفة يقول فيه أن "العلمنة هي بحث عن الحقيقة وسعى لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها"[2]، فتكون العلمنة التي يريد أركون نشرها عبارة عن موقف فكري قائم على التساؤل والبحث عن المعرفة وعن المعنى وعن الحقيقة، وقائم في الوقت ذاته على الإيمان بالحرية وفسح المجال أمام الاختلاف والنقد والشك حول مختلف أبعاد الوجود دون قيد أو شرط، وبهذا المعنى تكون العلمنة عملا لا ينتهي، وموقفا لا ينغلق، مثلما هي الحداثة عند هابرماس مشروعا لا يكتمل، فالعلمنة لدى أركون أيضا عبارة عن هدف يتجدد باستمرار ويتطلب انفتاحا مستمرا.

وإذا عدنا إلى الراهن العربي الإسلامي وما يسوده من أنظمة سياسية تعاني أزمة سيادة وأزمة مشروعية، نتيجة الأساليب المتبعة في اقتناص السلطة وممارستها، والتي لا تحترم فيها القواعد المفصلة في المؤلفات الكلاسيكية والمتعلقة "بالحكومة الشرعية"ولا الأساليب الدستورية الديمقراطية الحديثة (الغربية)التي تخضع للسيادة الشعبية، إضافة إلى الخلط المتزايد بين السياسية والدين، ضمن هذه المعطيات يعتقد أركون أن الحل الأمثل لإعادة فتح أبواب العلمنة في المجتمعات الإسلامية، يقتضي إعادة الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الأربعة الأولى، أين اتسعت المعارف والعلوم والمشاكل التي طرحت للنقاش أيما اتساع، ففي ذلك الوقت كان المثقفون (الأدباء) يمارسون المعرفة النقدية بكل طيبة خاطر دون أن يحسوا بالحرج بسبب العقائد الدينية أو يخشوا من النتائج والانعكاسات الإيديولوجية لعملهم[3].

---

[1] محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 10

[2] المصدر نفسه، ص 11.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 05.

وهنا يلتقي مفهوم العلمنة ويتقاطع مع مفهوم آخر من المفاهيم الأساسية في المشـــروع الأركوني، وإطار آخر من الأطر الاجتماعية اللازمة لتحقيق الحداثة الشاملة، ونقصد به مفهوم الأنسنة، بما يحيل إليه من تكريس وحماية لحقوق الإنسان، وما يقتضيه ذلك من فـــتح المجـــال للحوار والتسامح والاحترام المتبادل للآراء والتعايش والحق في الاختلاف..الخ.

ويؤكد أركون أهمية وضرورة تأسيس الموقف الأنسني الكوني قائلا :" لا ريب أننـــا في حاجة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري"[1]، والمقصود بالأنسنة لديه هو عملية تثبيت لإنسانية الإنسان ولماهيته، وهي "تتجـــاوز حـــدود الأديـــان والطوائف والقوميات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان وإلا فلن تكون هنـــاك نزعة إنسانية حقيقية فهي إذا ما استثنت إنسانا واحدا مـــن نعيمهـــا تكـــون قـــد فقـــدت إنسانيتها"[2]، وهذا المعنى يستوحيه أركون من الأنسنة التي تشكلت في التاريخ الإسلامي بفضل شخصيات متميزة كالجاحظ والتوحيدي ومسكويه وغيرهم، ويحاول تجاوزهم أيضـــا، فـــرغم كونه يشيد بأعمال هؤلاء والبعد الأنسني الذي مثلوه، إلا أنه يعتبر مواقفهم آنذاك تعـــبر عـــن أنسنة مؤقتة وضيقة بالنظر إلى إطارها الزمكاني (الدولة الإسلامية –القرون الوسطى)، وبالنظر إلى التطورات الحالية في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، التي أفرزت الموقف الثقـــافي الـــذي وصلت إليه الحداثة عندما اتخذت مسافة نقدية من الموقف الدغمائي المؤسس علـــى الحقيقـــة الواحدة، المطلقة، التي تنفي ما يخالفها، فإن تكريس الأنسنة في السياقات الإســـلامية يتطلـــب الانفتاح على الثقافة الحديثة والاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية الذي هو صفة من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني"[3]، وهو موقف يلتقي فيه أركون مع إدوارد سعيد الذي يعتبر" الأنسنية وسيلة تساؤل وإقلاق وإعادة صياغة للكثير مما يقدم لنا أنه يقينيات مسلعة، معلبة، مغلقة على النقاش ومشفرة على نحو غير نقدي"[4]، من جهته يرى فؤاد زكريا

---

[1] محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 84.

[2] محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، 29.

[3] محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص14.

[4] إدوارد سعيد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، مرجع سابق، ص 48.

أنه لا أهمية للقول"بأن الإنسان خليفة الله في الأرض وأن الله قد شرفه على باقي مخلوقاتـــه، إذا كان الإنسان يعاقب في البلدان الإسلامية لمجرد البوح بآرائه المعارضة للسلطة"[1] .

هناك إذن شبه إجماع لدى العديد من المفكرين العرب والمســـلمين المعاصـــرين علـــى ضرورة إعادة الاعتبار للإنسان وللنزعة الإنسانية في المجتمعات الإسلامية التي تشـــهد وقـــائع وأحداث كثيرة على خلوها من الحريات، والانتهاكات المتكررة لحقوق الإنســـان، ويؤكـــد أركون أنه "ينبغي علينا أن نعترف عندما نفتح أعيننا على المجتمعات الإسلامية والعربيـــة أنهـــا خالية من الحريات، فحرية التعبير مفقودة وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم والتربيـــة ولا شيء مضمون فيما يخص حقوق الإنسان"[2]، والسبب الرئيس القابع خلف هذا الوضع المزري هو غياب المفهوم الحديث للدولة، أي دولة القانون التي تعامل أفرادها كالمواطنين لا كرعايـــا معزولين عن الحياة السياسية وغير مشاركين في وضع القوانين واتخاذ القرارات المتعلقة بتســـيير شؤونهم، فالأنسنة في عمقها مرتبطة بمفهومي المواطنة والمجتمع المدني، المرتبطين بدورهما بمفهوم الديمقراطية، فالمواطنة هي الوصف السياسي لأفراد المجتمع المنضوين تحت دولة–وطن تتبنى الخيار الديمقراطي كنظام للحكم والتسيير، وهي وضعية تسمو على الجنسية وتجعل العلاقة مع الدولة علاقة شراكة في الوطن، وعلاقة تشاركية غير تبعية مثلما هو الشأن في ظل الأنظمة الاستبدادية والإقطاعية التي يعتبر فيها الأفراد رعايا لا مواطنين.

ويرى أركون أن مفهوم المجتمع المدني أهم مكسب توصلت إليه أوروبا الحديثة، فقـــد استطاعت المجتمعات المدنية الأوروبية "أن تتحرر قانونيا بالشكل الكافي الـــذي يمكنـــها مـــن التصرف بصفتها شركاء فاعلين في دولة الحق والقانون"[3]، وبالمقابل نلاحظ هشاشة الجمعيات الثقافية والسياسية المنتشرة في المجتمعات العربية الإسلامية، والتي تعتـــبر المكونـــات الأساســـية للمجتمع المدني، فرغم وجود هذه المؤسسات وبأعداد معتبرة إلا أنها تبقى بعيدة كل البعد عن

---

[1] Fouad Zakariya : les arabes à l’heure du choix ?tr : Richard Jaquemond, Alger, EL Maarifa, 2001, p 94.

[2] محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 97.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 158.

الدور الريادي المنوط بها في خدمة مصالح المواطنين وترقية الممارسة الديمقراطية، وأسباب تخلفها عن دورها هذا عديدة، منها ما يتعلق بتركيبة هذه المجتمعات وكيفية نشأتها، ومنها ما يتعلـــق بالرقابة المفروضة عليها من قبل السلطة الحاكمة التي تعمل دوما على كبح جماحها بغية إبقـــاء الأوضاع على حالها، ليبقى المهيمن مهيمنا وغيره مهيمنا عليه، مما يحول"دون تشكيل المجتمـــع المدني ودولة الحق والقانون والشخص-الفرد-المواطن(..)الهادفة إلى الحداثة الفكرية والروحيـــة والسياسية التي لا تنفصم"[1]

هكذا نجد أنفسنا أمام شبكة من المفاهيم/الآليات المتلازمة والتي يحيل كل منها إلى الآخر وتتوقف فعالية كل منها على توفر وتفعيل المفاهيم الأخرى، فالعلمنة تقتضي وجـــود حريـــة التفكير والتعبير والاعتقاد التي يوفرها الموقف الأنسني، في إطار دولة القانون التي يتمتع أفرادها بحقوق المواطنة ويمارسون حقوقهم هذه عبر مؤسسات المجتمع المدني، وكل هذا في ظل النظـــام الديمقراطي، وفي ظل توفر الإرادة السياسية لترقيته باستمرار.

هذه هي أهم الأسس التي تتيح تشكل الأطر الاجتماعية المحبذة للمعرفة والتي تســـمح بترسيخ القيم الحداثية في المجتمعات العربية الإسلامية لاسيما على المستوى السياســـي، وهـــو الهدف الأسمى للمشروع الفكري الأركوني بعد تحديث العقل وإعادة قراءة التـــراث العـــربي الإسلامي، غير أن وإن كانت هذه الصورة أو المخطط الذي رسمه أركون لمشروعه تنتـــهي إلى نوع من اليوتوبيا بالنظر إلى مجمل العوائق التي يزخر بها الراهن العـــربي الإســـلامي، وكـــذا المعطيات الدولية الراهنة.

إلا أنه –وكعادته- يجعل المفاهيم والآليات التي يقترحها أو ينظر لها مفتوحـــة وغـــير مكتملة، وهذا بقصد فتح المجال أمام عدة مقاربات ممكنة لتحقيق وتجسيد هذه المفاهيم، ولـــو بصور نسبية، فالعلمنة المشكلة في الدول الغربية في نظره ليست إلا نوعا أو شكلا من أشـــكال العلمنة الممكنة، وهذا يعني أن هناك أشكالا أخرى للعلمنة، من منطلق الاختلاف الذي يطبـــع كل تجربة تاريخية وحضارية، كما أنه"لا يوجد حـــتى الآن نمـــوذج مكتمـــل للديمقراطيـــة،

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص212

فالديمقراطية اكتشاف يتكرر دائما، ولكن حاليا هناك فكرة عنها في معارفنا الراهنـــة لم يـــتم تجاوزها، ولا يجوز أن تبقى غير متجاوزة، إذن فالخيار الديمقراطي برأيي ضرورة، ولا يمكن إلا أن يكون ضرورة، ويجب الآن تحسين دور الديمقراطية دائما[1]. ونلاحظ في هذا النص تحـــول هاجس النقد وإرادة التجاوز لدى أركون من اليوتوبيا إلى نوع من النسبوية، التي فهمها البعض على أنها عدمية، ومع ذلك فمقترحات أركون وإن لم تفصل في الإشكاليات التي تناولتها فصلا نهائيا، فهي على الأقل تفتح آفاقا جديدة لتفكير هذه الإشكاليات من منظورات غير تلك الـــتي جرت العادة على مناقشتها وفقها، وفي المقابل فإن مقترحاته هذه تطرح أســـئلة وإشـــكاليات جديدة، حول فعاليتها وقيمتها وإمكانية تطبيقها والاستفادة منها، ومحدوديتها، فكيف يمكـــن تقييم المشروع الأركوني؟ وما هي أهم الإشكاليات التي يثيرها على مستوى جهازه المفـــاهيمي وإستراتيجيته المنهجية؟ وما هي قيمة النتائج التي توصل إليها؟ وهل لهذا المشروع آفاق معينـــة؟ هذا ما سنسعى للتفصيل فيه من خلال الفصل الموالي حيث نتوقف عند كيفية تلقـــي هـــذا المشروع الفكري من قبل العديد من النقاد والدارسين في الجهتين العربية الإسلامية والغربية، ثم نحاول رسم معالم آفاقه المستقبلية.

(1) رون هاليبر: مرجع سابق، ص87.

الفصل الـــرابـــع

حدود المشـــروع الأركـــوني وآفـــاقه

المبحث الأول: إشـــكاليات الجهاز الاصطلاحي

المبحث الثاني: إشـــكاليات التعددية المنهـــجية

المبحث الثالث: إشـــكاليات النتائج وآفاق المشروع الأركوني

تمهـــــيد

بعد استعراضنا لأهم الأسس المشكلة للمرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي وكذا تعرفنا على مختلف أبعاده الفكرية والاجتماعية والسياسية، نجد أنفسنا في مواجهة إشـــكاليات كثيرة بشأن هذا المشروع الشامل، وهي إشكاليات تتعلق بمسألتين وهما على التوالي: مســـألة المشروعية فيما يخص المرور من المرجع إلى التطبيق(سواء المرجعية الإســـلامية أو الغربيـــة)، ثم مسألة الفعالية ومدى تحقيق المشروع للأهداف التي كان قد أعلنها صاحبه.

والواقع أن طرح هذا النوع من الإشكاليات يبدو ملحا وضروريا في المرحلة الراهنة، بل لابد من تعميمها على مجمل المشاريع الفكرية المتراكمة في حقل الدراسات العربية الإســـلامية المعاصرة، وهذا قصد افتتاح مرحلة جديدة في مسار الفكر العربي الإسلامي، وهي مرحلة النقد والتقييم لهذه المشاريع للوقوف على الجوانب الإيجابية والفعالة فيها، وتشخيص العوائق النظرية والعملية التي تحول دون بلوغها لأهدافها، خاصة ونحن نلاحظ أن جميع القضايا التي شـــغلت مفكري النهضة العربية الأوائل كالتراث والحداثة، الوحدة العربية، الإصلاح السياسي، التصدي للعدو الأجنبي، تحرير المرأة...الخ ، لا تزال تشغل مفكري الراهن العربي،" فبعد قرن ونصف من ممارسة النهضة الفكرية، ومن تداول إشكاليات فكرية ذات صلة بشـــروط تحقيـــق النهضـــة المجتمعية، ما يزال هذا الفكر دون الدرجة التي يحقق فيها التقـــدم الجـــدي في حـــل أي مـــن الإشكاليات النهضوية الموروثة، الأمر الذي ينشأ عنه استمرار الزمن المعرفي النهضوي في لحظتنا الثقافية الراهنة."[1] وهذا ما جعل بعض المفكرين العرب المعاصرين يدعون إلى نهضة ثالثـــة في الفكر العربي، على غرار ما أورده محمود أمين العالم في مقال بعنوان: "إشـــكالية الانتقـــال إلى نهضة ثالثة في الحياة العربية المعاصرة".*

[1] عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر(بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1992)، ص 10.

* محمود أمين العالم: من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل (القاهرة: دار المستقبل العربي، ط1، 2000)، ص 447 وما يليها.

غير أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتطلب من ضمن ما يتطلبه وقفة نقدية مع مـــا تم إنجازه للاستفادة من إيجابياته وتجنب سلبياته ونقائصه، وإعادة تقييم إمكانياته من خلال ربطها مع متطلبات الواقع المتغير دوما مما يفرض تغييرا دائما لآليات التعامل معه، وبالفعـــل، فمنـــذ سنوات بدأت تظهر العديد من الأعمال الفكرية ضمن ما يطلق عليه "نقد النقـــد"، لاســـيما الأعمال التي خصصها جورج طرابيشي لنقد مشروع الجابري، وأطلق عليها اسم "نقد نقـــد العقل العربي"، وكذا جل أعمال علي حرب التي تزخر بدراسات نقدية لمجمل المشاريع الفكرية (أركون، الجابري، حسن حنفي...).

وإذا تأملنا القراءات النقدية المخصصة لمشروع أركون فإن الملاحظة المشـــتركة بينـــها تكمن في تركيزها على مسألة التصنيف (مع/ضد) من خلال تركيزها على البحث عن عناصر المطابقة بين هذا المشروع والأيديولوجيات يتبناها أصحاب هذه القـــراءات، ومـــن ثم يـــتم الاحتفاء به إن ثبتت المطابقة أو رفضه إن لم تثبت، ولا شك أن في هذا الضرب من الممارســـة النقدية اختزالا كبيرا لجزئيات وأبعاد المشاريع، وسدا لسبل الاستفادة منها في حال رفضها، أو غلق مجال التدخل النقدي عليها في حال قبولها.

وتفادي هذا النمط من القراءة يتطلب جملة من المنطلقات المنهجيـــة كـــالتخلي عـــن الأحكام المسبقة والتعميمات المتسرعة، مع ضرورة إرجاء عملية التصنيف وأحكام القيمـــة إلى آخر المطاف، وبالمقابل الإيمان بالنسبية والتاريخية، والأهم من ذلك ، محاولة جعل هذه القـــراءة تتم من داخل النسق تجنبا للإسقاطات وسوء التفاهمات بمختلف أنواعها، هذا ما سنحاول القيام به في الفصل الموالي من خلال رصد الإشكاليات والملاحظات النقدية التي يطرحها المشـــروع الأركوني على مستوى مفاهيمه ومنهجيته ثم نتائجه وإمكانياته، فما هي أهم هذه الإشكاليات؟ وما هي أهم القراءات التي اهتمت بهذا المشروع؟ ثم ما هي الآفاق الممكنة لهذا المشروع؟ بمعنى هل يمكن الاستفادة منه مستقبلا؟ وفيم تتجلى هذه الاستفادة؟.

المبحث الأول: إشكاليات الجهاز الاصطلاحي

تعد المصطلحات مفاتيح العلوم وخلاصاتها، وعاصمة العواصم اللغوية المتباعدة، وأساس التواصل والتراكم والإبداع، فهي تقوم بأداء وظائف متعددة، منها الوظيفة اللسانية التي تتجلى في توسيع اللغة وتمكينها من استيعاب المفاهيم المتجددة في شتى الاختصاصـــات، ثم الوظيفـــة المعرفية إذ لا علم دون جهاز اصطلاحي، حتى شبهت منزلة الجهاز الاصطلاحي من العلم بمنزله الجهاز العصبي من الكائن الحي، عليه يقوم وجوده وبه يتيسر بقاؤه، فالمصطلح نراكم مقـــولي يكتنز وحده نظريات العلم وأطروحاته، وإذا لم يتوفر للعلم مصطلحه الذي يعد مفتاحه، فقـــد هذا العلم مسوغه، وتعطلت وظيفته.[1]

بالإضافة إلى الوظيفتين السابقتين، تكتسي المصطلحات أهمية كبيرة في عملية التواصل، سواء تعلق الأمر بالتواصل بين الثقافات أو حتى داخل الثقافة الواحدة، وهو المهـــم بالدرجـــة الأولى في هذا المبحث، فإذا تأملنا مختلف المشاريع الفكرية التي يحفل بها مشهدنا الثقافي المعاصر، وكذا نوعية العلاقات التي تربط بين هذه المشاريع فيما بينها أو علاقتها بالجمهور المتلقي لهـــا، فإننا نلاحظ أن التواصل ضعيف أو شبه منعدم، بل إن" هناك تفاقما لحالة الطلاق بين النخبـــة العربية والجمهور الذي يفترض أنها تخاطبه وتعمل على تحسين أوضاعه أو بين الثقافـــة العالمـــة والثقافة الشعبية، والنتيجة التي تسفر عنها هذه الحالة هي فشل مشاريع النخب؛ السياسي منها والثقافي". [2]

وأصبحنا نعيش حالة الأعرابي الذي تحدث عنه أبو حيان التوحيدي حين "وقف علـــى مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب وأطرق ووســـوس،

---

[1] يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد (بيروت-الجزائر: الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف، ط1، 2008)، ص 42.

[2] عبد الإله بلقزيز: مرجع سابق، ص 120.

فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخ العرب؟ فقال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما لـــيس من كلامنا".[1]

هذه الحالة تؤكد لنا أن الجهاز الاصطلاحي أساس التواصل، مما يعني أن تحقيق التواصل والفعالية بالنسبة لأي مشروع فكري يمر أولا وعبر مناقشة الإشكاليات التي تثيرهـــا أجهزتهـــا الاصطلاحية، والعوائق التي تمنع فعاليتها وتحد من أدائها لوظائفها على أكمل وجه، وفي هـــذا السياق لا يختلف مشروع أركون عن مشاريع زملائه من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين إن لم يكن أكثرها إثارة للإشكاليات المتعلقة بالجهاز الاصطلاحي الذي يوظفه في نشر آرائـــه وأطروحاته، ففيم تكمن الإشكاليات التي يثيرها الجهاز الاصطلاحي الأركوني والتي تصعب من عملية التواصل والتلقي بينه وبين القراء؟ نطرح هذه الإشكالية ونحن نستحضر ذلك العنـــوان الذي وسم به إحدى دراساته وهو: التواصل المستحيل*.

لعل أول مسألة يتفق حولها العديد من قراء أركون ودراسي فكره، تتمثـــل في التميـــز الذي يطبع مشروعه الفكري بطابع الجدة على مستوى المصطلحات والمفاهيم التي يوظفهـــا، فالمتصفح لأعماله-بما فيها الأعمال المبكرة- يجد نفسه أمام شعور بنوع من المفارقة، فالموضوع مألوف(التراث والفكر الإسلاميين) غير أن اللغة والمصطلحات التي يعرض بها هذا الموضوع غير مألوفة، إذ يصطدم بكم هائل من المفردات التي قبل له بها و لم تجر العادة على ورودها أثنـــاء الحديث عن/في الفكر الإسلامي، وتأكيدا لذلك يشير علي حرب إلى هـــذه المســـألة منوهـــا بأهميتها حيث يقول:"الحق أنني مذ اطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينيات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقـــة جديدة مغايرة، تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع، منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت

[1] أبو حيان التوحيدي: مرجع السابق، ص 139.

* محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، الفصل الأول: كيف ندرس الإسلام اليوم؟ التواصل المستحيل، ص 18 وما يليها.

أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة: جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان".[1]

ويبدو أن هذه الخاصية تعبر عن توجه واختيار مسبق من قبل أركون الـــذي يـــرى أن "قيمة أي فكر وقوته تثمن بالقياس إلى المفهومات (المصطلحات) التي يخلقها أو التي يعدل مـــن محتواها، ونتائجها، وطريقة استخدامها"[2]. وهو اختيار مبرر من أكثر من جهة، أهمها أن هذا التوجه يهدف إلى تكريس الفعل الإبداعي والبحث عن الجديد في النظر لمختلف المسائل بما فيها تلك التي تمت مناقشتها، فالفلسفة في النهاية كما يرى أحد المفكرين مستعيدا موقـــف جيـــل دولوز G.Deleuze (1925-1995م) ، هي "فعل، بمعنى صناعة، بمعنى تشكيل، تصنيع الحقائق أي المفاهيم المستحدثة."[3]

وبهذا المعنى فأركون قد أثرى الفكر الإسلامي واللغة العربية -والفضل في ذلك يتقاسمه مع مترجمة هاشم صالح الذي يعد بوابة فكر أركون وشارحه الأكبر- بالعديد مـــن المفـــاهيم والمصطلحات الجديدة والتي أصبحت بمرور الزمن متداولة الكثير من الباحثين والنقاد يكفي أن نذكر منها: الأنسنة، العقل الإسلامي، السنة الإسلامية الشـــاملة، الأرثوذكســـية، الرأسمـــال الرمزي، الوعي الأسطوري، السياج الدغمائي المغلق، المخيـــال الاجتمـــاعي، اللامفكرفيـــه، بالإضافة إلى التمييزات التي يقيمها بين: العلمنة والعلمانية، الإسلامية والإسلاموية، الوضـــعية والوضعوية، الحدث القرآني والحدث الإسلامي، العقل المنبثق وما بعد الحداثة .. الخ، والقائمـــة تطول، غير أن المهم ليس رصد مجمل مكونات جهازه الاصطلاحي ، إنما المهم هو التأكيد على أن أركون من خلال "اختراع" -كما يحب أن يقول مترجمـــة- العديـــد مـــن المصـــطلحات وتوظيفها في تفكير موضوع الإسلام تاريخا وفكرا، ماضيا وحاضرا، فإنه قـــد سمـــح بانبثـــاق خطاب جديد حول الإسلام، خطاب يؤسس لمقاربة ذات طابع متجاوز لباقي المقاربات سواء

---

[1] علي حرب: الممنوع والممتنع (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995)، ص 117

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 114.

[3] Bernard Henry Levy : de la guerre en philosophie, Paris, Grasset, 2010, p18

المقاربة التبجيلية التي يندرج ضمنها عموم الخطاب الإسلامي أو المقاربة الاختزالية الخارجية التي يمثلها الخطاب الاستشراقي، ومن ثم يمكن وصف المقاربة الأركونية بأنها تمثل نوعا من الاجتهاد غير أنه اجتهاد بمفهوم جديد هو الآخر، لأنه من الضروري تمييز الاجتهاد الحديث أو الحـــداثي عن الاجتهاد بمعناه التقليدي، وهو ما وضحه عبد المجيد الشرفي حين قال: "إننا مضـــطرون إلى رفع التباس خطير كثيرا ما يوقع في سوء التفاهم وفي حوار الصم، فالمجتهد قديما كان محل تقليد العامة، ومجتهد اليوم يبدي مجرد رأي لا يلزم إلا صاحبه(..) الاجتهاد المطلـــوب إذن، تفكـــر وتدبر يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية ولا يخشى المسلمات، بدعوى أنها من"المعلـــوم مـــن الدين بالضرورة" متى كانت تستوجب المعارضة، كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام لا ينظر إلى من قال بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف بقـــدر مـــا يدافع عن حق الخلف".[1]وهذا هو المنحنى الذي سار عليه أركون محاولا إعادة التفكير بكـــل تاريخ الإسلام والمسلمين بطريقة نقدية، عاملا في الوقت ذاته على اختـــراق كـــل الحـــواجز والواقع، واستدعاء المسكوت عنه، اللامفكرفيه، المنسي والمهمش، يقول موضحا إســـتراتيجية هذه:"كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإســـلامي، منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة ومواقعه الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود، منذ ثلاثين عاما وأنا أحاول زحزحته عـــن مواقعـــه التقليديـــة الراسخة وتجاوز هذه المواقع بالذات لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان ولكي أخرجه مـــن عزلته وانغلاقه الدغمائي المزمن"[2].

ومع أن أركون اكتسب بمرور الوقت قراء كثيرين، وأضحت أفكاره متداولة بصـــورة واسعة بين النقاد والمتهمين بالفكر العربي الإسلامي، إلا أن جهازه الاصطلاحي والمفـــاهيمي لا يزال يطرح العديد من الإشكاليات بل إن بعض مصطلحاته تعد السبب الـــرئيس في صـــعوبة ولوج القراء بيسر إلى أعماله وعدم قدرتهم على استيعاب أفكارهم تارة، أو عدم استساغتهم لها تارة أخرى، ومن ثم نفهم سر تباين آراء النقاد بشأن العديد من آرائه ومواقفه.

---

(1) عبد المجيد الشرفي: مرجع سابق، ص 08

(2) محمد أركون: قضايا في نقد والعقل الديني، مصدر سابق، ص 150.

هذه الإشكاليات أو الصعوبات التي تثيرها المصطلحات لا تتعلق بـــأركون ومشـــروعه الفكري فقط، إنما هي مسألة تعانيها الثقافة والفكر العربي الإسلامي بصورة عامة، حيث يرى عبد الله إبراهيم أن لدينا أزمة حقيقية فيما يخص ممارسات المصطلح وطرائق استخدامه في كثير من حقول المعرفة، وسمة الخلط والغموض والارتباك التي تسم جميع الممارسات التي تتصل بأمر المصطلح، تفاعلت فأصبحت إشكالية أساسية في الفكر العربي الحـــديث والمعاصـــر، ويفســـر الباحث هذه الإشكالية بردها إلى الإشكالية-الهم التي حكمت ولا تزال تحكم هذا الفكر، وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، إذ أن هناك ممارسات ثقافية تحاول أن تضفي على المصطلح الـــذي أنتجته الثقافة العربية في الماضي دلالات حديثة، دون أن تراعي خصائصه التي اكتسبها ضـــمن حقله الأصلي، وفي المقابل هناك ممارسات تعمل على نقل المصطلح من ثقافة أجنبية إلى الثقافة العربية، دون أي مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكل فيها، وفي كلتا الحالتين: أي شحن المصطلح القديم بدلالة جديدة مغايرة لدلالته الأصـــل، أو نقـــل مصطلح ذي دلالة محددة ضمن ثقافة ما إلى ثقافة أخرى، فإن الأمر أفضـــى إلى كـــثير مـــن الاضطراب والغموض والإسقاطات، وترتب عن ذلك أن تحولت الكثير من المشاريع الفكريـــة إلى صرخات لا صدى لها بفعل الخلل الذي أصاب آلية الإرسال والتلقي بين أصحاب المشاريع وقرائهم.[1]

وإذا كان أركون يرفض النمط الأول من القراءة والتي يعمد أصـــحابها إلى توظيـــف مصطلحات قديمة بمضامين حديثة، ويعتبرها إسقاطات أو مغالطات تاريخية (Anachronisme) فإنه في المقابل يتفانى في إنجاز النمط الثاني من القراءة والقائم على نقل المصطلح مـــن الثقافـــة الأجنبية وتوظيفه في دراسة الثقافة الإسلامية، ويؤكد مختار الفجاري أن "محمد أركون يستعمل مصطلحات تقنية حديثة بشكل كثيف وهو على اتصال مستمر بالفكر النقدي العالمي، وهذا ما يضاعف المسؤولية الجسيمة الملقاة على عاتقنا، إذ ليس من السهل اســـتيعاب هـــذا الـــزخم المصطلحي المتعدد المرجعيات الفكرية والمدارس الفلسفية"[2].

[1] عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 161.

[2] مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 14.

وهذا ما جعل مترجم أركون يكرر في أكثر من مرة أن فهـــم واســـتيعاب المشـــروع الأركوني على حقيقته يتطلب نقل وترجمة مكتبة العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة إلى اللغة العربية، على غرار قوله:" كيف يمكن أن تفهم أركون إذا لم تكـــن مطلعـــا علـــى أحـــدث المنهجيات العلمية والمواقع الإبستمولوجية؟ كيف يمكن أن تفهمه إذا لم تكـــن مطلعـــا علـــى مدرسة الحوليات الفرنسية؟ وهي أعظم مدرسة تاريخية في عصرنا الراهن، ينبغـــي أن تعـــرف فتوحات الفكر الفرنسي في الستينات والسبعينات أثناء صعود الموجة البنيوية لكي تدرك حقيقة مغزى بحوثه(..) وبالتالي فلن يفهم أركون اليوم ولا غدا، وإنما بعد غد".[1]

إن هذا الكلام الصادر عن أكثر الناس ارتباطا بأركون من الناحية الفكرية ليكتسي أهمية بالغة، فهاشم صالح تلميذ أركون ومترجم أعماله ورفيق دربه، يقر بصعوبة إدراك حقيقة مرامي أركون من قبل الجمهور العربي المسلم الذي لم يعتد على الجهاز المفاهيمي الجديد الذي يوظفه ولا يملك الخليفة الفكرية التي انبثق عنها هذا الجهاز، فالمشكلة الأهم في تفسير هذا اللاتواصل أو سوء الفهم بين أركون وجمهور القراء العرب والمسلمين تمكن فيما يسميه بالأطر الاجتماعية للمعرفة التي تسمح بفهم واستيعاب هذا النمط الجديد من التفكير، وقد أشار في أكثر من مرة إلى أن الصعوبات المرتبطة بمسألة التلقي تتعلق من جهة باللغة العربية المنفصلة عن المعجم العقلاني العلمي الحديث والمعاصر، ومن جهة أخرى بالأطر الاجتماعية للمعرفة، خصوصا إذا كان"الأمر يتعلق بفتح مجال جديد من المفهومية أمام فكر يستطيع التمتع عن جدارة بالصفتين معا: فكر إسلامي وعصري".[2]

ومعنى ذلك أنه وبالرغم من كل الصعوبات المرتبطة بعملية التلقي، فإنه لا يمكن التخلي في نظر أركون على مهمة تجديد الخطاب حول الإسلام ماضيا وحاضرا، لأن المهمة الأساسية التي أوكلها لنفسه هي تحديث الفكر الإسلامي أو إدخال الحداثة الفكرية للسياقات الإسلامية، وهي مهمة عاد إلى التذكير بها في آخر أعماله مؤكدا أنه: "لا فكر جديد عن الإسلام من دون

---

[1] هاشم صالح: أركون كقطيعة مفصلية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي (جريدة اليوم، السنة الحادية عشر، العدد 3578، الجزائر: 2010/10/31) ص 18.

[2] محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 101.

مصطلحات أو مفاهيم جديدة(..) الإسلام كدين وكتراث حضاري بحاجة إلى تطبيق جميع المناهج والمصطلحات الحديثة عليه من أجل التحرير الفكري للعالم العربي الإسلامي"[1].

والحقيقة أن تحميل الجماهير مسؤولية عدم فهم واستيعاب المشاريع الفكرية، من منطلق عدم توفر الأطر الاجتماعية أو الإمكانيات المعرفية، وإن كان يتضمن جانبا من الصواب فإنه لا يكفي لحل الإشكالية، لأن المسؤولية مشتركة بين أصحاب المشاريع وقرائهم هذا إن لم تكن المسؤولية الأكبر واقعة على عاتق هؤلاء المفكرين، الذين يفترض أن يعملوا على توضيح ما هو غامض وتبيان مسالك التحرير والتنوير، وإلا ما مبرر نعتهم بقادة الفكر ورواد التنوير والنهضة ونخبة المجتمع؟، فادعاء النخبوية وطرح مشاريع النهضة والتحديث والتنمية ثم رد أسباب فشل المشاريع إلى عيب وخلل وجهل الجماهير يتضمن تناقضا صارخا، لأن المهام الحقيقية والأولى لهذه المشاريع هي إخراج الشعوب من حالة الجهل والتخلف التي تعيشها.

من هذا المنطلق فإن مساءلة المشاريع خصوصا في مفاهيمها ومصطلحاتها المحورية التي تقوم عليها تصبح أمرا ضروريا وملحا، وأول سؤال يطرح بشأن هذه المفاهيم لاسيما لدى أركون يتعلق بمنشئها وبيئتها التي انبثقت فيها، ثم مدى ملائمة هذه المصطلحات للموضوع الجديد عليها، أي التراث الإسلامي والواقع، وهي أسئلة ملحة بالنظر لارتباطها بقضية الإبداع في الثقافة العربية، وكما يرى محمود أمين العالم فـــ:" إن ثقافتنا في معظمها ثقافة استقبال وتلقي ورضوخ لا ثقافة تجاوز وإنتاج وإبداع(..)وهذا ما ينبغي أن نسعى إلى تغييره، وذلك بالارتفاع عن ثقافة الاستقبال والتلقي والرضوخ إلى ثقافة التجاوز والإنتاج والإبداع"[2].

والإبداع لا يتم في الذهن وحده، إنما في التفاعل بين الفكر والواقع، فلا تغيير ولا تجديد للفكر إلا من خلال الواقع ولا تغيير للواقع إلا بتغيير الفكر، بمعنى أنه هناك جدلية لابد من

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 2011)، ص 397.

[2] محمود أمين العالم: مرجع سابق، ص 13.

تفعيلها للحديث عن الإبداع والتجديد في الثقافة العربية، و"لا سبيل لتحقيق مثل هذا التحديث الكيفي الشامل إن لم يكن نابعا من قلب الكيان المرتبط به ومتوافقا مع خصوصيته الذاتية".[1]

ومن ثم فإنه ينبغي النظر إلى إشكالية التحديث على أنها إشكالية معقدة وليست قضية نظرية فحسب، إنما هي في عمقها مرتبطة بوعي المثقفين والمنظرين للمشاريع، وهي رهن قدرتهم على التحرر من النخبوية المتعالية والمتعالمة من جهة أولى، والتحرر من التبعية للمفاهيم التي تنتمي لسياق آخر، نقصد السياق الغربي أو السياق العربي الإسلامي الماضي (السلفية) من جهة ثانية.

بالإضافة إلى مسألة اقتران الإبداع بملائمة المصطلحات للواقع المراد تغييره، تقترن مسألة الإبداع أيضا بمصدر هذه المصطلحات والمفاهيم ومنشئها، وإمكانية تفعيلها في سياق مغاير، وضمن أية شروط تتم هذه العملية التي يدعوها الجابري بالتبيئة، فيما يدعوها عبد المجيد الشرفي بالتوطين، حيث يرى هذا الأخير أنه لابد من"حركة توطين المفاهيم الحديثة، وعدم الوقوع في العلموية التي يكون العلم فيها مرادفا للتعمية ويكون استعمال المصطلحات الرنانة تغطية على عدم الوضوح"[2]، وهي عملية ليست باليسيرة لأن المفاهيم الغربية مشحونة بحكم الاستعمال والبيئة التي نشأت فيها، والمصطلحات أو المفردات التي توضع للدلالة عليها في اللغة العربية مشحونة أيضا بحكم الاستعمال والبيئة التي نشأت فيها، ومن الصعب التخلص من الدلالات الحافة للمصطلحات في الجهتين.

وبالرغم من أن هناك من الباحثين من يرى أن التساؤل والبحث حول المفاهيم ينبغي أن يستبعد من اهتمامه أسئلة التطابق وحقيقة النصوص والتأثر والتأثير والأصل والفصل والبداية والنهاية، والإبداع والتقليد، وهذا بدعوى أن المهم هو محاولة التعرف على كيفية انبثاق

[1] محمود أمين العالم: مرجع سابق، ص 63.

[2] عبد المجيد الشرفي: مرجع سابق، ص 09.

خطابات جديدة انطلاقا من مفاهيم غربية عنها، مغايرة لها.[1] كما أن هناك من يستبعد البحث في المسائل السابقة المرتبطة بالمفاهيم، بدعوى أن المفاهيم تتسم بطابع العلمية والذي يضمن لها الدقة وإمكانية التعميم، إلا أنه حينما يتعلق الأمر بالظواهر الاجتماعية والإنسانية والفلسفية فإن هذه العلمية تفقد الكثير من مصداقيتها، لأنه ينبغي"التمييز بين المفاهيم المستعملة في العلوم الإنسانية والفلسفة التي تبقى بعيدة عن الخصائص السابقة، رغم الجهود الكثيرة المبذولة لبلوغ موضوعية مماثلة للعلوم الدقيقة، فقد كان ذلك حلم ليبنتز وسبينوزا وهوسرل(..) وعلى كل حال فلكل فيلسوف لغته الخاصة ولا وجود للغة فلسفية كونية". [2]

من جهته بحث محمد عمارة هذه القضية المتعلقة بالمفاهيم واختلاف مدلولاتها من سياق للآخر، وقام برصد حملة من المصطلحات الأكثر تداولا في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة وكذا الساحة الفكرية الغربية، على غرار: العلمانية، حقوق الإنسان، الديمقراطية، التنوير، الثورة، التأويل، الإبداع.. الخ، مبينا اختلاف مدلولات هذه المصطلحات بين السياقين، مشيرا في الوقت ذاته إلى أن العبارة المتداولة من أنه"لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات" تحتاج إلى ضبط لمفهومها، حتى لا يشيع منها الخلط بل والخداع، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى العديد من دوائر الفكر التي ترددها، فنحن إذا نظرنا إلى أي مصطلح باعتباره أداة تحمل رسالة أو"وعاء" يوضع فيه "مضمون"من المضامين، فسنجد صلاحية العديد من الألفاظ الاصطلاحية لأداء دور"الأوعية"و"الأدوات"على امتداد الحضارات المختلفة والأنساق الفكرية المتعددة، أما إذا نظرنا إلى هذه المصطلحات من زاوية "المضامين" التي توضع في أوعيتها، ومن حيث الرسائل الفكرية التي تحملها، فسنكون بحاجة ماسة إلى ضبط معنى عبارة: لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات وتحديد نطاق صلاحيتها من غيره، ويخلص محمد عمارة: إلى أن هناك أدوات مشتركة، ووسائل خاصة متميزة من مذهب للآخر، ومن ثقافة لأخرى[3]. ومعنى ذلك أنه

---

[1] الزواوي بغورة: مرجع سابق، ص 05، وقد أعلن المؤلف أنه خصص هذا الكتاب للإجابة عن سؤال: كيف يظهر خطاب ميشيل فوكو في الخطابات العربية المختلفة؟ وكيف ينبثق من مفهوم معين من مفاهيم هذا الفيلسوف، مجال جديد وتحليلات مغايرة وتطبيقات مختلفة؟.

[2] Louis-Marie Morfaux : Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, A. Colin, 2007, p06.

[3] محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 1997)، المقدمة ص 3-4

لابد من الإقرار بعلاقة المصطلحات بالبيئة الفكرية أو السياق الذي ظهرت فيه، أو بالأحرى لابد من القول بتاريخية المفاهيم (l'Historicité des concepts)، فهجرة المصطلح من بيئة لها خصائصها اللغوية والتاريخية والاجتماعية إلى بيئة أخرى، تطرح سؤال المشروعية التي تتحقق بمدى استجابته للخصائص البنيوية والدلالية في اللغة المهاجر إليها، ومدى استيفائه للمفهوم المعبر عنه في اللغة المهاجر منها في الوقت ذاته"[1]، وذلك ما يطرح أيضا مسألة الفعالية أثناء التطبيق، أي أثناء توظيف هذا المصطلح أو ذاك في مواضيع ومسائل جديدة مغايرة لتلك التي نشأ ضمنها وجاء استجابة لها.

وسؤالا المشروعية والفعالية هما السؤالين المطروحين على المشروع الأركوني، على اعتبار أنه يتكئ على كثير من المفاهيم التي نشأت في الفكر الغربي وضمن سياقات فكرية ومناقشات خاصة بصيرورة هذا الفكر وتطوره، وجاءت كإجابات لأسئلة خاصة بالمجتمعات الغربية،كما ينبغي استحضار معطى مهم في هذا المجال، وهو أن الكثير من هذه المصطلحات يطرح إشكاليات داخل الفكر الغربي ذاته، نقول ذلك من منطلق كون كل مصطلح مرتبط بفكر معين أو مدرسة معينة أو فترة تاريخية دون سواها، وحتى في الفكر الغربي أو البيئة الأصلية لم يتحقق الإجماع حول فاعلية الكثير من هذه المصطلحات، وبعض المصطلحات التي" لا تزال حتى في مرجعياتها الأولى، من قبيل المتشابهات لا المحكمات".[2]

وقبل إشكالية المشروعية، يطرح مشروع أركون مشكلة الترجمة على اعتبار أن أغلب أعماله كتبها بغير اللغة العربية، ومشكلة الترجمة لا تقتصر على فكر أركون فحسب، إنما هي مطروحة في مختلف الميادين، مادام المترجم "خائنا بطبعه" كما يقال، ووجه الإشكالية أن المصطلح الأجنبي قد يترجم إلى العربية بمصطلح مبهم الحد والمفهوم، أو أن المصطلح الغربي قد ينقل إلى العربية بمصطلحات متعددة، "مترادفة"، وأن المصطلح العربي قد يكون مقابلا لمفهومين غربيين أو أكثر، أو أن يتم التصرف في نقل المصطلح زيادة أو نقصانا وما إلى ذلك من أوجه

[1] يوسف وغليسي: مرجع سابق، ص 49.

[2] المرجع نفسه، ص 11

إشكالية الترجمة، فتكون بذلك الأحكام والمواقف المبينة على النص المترجم بعيدة قليلا أو كثيرا عما يمكن أن يصدر من أحكام لو تعلق الأمر بالنص في اللغة التي كتب بها أول مرة.

وكثيرا ما تحدث هاشم صالح عن الصعوبات التي واجهها خاصة في ترجماته الأولى لأعمال أركون، هذه الصعوبات التي حاول تذليلها من خلال الإكثار من الحواشي والشروح والتوضيحات، التي –وعلى الرغم من أهميتها– كثيرا ما تثقل على القارئ، لأنها أصبحت بمثابة نص مواز للمتن، كما أن أركون نفسه اشتكى أكثر من مرة من مشكلة الترجمة معتبرا أن هناك فوضى دلالية في اللغة العربية، وسوء فهم جم ناتج عن مشكلة الترجمة خصوصا في غياب التنسيق بين المفكرين والمترجمين، وغياب مجامع اللغة التي تساعد على توحيد المصطلحات وإذاعتها وتيسير تداولها، ورغم ثنائه على مترجمة إلا أنه يحذر من التسرع في إطلاق الأحكام التقييمية بصدد مشروعه، حيث يقول:"ومهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدقيق في الترجمة فإنني أحذر القارئ العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمدا على النص العربي فقط"[1]. ومن بين أسباب هذا التحذير وجود الكثير من المصطلحات الفلسفية المحورية في مشروع أركون، والتي يرى أنه لم يتم بعد إيجاد مقابلات لها في اللغة العربية تكون وافية، سليمة، شاملة للدلالات الفكرية التي تحملها، ومنها هذه المصطلحات يذكر: (Orthodoxie, Tradition, Mythe, Critique, Laïcité, Problème de dieu)[2].

فمصطلح (Mythe) الذي يترجم في الغالب بكلمة "أسطورة " المرتبطـــة في الســـياق العربي بمعنى الخرافة، وهو غير المعنى المراد من المصطلح الأجنبي، من هنا نفهم سر تحول مترجم أركون في الترجمات المتأخرة إلى استعمال مصطلح "قصص" بدل أسطورة، ومع ذلك فالالتباس يبقى قائما لدى القراء، خاصة وأن "قصص" لفظ قرآني، مما يعطيه دلالات حافة تميـــزه عـــن مدلول(Mythe).

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 09.

[2] المصدر نفسه، ص 8

كما أن مصطلح (Tradition)، الذي يترجمه هاشم صالح بمصطلح"السـنة"يصـطدم بكون هذا الأخير مرتبطا بأفعال وأقوال النبي محمد (ص)، ومرتبطا أيضا بمذهب أهـل السـنة والجماعة، مع أن المراد به لدى أركون لا هذا ولا ذاك إنما هو التراث الإسلامي في كليته.

وما قيل عن هذين المصطلحين يقال عـن المصـطلحات الأخـرى، وغيرهـا كـثير كمصطلحات: النص، الخطاب، التأويل والتفسير، وقل الأمر ذاته عن المصطلحات الخاصة التي نحتها أركون: كالسياج الدغمائي(La Clôture dogmatique)، المدونات النصية الرسمية المغلقة (Les Corpus Officiels Clos)، تجربة المدينة(L'Expérience du Médine)، ومجتمعات الكتاب(Les Sociétés du Livre) ..الخ، وإذا أضفنا أن "أركون يستعمل لغـة أكاديمية معقدة ويغلف أفكاره الأساسية بالكثير من أساليب الحـذر والاحتيـاط، ويثقلـها بالمصطلحات الجديدة"[1]، فإن هذه السمات المميزة لأسلوبه في الكتابة كانت سببا رئيسـيا في إثارة ردود الفعل المتباينة تجاه نصوصه، لاسيما ردود الفعل السلبية، مثلما نقرأ لدى أحد نقاده، الذي يعتبر أنه لا جدوى من هذه الطريقة في الكتابة المثقلة بالمفاهيم والمصطلحات الجديـدة، حيث يقول:" وأما الجانب المتعلق باستخدام المصطلحات الحديثة المرتبطـة بعلـوم الإنسـان والمجتمع، فقد أكثر أركون من استخدامها، وكانت في الغالب مصطلحات جوفاء، جرها معه في كل أبحاثه-التي اطلعت عليها-فزادت من صعوبة فهم كلامه وتعقيده من دون طائل، ممـا أدى بالمترجم إلى الإكثار من الشروح والتعليقات التي زادت من حجم مؤلفات أركون مـن جهة، وأرهقت القارئ وشوشت عليه من جهة أخرى، كما أن معظم تلك المصـطلحات لم يكن استعمالها ضروريا للفهم والإثراء، فقد كان يمكن الاستغناء عنها نهائيا، وكأن أركون كان سيستخدمها ليخفي بها هزالة مادته العلمية ويشغل القارئ بفك ألغازها وطلاسمها مـن دون طائل في النهاية"[2].

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 313، الكلام للمترجم.

[2] خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 334.

إن هذا النص –الطويل نسبيا– يكشف لنا مجمل الإشكاليات التي تثيرها مشكلة الترجمة من جهة ومشكلة الأطر الاجتماعية للمعرفة من جهة أخرى، إذ نلاحظ أن الناقد وبجرة قلـــم جعل المصطلحات الحديثة مصطلحات جوفاء، وتوظيفها دون طائل بل يمكن الاستغناء عنـــها تماما، لأنها مرهقة للقارئ، ولا جدوى منها إلا التغطية على الفقر العلمي لأركون، وكل هـــذا يعبر عن ضيق الأفق العلمي الناتج عن ضيق الأطر الاجتماعية والثقافية للمعرفة التي انبثقت عنها هذه الحزمة من الأحكام القاسية، ذلك أنه قد يكون صاحب هذه الأحكام محقـــا في بعـــض مآخذه على أركون، غير أن ذلك الجانب من الصواب لا يسمح له البتة بإصدار هذه الأحكام القيمية السلبية تجاه الأجهزة الاصطلاحية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فكيف له أن يجعل كل جهود العلماء في نحت المفاهيم وإثراء المعرفة العلمية، مجرد كلام أجوف لا طائل من ورائـــه؟ وكيف له أن يرمي كل أعمال أركون في دائرة الهزالة العلمية؟ نقول هذا لأنه مهما كان موقفنا من هذه العلوم، فهي تبقي ذات قيمة كبيرة في مقاربة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، كما أنه ومهما كان موقفنا من أركون فهو يبقى مفكر مجتهد منذ ستة عقود، أنجـــز أعمـــالا كـــثيرة وبمختلف اللغات وفي أحسن الأحوال نقول بأنه أصاب وأخطأ، أو له ما له وعليه ما عليه.

وإذا عدنا لمناقشة مسألة تاريخية المفاهيم والمصطلحات من خلال أعمال أركون نجد أن هذا الأخير يعي جيدا هذه المسألة، ويؤكد أنه" ينبغي الإلحاح بقوة على أن علـــوم الإنســـان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة مـــن تطورهـــا التـــاريخي: إنهـــا المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجات المعرفة الناتجة عـــن العمـــران والتضييع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية" [1]، ويضيف موضحا أكثر معـــنى تاريخيـــة المفاهيم قائلا:"ينبغي العلم أن المفاهيم أو المصطلحات لا تعيش إلى الأبد، إنما لها فترة عمر قـــد تطول أو تقصر، لماذا؟ لأن بلورتها أو إعادة بلورتها تتم داخل سياقات مـــتغيره مـــن الثقافـــة، والمعرفة والحياة السياسية، والحياة الاقتصادية، والثورات العلميـــة ..الخ، وبالتـــالي، إن إنتـــاج المصطلح أو إعادة بلورته شيء دائم لا يتوقف كالحياة ذاتها [2].

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90.

[2] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 395.

بالرغم من وعي أركون التام بمسألة ارتباط المفاهيم بالسياقات التي تولدت فيها إلا أن ثقته المفرطة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وتوظيفه المكثف لمفاهيمها في دراســـاته جعلت العديد من القراء والنقاد لفكرة يرون في هذه الدراسات نوعا من التعســـف في فـــرض مفاهيم معينة على نصوص ومواضيع غريبة عنها، هذا التعسف الذي يمكن النظر إليه على أنـــه ناتج عن إيديولوجيا مضمرة، فتتحول دعوته للتنوير والتحرير إلى مجرد أيـــدلوجيا، وفي هـــذا السياق يرى أحد الدارسين:"أن ما يسميه أركون بـــ: فتح العقليات المغلقة وتحريرهـــا، هـــي دعوى مؤدلجة"، فالعقليات المغلقة من وجهة نظره، ولمن تتبع سلسلة كتاباته، هي كل ما هـــو خارج العقلية التي يفكر بها، والعقلية التي يفكر بها هي في صميمها، ذات تركيب غربي: بالمعنى السياسي للكلمة، أي أنها تستمد مفاعيلها من نموذجها "البنيوي" في الأعم الأغلب، ووقف هذا المنظور يمارس الكاتب عملية سطو على الحقيقة" [1].

مع أن السطو على الحقيقة أو ادعاء احتكارها مما يميز العقلية الدغمائية التي انتقـــدها أركون كثيرا في حديثه عن آليات اشتغال العقل الإسلامي، لكن، يبدو أنه سقط في مطبها في كثير من الأحيان، لاسيما من خلال ثقته المفرطة في الحداثة العقلية والفكرية ومنتجاتها المعرفية، مع أن الموضوعية تقتضي النظر إلى هذه الحداثة وما بعد الحداثة ومنتجاتهما في تاريخيتها، وهذا موقف يتبناه العديد من المفكرين في الغرب-وشهد شاهد من أهلها- يقول رون هـــاليبر:"إن الحداثة التي نعتمد عليها كإطار للفكر والتحليل، تثير بحد ذاتها العديد من الأسئلة التي مازالـــت دون إجابة، فكيف تعتمدها كمرجع أعلى نحتكم إليه؟ وإذا كان هذا حال الحداثة التي عـــاش عليها الفكر طيلة قرنين من الزمن، فكيف نقول عن ما بعد الحداثة التي هي في بداياتها، فكيف نحتكم إليها ونوظف مقولاتها وهي غير متفق حولها وتثار حولها أكثر من إشكالية"[2].

وهذا طبعا لا يعني التوقف عن الاستفادة من الآفاق المعرفية التي تفتحها الحداثـــة ومـــا بعدها، كما لا يعني إغفال الطابع التاريخي للفكر الحداثي، فالحداثة بمفاهيمها وعلومها ظـــاهرة

[1] إبراهيم محمود: البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر (دمشق: دار الينابيع، ط1، 1994)، ص ص236-237.

[2] رون هاليبر: مرجع سابق،ص 230.

تاريخية صادرة عن المجتمع الغربي، وهي ليست فوق التاريخ بحيث يمكن أن تتخذ نموذجا يجب الاقتداء به دون تحفظ أو حذر، لأن هناك خصوصيات مجتمعية لا تقبل التعميم، فإذا كانـــت الحداثة فتحا عظيما في موطنها، فإنها لم تشكل بالنسبة لنا نحن المسلمين "إلا مأزقـــا حيـــث تم فرض سياقات فكرية واتجاهات ثقافية وأنظمة سياسية دون أية مراعاة للخصوصيات اللغويـــة والدينية والثقافية"[1]، وهذا المأزق لن نستطيع تجاوزه إلا إذا تخلصنا من مقولة: "إما ... وإما" بمعنى إما أن تتبع الحداثة وإما التراث، ففي كلتا الحالتين الاختيار يتم في إطار ضيق من جهـــة وإطلاقي من جهة أخرى، لأنه بمثابة اختيار لوصفة جاهزة ونموذج مكتمل محدد بصورة نهائية، في حين يكون الحل الأكثر واقعية وفعالية أن يتم اختيار الاتجاه، وأن يتضمن هذا الاتجاه آفاقـــا مفتوحة للممكنات المتعددة.

فالتبعية للنموذج الناجز سواء أكان نموذجا ماضويا أو حداثيا، يجعل ثقافتنا ومشـــاريعنا الفكرية، بعيدة عن الإبداع والتجديد الفعال، وغياب الإبداع في نظر أبو يعرب المرزوقي يقف سببا رئيسا وراء شل إرادتنا النهضوية، فتوقف الإبداع النظري في مجـــال العلـــوم الطبيعيـــة وتطبيقاتها وفي مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها لتوظيفها عند أوان العمل، يمنع أمتنا من تحقيـــق شروط النهضة الخلقية والمادية، وفلاسفتنا الحاليون " قد قتلوا الفكر من أصله عندما خلطوا بين حاجة مجتمعاتنا وحاجة المجتمعات الغربية الحاليـــة (..) متناســـين الفـــرق الجـــوهري بـــين التاريخيتين"[2]

ويفسر هذا المفكر سبب توقف الفعل الإبداعي أو فعل التفلسف، بتعامـــل المفكـــرين العرب المعاصرين مع النظريات الفلسفية بالمقلوب، حيث يعملون على تغيير الموضوع ليـــتلاءم مع النظرية بدل تغيير النظريات لفهم الموضوعات العنيدة التي تخرج عنها، وكأن الغايـــة مـــن استعادة مفاهيم وأفكار ونظريات الآخرين ليست تذليل العوائق وحل الإشكاليات، إنما هـــي إثبات صلاحية هذه النظريات، إن لم تكن ركوب أمواج أحدث الموضات الفكرية والتســـابق

[1] قاسم شعيب: مرجع سابق، ص 85

[2] أبو يعرب المرزوقي–حسن حنفي: مرجع سابق، ص 22

على استعارة أحدث المقولات وأكثرها رواجا دون مراعاة شـــروط اســـتعارتها ولا إمكانيـــة تطبيقها أولا والاستفادة منها ثانيا، وهنا نتوقف عند نقد جورج طرابيشي لمشروع الجـــابري، ومعلوم أن هذا الأخير استعاد الكثير من مفاهيم الفلسفة الفرنسية خاصة في أطروحاته حـــول التراث والحداثة لاسيما مفهوم الإبستيمية الفوكوي الذي وظفه في بيان أنماط العقـــل العـــربي (البيان-العرفان-البرهان)، أين يرى طرابيشي أن الإبستمولوجيا الجابرية تقدم لنا نموذجـــا لمـــا يسمى في فن الرسم بتقنية التلصيق(Collage)، على أن هذه التقنية في الممارسة المعرفية غـــير جائزة، لأن العناصر الملصقة ليست حيادية، ولا قابلة للتطويع والتوظيف في سياق غير ســـياقها الذي نشأت فيه، إلا إذا انتظمت في نسق يقوم لها مقام النسيج، ولكي يكون ذلـــك ممكنـــا يشترط طرابيشي شرطا مزدوجا، وهو: ألا يتم بتر هذه المفاهيم بعنف من نسقها الأصلي، وألا تدخل بعنف في النسق الثاني[1].

هذا الشرط المزدوج يجعل مسألة استعارة المفاهيم تتم بوعي تام واستحضار للســـياقين الأصلي والثاني، كما يجعلها لا تتم بصورة ميكانيكية إنما بإحداث تعديلات على هذه المفاهيم بما يناسب الموضوعات، أي أن المفاهيم هي التي تتكيف مع الموضوع لا العكس، وهذا طبعا ما يفسح المجال للحديث عن الإبداع أو التجديد ولو على مثال سابق، وهو موقف يقترب كثيرا من موقف أركون -ولو على مستوى تنظيراته-، ففي حديثه عن علاقة مســـكويه بالفلســـفة اليونانية التي وظف الكثير من مقولاتها ومصطلحاتها، يرى أن معرفة مدى استقلالية فيلسوف ما بالقياس إلى مصادر ه ومرجعياته، ومن ثم معرفة درجة الإبداع لديه، تتم من خلال تمييز أساسي حاسم، ويشرح ذلك قائلا:" والتمييز الذي نقصده هنا: هل استعاد المفكر المرجعيات من أجل ذاتها أم من أجل تطبيقها على حالة تاريخية محسوسة: هي حالته وبيئته من أجل معرفـــة مـــدى انطباقها وفعاليتها؟(..)عندما استخدم مسكويه معجما فلسفيا مستعارا من الإغريق، هل أدخل عناصر مفهومية جديدة مستمدة من تجربته المحسوسة ومن تصوره الخاص للعالم والإنسان أم أنه بقي سجين المعجم الفلسفي المستعار والمقطوع عن أية علاقة مع موضوعه الخاص؟"[2]

---

[1] جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقي، ط1،1997)، ص ص 220-221

[2] محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص272.

وهذا التساؤل يصدق تماما على المشروع الأركوني، لأنه يضم الكثير من المصـــطلحات التي تمت بلورتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، وهـــي مصـــطلحات تســـتجيب لإشكاليات مطروحة في المجتمعات الغربية المعاصرة، فهل استعاد أركون هذه المصطلحات لذاتها أم أنه أضاف لها عناصر جديدة لجعلها تتلاءم مع البيئة التي يوظفها فيهـــا وهـــي الســـياقات الإسلامية؟.

نظرا لتعدد مصادر ومرجعيات أركون، فإنه يتعذر مناقشة كل المفاهيم المشكلة لجهازه الاصطلاحي، لذلك سيقتصر حديثنا على نموذج من هذه المفاهيم، وما يقال بشأن هذه العينـــة يقال على باقي المفاهيم، ونموذجنا حول هذه المسألة هو بعض المصطلحات الـــتي اســـتعارها أركون من فلسفة ميشيل فوكو على غرار" المفكر فيه"،"اللامفكر فيه"، "المستحيل التفكير فيه" "الإبستيمية"، ومبرر اختيار هذه العينة هو كون أركون يشيد كثيرا بهذا الفيلسوف، وقد وظف الكثير من مصطلحاته.

وإذا كان مصطلح "المفكر فيه" لا يطرح أية إشكالية على اعتبار أنه يشـــير إلى مـــا تم التفكير فيه فعلا، أو ما يمكن التفكير فيه من الموضوعات، فـــإن مصـــطلحي "اللامفكرفيـــه" و"المستحيل التفكير فيه" يطرحان بعض التساؤلات حول مدلولهما إن لم يكن حول إمكانهما.

فبالنسبة لفوكو، فقد وظف مصطلح "اللامفكرفيه" أثنـــاء حديثـــه عـــن الكوجيتـــو الديكارتي (Le Cogito Cartésien) مبينا أن العقل النظري قد عمل على كبت وتهمـــيش مناطق كثيرة من حياة الإنسان وتجاربه، والتي لا يمكن وصفها بالبداهة والتميز والوضوح، لأن الإنسان حسب فوكو"لا يمكن أن يعطي ذاته مـــن خـــلال الشـــفافية المباشـــرة والمطلقـــة للكوجيتو(..) فالإنسان هو نمط الكينونة، فيه يتأسس هذا البعد المشرع والمنفتح أبـــدا، وغـــير القابل للتحديد مرة واحدة بشكل نهائي، ولكنه يتلامح دونما تعيين، ويمضي هذا البعد منطلقـــا في جزء ما في ذاته لا يتفكره الإنسان من خلال الكوجيتو".[1] ومعنى ذلك أن الإنسان مثلمـــا هو محل للفكر فهو محل للجهل أيضا، وهنا تجد إمكانية التجاوز والعودة على الذات كل مـــا

[1] ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ت: مطاع الصفدي (وآخ) (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1989- 1990)، ص 267.

يبررها، ويتحول البحث من بحث عن الحقيقة إلى بحث في الكينونة، ومن بحث في الطبيعـــة إلى بحث في الإنسان، ومن بحث في المعرفة إلى البحث في الجهل الأولي.

والهدف الأساسي لفوكو من وراء هذه الفكرة هو القضـــاء علـــى فكـــرة المتعـــالي (Transcendantalisme) وطرح كوجيتو جديد محايث يتمثل في الإبقاء على أكبر مسافة ممكنة تفصل وتربط معا بين الفكر وما يتجذر فيه من اللامفكر، وهذا الكوجيتو الفوكوي عمل دائب ومستمر أكثر مما هو اكتشاف حقيقة بديهية، وعليه أن "يضاعف ويحرك بشكل صريح تمفصل الفكر على ما ليس فكرا فيه وحوله وتحته"[1].

والمهم بالنسبة لفوكو هو بيان فتوحات الفكر المعاصر مقارنة بالفكر الحديث، ويقدم لنا مثالا يختتم به حديثه عن اللامفكرفيه، هذا المثال يتمثل في التغير الجذري الذي أصاب فلســـفة الأخلاق في الفكر الغربي، حيث يرى أن هذا الفكر عرف شكلين مـــن الأخلاقيـــات، همـــا الأخلاقيات القديمة، والأخلاق الحديثة (بعد القرن الثامن عشر) فالنمط الأول يفرض مبـــادئ وقيم الحكمة والفضيلة، فيما النمط الثاني هو سعي لإدراك اللامفكر، واســـتجلاء الغمـــوض وإعطاء الكلام لما هو صامت.[2]

في مقابل فوكو، يشرح أركون هدفه من وراء استخدامه لمصـــطلحي"اللامفكرفيـــه"و "المستحيل التفكير فيه"، بأنه تبيان مدى محدودية مفكر ما، أو اختصاص علمي مـــا، أو فئـــة اجتماعية ما، أو ثقافة بشرية بأسرها في فترة من فترات التاريخ، بمعنى أن لكل ثقافـــة منطقـــة مسموح التفكير فيها/ومنطقة أخرى ممنوع التفكير فيها".[3]

ويرى محمد المزوغي أن أركون استعار اللفظ دون المعنى الذي كان مقصودا من قبـــل فوكو، فاللامفكر فيه لدى أركون هو ما لا يستطيع شخص ما أو ثقافة ما التفكير فيه في فترة

---

[1] ميشيل فوكو: مرجع سابق، ص 268.

[2] المرجع نفسه، ص 271.

[3] محمد أركون: قضايا باقي نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 91.

زمنية محددة، لوجود قصور ذاتي أو عوائق سياسية أو اجتماعية أو دينية، أو لعـــدم جـــدوى التفكير فيه، بمعنى أنه غير مرغوب التفكير فيه، ومن هنا يعتقد أن هذه المصطلحات التي تحولت لدى أركون إلى شعارات رنانة، تبقى غير محددة بدقة، لأن الأشياء إما تكون ممكنة أو ممتنعـــة، فإذا كانت من قبيل الممكن، انتفت عنها صفة و الاستحالة، ومن ثمة فلماذا يصر أركون على الحديث عن المستحيل التفكير فيه، وإذا كانت مستحيلة أو ممتنعة فعلا، فكيـــف اســـتطاع أن يفكر فيها؟! فالمستحيل التفكير فيه لا يطاله عقل أركون ولا غيره من العقول البشـــرية مهمـــا كانت قدراتها، يقول هذا الباحث:"لسنا ندري ماذا يقصد أركون بهذه المحـــالات، وكيـــف استطاع هو أن يفكر في اللامفكرفيه؟ ولا ندري أيضا كيف له أن يفكر في المستحيل الـــتفكير فيه إن كان مستحيلا؟ "[1].

بالتالي يمكن القول أنه ورغم كون أركون استعاد هذه المصطلحات الفوكوية موظفـــا إياها في الحديث عن موضوعات التراث الإسلامي، بمعنى أنه طبقها على تشكيلة معرفية جديدة لم يفكر فيها فوكو أصلا، إلا أنها تظل من دون فعالية كبيرة اللهم إلا إذا استثنينا كونها تحيـــل إلى المناطق الفكرية المهمشة أو المنسية والتي لم يهتم بدراستها كما ينبغي، وفي هـــذه الحالـــة فالإبداع الحقيقي لا يتمثل في تغيير تسميات الأشياء بقدر ما يكون في السعي إلى إزالة العوائق التي تحول دون دراسة هذه الموضوعات، ثم دراستها والوصول إلى نتائج جديدة ومفيدة بشأنها.

إضافة إلى المصطلحات السابقة، استعار أركون أيضا مصطلح الإبستيمية مـــن فلســـفة ميشيل فوكو، ووظفه في تحقيب الفكر الإسلامي تحقيبا إبستيمولوجيا لا تاريخيا سياسيا كمـــا جرت العادة، ومصطلح الإبستيمية يعني عند أفلاطـــون Platon (428-347ق م) المعرفـــة والعلم في مقابل التجربة والرأي، أما عند أرسطو فهو يعني التنظيم النسقي للمعارف العقليـــة، وقد استعاد فوكو هذا المصطلح ليحدد به مجموع البديهيات القبلية التي تجعل العلوم ممكنـــة في

[1] محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 197.

مرحلة تاريخية محددة.[1] وبواسطته استطاع التمييز بين المراحل الثلاثة التي تطور خلالها الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

يعرف فوكو هذا المصطلح في مقدمة كتابه الكلمات والأشياء قائلا:"إن ما نريد تبيانـــه هو الحقل المعرفي، الإبستيمية (Epistémè) حيث المعارف منظور إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية"[2]، والهدف من هذا المفهوم هـــو إدراك مـــا وراء المجالات المعرفية، أي منظومة قواعد البناء، وفضاء الانتظام الذي يجعل المعارف ممكنة، فكأنهـــا السلك النظام أو العصب الذي ينتظم به بناء المعارف.[2]

وبفضل هذا المفهوم ميز فوكو بين ثلاثة مراحل شهدها الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ولكل مرحلة إبستيميتها الخاصة وهي على التوالي[3]:

1- النهضة ونظام التشابه (L'Ordre de la ressemblance).

2- العصر الكلاسيكي ونظام التمثيل (L'Ordre de la représentation).

3- الفترة المعاصرة ونظام التاريخ والإنسان (L'Ordre de histoire et L'Homme).

في المقابل يعرف أركون الإبستيمية في عدة مواضع من أعماله مبينا أهميتها، ومنها على سبيل المثال قوله: "إن مفهوم المنظومة الفكرية (Système de pensée) يمكن مـــن إدراك هذه العلاقات الكامنة واستخراج المقدمات الضمنية التي توجه الفكر توجيها حتميا وهو يمارس علو ما مختلفة في الظاهر، وإذا أدركنا المنظومة الفكرية الخاصة بفترة من التاريخ وحقـــل مـــن حقول الثقافة فإننا نتحرر من التقسيم الزمني المتقيد بمعيار تداول الدول الحاكمـــة والأحـــداث

(1) Louis Maris Morfaux : op cit, p 164.

(2) ميشال فوكو: مرجع سابق، ص 25.

(2) Frédéric Gros : Michel Foucault, Paris, puf, 3e, 2007, p38.

(3) Ibid, p39.

الطارئة من الخارج ونهتدي إلى معيار أشمل للعلوم والعوامل التاريخية المستمرة، وهـــو معيـــار العرفان العميق(Epistémè)الذي لم يتغير عند العرب والمسلمين منـــذ إخضـــاعهم النشـــاط الفكري للتعاليم القرآنية"[1]. وهذا النص يوضح لنا أن مفهوم الإبستيمية لدى أركون لا يختلف عن مفهومه لدى فوكو، فكلاهما يحاول تجاوز التشكيلات المعرفية لمعرفة الأنظمة القبلية الـــتي تسمح بانبثاقها وتعمل على توجيهها، غير أن الفرق في توظيف المصطلح بين أركون وفوكـــو يكمن في الفعالية، فهذا المصطلح لدى فوكو يساعد على إقامة تمييز واضح بين سمات الفكـــر الغربي في كل مرحلة من المراحل التاريخية الثلاثة التي تحدث عنها، بينما لا يضيف هذا المصطلح أي جديد أثناء تطبيقه من قبل أركون على التاريخ الإسلامي لأن النتيجة التي وصل إليها وفقا للنص السابق، هي أن الفكر الإسلامي ظل هو نفسه من ظهور الإسلام إلى يومنا هذا، وهـــذا في نظر أحد الدارسين لا يقدم أي بديل في الحقيقة، فدعوة أركون إلى"التحول من التحقيـــب الزمني إلى التحقيب الإبستمولوجي لا تحل المشكلة، بل تؤدي فقط إلى اعتبار التاريخ الإسلامي مرحلة واحدة منذ ظهور الإسلام إلى الحركات الأصولية اليوم"[2].

والأهم من ذلك هو أن هذه النتيجة التي توصل إليها أركون من خلال رميـــه لكـــل منجزات الفكر الإسلامي في سلة واحدة أو ضمن إبستيمية واحدة لم تصمد حتى لديه، فحينما سئل:أيهما أهم وأعمق فكرا: الغزالي أم الشافعي؟، أجاب قائلا: "يصعب أن نقيم موازنة بـــين الشافعي والغزالي لأنهما عاشا وفكرا في ظروف تاريخية وثقافية مختلفة جـــدا، ثم إن معرفتنـــا بمؤلفاتهما لم تزل ضعيفة وغير كافية للقيام بالتحليل العلمي لما يسميه المفكرون اليـــوم أنظمـــة الفكر(Les Systèmes de pensées)الخاصة بكل فترة من فترات التطور الفكري، يعني هذا أننا لن نستطيع معرفة ما قام به الشافعي والغزالي إلا بعد أن نكون قد أصبحنا على علـــم واف بأنظمة الفكر التي ينتمي كل منهما إليها"[3].

---

(1) محمد أركون: الفكر العربي، مصدر سابق، ص 20، انظر أيضا: محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 112.

(2) محمد الحداد: قراءة نقدية لـــ" نقد العقل الديني" لأركون (دراسات عربية، العدد 10/9، بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص 103.

(3) محمد أركون: التراث والموقف النقدي التساؤلي، مصدر سابق، ص 45.

وبمقارنة هذا النص مع النص السابق، نجد نوعا من التناقص إذ يكشف النص الثاني عن مسألتين تتعارضان مع ما ورد في النص الأول، المسألة الأولى: هي أن هناك تعدد في المنظومات الفكرية بتعدد الظروف التاريخية والثقافية التي تمر بها المجتمعات، والتي تؤثر على الفكر في كـــل مرحلة تاريخية، أما المسألة الثانية فتتمثل في كون معرفتنا بتراثنا لا تزال ضعيفة ومن ثم يتعـــذر علينا اكتشاف المنظومات الفكرية أو الإبستيميات التي وجهت الفكر الإسلامي عبر تاريخه.

فإذا كان النص الأول يقول بالوضوح والوحدة، فإن النص الثاني يفهم منه الغمـــوض والتعدد في الإبستيميات التي تقبع خلف الفكر الإسلامي، وهذه النتيجة يؤكدها أحـــد نقـــاد أركون، من منطلق الفرق الكبير بين الفكر الإسلامي المعاصر والفكر الإسلامي الكلاســـيكي والذي لا يسمح بإدراجهما ضمن منظومة فكرية واحدة، يقول هذا الناقد:" أرى أن موقـــف أركون الذي يتكلم عن استمرار الأفكار والعقليات القروسطية وحده في الإســـلاموية، هـــو موقف خاطئ (..) ما يظهر في الشرق تحت قناع التقليد يشكل بعامة خطابا دينيا دفاعيـــا أو اصطلاحيا بشكل راديكالي، ولا تبدو مفردات التعبير عنه ومعايير صلاحيته تقليدية البتـــة" [1]، فالفكر الإسلامي المعاصر مرتبط بشكل أو بآخر بمعطيات الحداثة، وهو تكييف محلي للحداثة، كما أن الإسلام دين حي وسط ثقافات شديدة الاختلاف ومن ثم فهو كيان متعدد الأشكال، وهي الفكرة لا ينكرها أركون نفسه، من خلال تأكيده في مرات عديدة أن الإسلام في المغرب مثلا ليس نفسه في اندونيسيا وذلك بفعل التأثير المتبادل بين الدين والمجتمع عبر التاريخ .

هذه بعض الملاحظات النقدية حول المفاهيم التي استعارها أركون من فلســـفة فوكـــو وطبقها على موضوعات تخص التراث والفكر الإسلامي عموما، وهـــي ملاحظـــات يمكـــن تعميمها على باقي المفاهيم التي استعارها من المفكرين الآخرين (بيار بورديو، جورج بالانديه، فرنان بروديل..الخ)، فهذه المفاهيم تمت بلورتها انطلاقا من حالات سوســـيولوجية وتاريخيـــة خاصة، ومن ثم فهي تبقي أكثر فعالية في سياقها الأولي الذي تبلورت فيه، وليس بالضرورة أن تكون بنفس القدر من الفعالية حينما توظف في سياق آخر.

[1] رون هاليبر: مرجع سابق، ص 102.

وهذا لا يعني رفضا كليا لمسألة الاستعارة أو الاســـتفادة مـــن الأجهـــزة المفهوميـــة والاصطلاحية المتبلورة في الساحة الثقافية الغربية، إنما يعني الحذر والحيطة ومراعاة الشروط التي يفرضها نقل المصطلح من بيئة إلى أخرى، ومن ثم فإنه لابد من الانطلاق من الواقع أو السياق بدل الانطلاق من المفهوم أو النظرية، ثم البحث في الواقع عما ينطلق عليها أو يثبتها، لأن المهم هو تغيير الواقع وإزاحة العوائق والمشكلات وتحسين المعطيات التي يعيش ضمنها الإنسان العربي المسلم، وليس إثبات صلاحية مفهوم أو فعالية نظرية معينة، فالفكرة الصحيحة ليســـت هـــي الخاضعة لأشبار أرسطو أو فوكو أو بورديو ..، إنما هي الفكرة القادرة على حل المشـــكلات الراهنة وإصلاح الواقع.

انطلاقا من هذه الملاحظة ينتقد أحد الباحثين أصحاب المشـــاريع الفكريـــة العربيـــة الإسلامية-ومنهم محمد أركون- معتبرا أنهم يمارسون نوعا من إرهاب المفاهيم، نتيجة وقوعهم تحت وطأة حمى المشاريع الفكرية البعيدة عن مشاكل الواقع المتراكمة، والخالية مـــن المواقـــف العملية الجريئة من فساد الواقع وانحرافاته لأن"الكلمة الجريئة الموجهة إلى رؤوس الفســـاد هـــي الأكثر تأثيرا والأشد وقعا، وليست النظريات المجنحة المتزامنة مع التحام كامل مـــع عناصـــر الفساد"[1]. وإذا كان الجهاز المفاهيمي الأركوني يطرح هذه الحزمة من الملاحظـــات النقديـــة والإشكاليات، فماذا عن منهجيته؟ وما هي أهم الإشكاليات التي تطرحها خاصة وأنها متعددة التخصصات ومن ثم فلاشك أنها ستكون متعددة الإشكاليات؟ ذلك ما سنسعى للإجابة عنـــه في المبحث الموالي.

[1] قاسم شعيب: مرجع سابق، ص 110.

المبحث الثاني: إشكاليات التعددية المنهجية:

نظرا للعلاقة الوثيقة بين المصطلح والمنهج، فإن أغلب الملاحظات النقدية التي سجلناها بصدد الجهاز الاصطلاحي لمشروع أركون تنسحب بشكل أو بآخر على المناهج التي يطبقها في دراساته وأبحاثه، فالمصطلح والمنهج هما صنوان ليس في وسع أحدهما أن يستغني عن الآخر أثناء الفعل المعرفي أو النقدي، وهناك نوع من التكامل أو نوع من علاقة التضايف-بلغة المناطقة- بينهما، فمصطلح الإبستيمية مثلا، لا يمكن فصله عن تصور فوكو للتاريخ ومنهجه الأركيولوجي، كما أن ثنائية بورديو : المهيمن/المهيمن عليه لا تفهم إلا ضمن توجهه وتنظيره لعلم الاجتماع النقدي، وهكذا بالنسبة لجل المصطلحات التي هي أدوات متداخلة مع المناهج في صورة جدلية، بحيث يشكل تكاملهما صورة محددة عن العالم أو الحقل المدروس، "فالمنهج ليس قضية محايدة أو مجردة بقدر ما هو تعبير عن رؤية العالم، الأمر الذي يجعل الايدولوجيا ثاوية في صميم هذا المنهج"[1]، وحينما تحضر الايديولوجيا فإن ذلك حتما يؤثر على الجانب الإبستمولوجي، وعلى نوعية النتائج المتوصل إليها ومن ثم على درجة العلمية في تلك الأبحاث.

من هنا فإن مساءلة المنهج وبيان فعاليته وحدوده تسمح بتقييم النتائج المتوصل إليها بفضله، وبالتالي إمكانية تقييم المشروع الفكري ككل، لذلك سنحاول أشكلة قضية المنهج في مشروع أركون قصد إدراك مواطن القوة ومواطن الضعف فيه، من منطلق أن المنهج هو العمود الفقري الذي يتكئ عليه المشروع، لأنه إذا كانت قيمة المشروع تكمن في أهمية نتائجه، فإن هذه النتائج لم تحصل إلا بمنهج بحث معين، فتكون درجة أهميتها ودقتها نابعة بالأساس من صلاحية المنهج وفعاليته، ففيم تكمن مزايا المنهج الأركوني؟ وما هي الإشكاليات التي تطرحها إستراتيجيته المنهجية؟.

بما أن السؤال الأول قد تعرفنا على بعض عناصر الإجابة عنه في حديثنا عن أبعاد المشروع الأركوني، فإن المهم في هذا المبحث هو التعرف على الإشكاليات التي تطرحها

[1] إدريس هاني: مرجع سابق، ص 311.

منهجيته في التعامل مع الموضوعات التي يدرسها، وهي بالدرجة الأولى التراث الإسلامي في كليته دون إقصاء أو تهميش كما يقول.

ومثلما لاحظنا بالنسبة للمصطلحات، نفس الشيء نتوقع ملاحظته بالنسبة للمناهج، فالمناهج التي يعتمدها أركون في دراساته كلها مستعارة من الفكر الغربي، وحتى يتجنب وصف مشروعه بالتعسف في إخضاع الموضوع لمناهج غريبة، أنتجها سياق ثقافي مغاير-وكما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق -فهو يؤكد أن المادة أو الموضوع المدروس هو الذي يفرض عليه منهجا معينا، وهذا ما يبرز في الوقت ذاته تبنيه للتعددية المنهجية على اعتبار أن تعدد الموضوعات وتعقد الظواهر يقتضيان بالضرورة تعدد طرق مقاربتها، ومن ثم توظيف مناهج عديدة لفهمها فهما أدق وأعمق وعدم اختزال أي عنصر من العناصر المتداخلة فيها.

هذه الإستراتيجية المنهجية المتعددة التخصصات ليس إبداعا أركونيا في الفكر العربي الإسلامي بل هي شبيهة تماما بما كان يقوم به عميد الأدب العربي، حيث يرى عبد الله إبراهيم في دراسة له حول أعمال طه حسين أن هذا الأخير "يتعامل مع أدب الغرب ونقده باعتباره وجها آخر للتعامل مع الأدب العربي ونقده، وهو يجرب كل منهج ممكن في التعامل مع الأدب العربي القديم أو الحديث، ويحاول الإفادة من كل تصور نظري أو إجراء تطبيقي(..)فينتقل بين المناهج والنظريات وبين التصورات والإجراءات مثلما ينتقل المسافر بين العربات والمحطات" [1]

أركون أيضا يقوم بنفس العملية حيث ينتقل من مفهوم إلى آخر ومن منهج إلى آخر في عملية انتقائية توفيقية، دون أن يكون لها الوقت الكافي للبحث عن التجانس، فهو يقوم بنوع من الملاحقة للمفاهيم والمناهج المستحدثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا جديد إلا ويكون أركون سباقا للحديث عنه و"تطبيقه"، هذا ما يفسر لنا تلك الازدواجية التي تطبع أعماله، أين نلاحظ اختراق الخطاب عن الموضوع من قبل خطاب في المنهج، فتكثر الشروح والتعليقات والإشادات بهذه المناهج والمفاهيم والنظريات الجديدة، إلى درجة أصبح يمكن نعت أركون بالداعية لهذه العلوم، الواثق من دقتها وفعاليتها، فكأنه يقوم بنوع من تجريد المنهج في

[1] عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 59.

سياقه، معتبرا إياه نموذجا كونيا تتجاوز فعاليته شروط الزمان والمكان، مع أن المسألة ليست محسومة بصورة نهائية، إذ يرى أحد الباحثين أن" أي محاولة لانتقاء أو استعارة منهج من بيئة حضارية أخرى، ينجم عنه شكل من أشكال التحيز المنهجي الذي هو بالنتيجة عنوان للاغتراب الحضاري(..)ما يؤدي إلى فشل المستقبل- بكسر الباء- لهذه المناهج في تحقيق ما تحقق بها في منبتها الحضاري الأم"[1]، وهذا ما يفسر في نظر الباحث نفسه فشل واضمحلال كل محاولات النهضة العربية وأطروحات الليبراليين والاشتراكيين على حد السواء.

وبالتالي فالدقة والعلمية التي تتسم بها المناهج العلمية المعاصرة، وإن كانت من الأهمية بما كان، إلا أنها لا تكفي لتبرير الثقة المفرطة بها، وهذا لسببين رئيسيين على الأقل، أولهما: أنه ما من منهج برئ يمكنه بلوغ الحقيقة النهائية، وهي مسألة يقرها أركون ويعترف بها، ثانيهما ما نقرأه لدى طه عبد الرحمن في نقده لمشروع الجابري وغيره ممن يتبنى إستراتيجية منهجية تتكئ على معطيات العلم الغربي، في قوله:"كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة عما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي الطرق التي بقيت في ضمير الكون..؟" [2]، وهذا النقد يثير أكثر من قضية؛ فهو يشير إلى نسبية هذه المناهج والنظريات، وعدم كفايتها، كما يحاول إعادة الاعتبار للمناهج الأصيلة في مقابل المناهج الدخيلة وفي ذلك إشارة قوية إلى قضية الملائمة بين الموضوع والمنهج، والحقيقة أن المواقف بشأن هذه القضية أي استيراد المناهج كثيرة ومتباينة ولا سبيل لحصرها، وليس المهم تعدادها في هذا السياق إنما المهم هو الإشارة إلى أنها مسألة غير محسومة لهذا الموقف أو ذاك فلكل مبرراته وأهدافه.

لعل أول ملاحظة تطرحها مسألة التعددية المنهجية، أو المنهجية المتعددة الاختصاصات التي تبناها أركون، والتي لا تقتصر عليه إنما أصبحت متداولة لدى العديد من المفكرين

---

[1] إدريس هاني: مرجع سابق، ص 311.

[2] طه عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 10.

المعاصرين لاسيما في فرنسا (فوكو، دريدا، دلوز..)، تتمثل في إمكانية رد رفضهم الانخراط في منهج واحد إلى محاولتهم جعل كتاباتهم تشمل مساحة غير محدودة في أطرها، وهذا يعني عدم التمكن منهم، وعدم القدرة على مناقشتهم أو الدخول في مجال فكري معهم، بدعوى أنهم "يخاطبون الجميع" وأن كتاباتهم لا تعني جهة ما بل تعني" الجميع"، ومن الواضح كما يقول أحد الباحثين أن مقولة تعددية المناهج غير دقيقة، لأن هناك أخذا من مناهج متعددة، ولكن تحت راية منهج واحد يعرف به ومن خلاله الكاتب أو المفكر .[1]

ومن جهة أخرى فإن المفكر أو صاحب المشروع، كثيرا ما يلبس عباءة البطل أو المنقذ المخلص الذي لا يضاهى معرفة ودراية وعلما، فتراه يتحدث في كل علم، ويتلذذ بنوع من التفرد والتعالي، وكأنه العارف بكل شيء، والمخلص من كل شيء، ومن الأمثلة على ذلك هذا المقطع من حديث أركون عن مشروعه الفكري: "سوف يكتشف القارئ من خلال هذه الفصول الجديدة مدى المتانة الفكرية والعلمية والسياسية للإستراتيجية المعرفية التي بلورتها من خلال العلم الذي دشنته في بداية السبعينات في القرن الماضي تحت عنوان:"الإسلاميات التطبيقية(..) ومعلوم أن هذا العلم الجديد الذي لم يسمع به العرب ولا المسلمون حتى الآن يفتح كل الأضابير القديمة المغلقة ويعيد فهم التراث الإسلامي بشكل أصول الظاهرة الدينية وتحولاتها ووظائفها المتغيرة في كل المجتمعات البشرية" [2]

فهذا النص ليس بحاجة إلى التعليق على دعوته أو زعمه الإنقاذي الشمولي الذي يجعل من علمه الجديد قادرا على تفسير أصول ووظائف الظاهرة الدينية في كل المجتمعات، وهو زعم لا يمكن أن يطاله باحث واحد مهما علا كعبه ولا مشروع واحد مهما اتسعت أبعاده، بل إن أركون نفسه يعترف بصعوبة التحكم في هذه العلوم ومناهجها دفعة واحدة من أجل القيام بالتحريات اللازمة واستكشاف حقيقة الأمر. [3]

---

[1] إبراهيم محمود: مرجع سابق، ص 224.

[2] محمد أركون: الهوامل والشوامل، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010)، ص ص 48-50.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 145.

الملاحظة الثانية التي تتعلق بإستراتيجية أركون المنهجية، تتفرع عن الملاحظة الأولى، وتتمثل في أسبقية الفكر على الواقع، فبالرغم من أن للفكر أهمية بالغة إلا أن إعطاءه المكانة الأولى على حساب الواقع، قد يفهم منه التغطية على العجز عن رؤية الواقع على حقيقته، وإذ نسجل هذه الملاحظة فإنه لا يخفى علينا كون أركون– كما يحب أن يصف نفسه تأسيا بمشيل فوكو- مؤرخا للأفكار، ومؤمنا إلى النخاع بفكرة التاريخية، كما أنه لا يتوانى في إبراز أهمية الحاضر والواقع والتاريخ، والدعوة إلى تعرية كل أشكال الأسطرة، ونزع التاريخية عن الأحداث والأشخاص، إلا أن الواقع الذي يتحدث عنه هو واقع يمكن وصفه بالواقع المصقول[1]، وليس الواقع الخام كما هو معيش فعلا من قبل الفاعلين الاجتماعيين .

فكثيرا ما ردد أركون ضرورة التموضع داخل المجتمع المراد دراسته، وذلك للاضطلاع بتعقد الوضع الذي يعيشه أفراد ذلك المجتمع، وكذا الإحاطة العملية بالظواهر في تفاعلها وتداخلها، وإذ يردد ذلك فهو يسعى إلى تمييز نظرته للإسلام وللمجتمعات الإسلامية عن نظرة المستشرقين الخارجية عن الإسلام وتراثه، غير أن السؤال المطروح هو: هل تأتي فعلا نظرة أركون من داخل المجتمعات الإسلامية؟ وهل يكفي أن يكون المرء مولودا بالجزائر أو مترددا من حين إلى آخر على الجزائر- أو أي بلد آخر- لتكون رؤيته داخلية للمجتمع الجزائري أو أي مجتمع؟.

فالمسألة تبدو أكثر تعقيدا من أن يتم تجاوزها بإعلان النوايا، لأن هناك عوامل عديدة تتحكم في جعل النظرة داخلية فعلا أو خارجية، منها عوامل النشأة والتكوين العلمي وكذا الأطر الاجتماعية والثقافية والسياسية المحيطة بالمفكر والمؤثرة في كيفية رؤيته للأمور ونوعية الأحكام التي يصدرها، فمشروع نقد العقل الإسلامي كما يقول هاشم صالح "ولد على ضفاف السين لا على ضفاف النيل"[2]، والمسافة"الفكرية"بين نهر السين(La Seine) (باريس) ونهر النيل(القاهرة) شاسعة جدا، فهل ستبقى نظرة أركون نفسها لو عاش في الجزائر؟.

[1] إبراهيم محمود: مرجع سابق، ص 224.

[2] محمد أركون: الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 33.

الجواب قطعا بالنفي، وبالتالي فرؤيته وإن استحضرت بعض معطيات الواقع فهي تبقى خارجية، سواء في المفهوم أو المنهج أو أطر إدراك الأشياء والحكم عليها، ومن ثم تكون" قراءته الخاصة" لموضوعات محددة تنصاع لشروط" قراءة عامة" أنتجها السياق الغربي،[1] وهنا نكون قد أدركنا الملاحظة الثالثة، وهي كون أركون كثيرا ما يعمد إلى توظيف نتائج المناهج التي يتحدث عنها، لا المناهج في حد ذاتها، ومعنى ذلك اللجوء إلى الحلول الجاهزة التي" تطبق– ببراعة أحيانا– على موضوعاتها باعتبارها حلول ناجعة، بحيث يبدو ضمور الموضوع واضحا أمام حضور الحل البراق المحتفى به"[2]، ويمكننا إثبات هذه الملاحظة بالعودة إلى مرجعيات أركون، فروجيه باستيد أو جورج بالانديه أو بيار بورديو طبقوا المناهج الأنثربولوجية والسوسيولوجية وقاموا بدراسات ميدانية واحتكوا مباشرة بالعينات المدروسة في أدغال إفريقيا بالنسبة للمفكرين الأولين وفي شمالها بالنسبة لبورديو، ومن خلال ذلك كله توصلوا إلى بلورة مفاهيم جديدة وبنوا نظريات أو تصورات فعالة في فهم وتفسير الظواهر التي قاموا بملاحظتها ودراستها، في المقابل نتساءل ما هي الدراسات الميدانية التي قام بها أركون؟ وهو الذي لا يترك مناسبة إلا ويلح على أهمية المناهج والإشكاليات التي طبقها هؤلاء موظفا في دراساته الكثير من المفاهيم التي بلوروها، أم أن المسألة كما يقول حسن حنفي تلخصها مقولة "ما أكثر القول وأقل العمل."[3]

وإذا كانت الباحثة نايلة أبي نادر في أطروحتها حول أركون ترى أنه من بين القلائل الذين تمرسوا عميقا في المناهج الغربية، وقد" نهل مليا من معين الفكر الغربي، فأتقن الغوص في مختلف تياراته، وبرع في استخدام أدواته"[4]، فإن هذا غير كاف بالنسبة لمفكرين آخرين على غرار طه عبد الرحمن الذي يرى أن الاستيعاب الحقيقي لمناهج الغير يتطلب الاستقلال عن تلك المناهج بإبداع بدائل ولو عن طريق محاكاتها، و"حتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها

---

[1] عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 59.

[2] المرجع نفسه، ص 59.

[3] أبو يعرب المرزوقي-حسن حنفي: مرجع سابق، ص 154، يقول حسن حنفي في الموضع نفسه :" المغاربة مولعون بالثقافة وبالتحليل الإبستمولوجي، وبالقطيعة المعرفية تحت أثر باشلار وفوكو بعد أن كان ولعهم بالتحليل السوسيولوجي تحت أثر الماركسية ولكنها سوسيولوجية نظرية لغلبة الطابع النظري على الطابع العملي في الثقافة المغربية كما تبدو هذه الأيام في الولع باللسانيات وتحليل الخطاب..."

[4] نايلة أبي نادر: مرجع سابق، ص 77-78.

غيرها ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها وتفننوا في استعمالها(..)الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم(..) ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل". [1]

أما الملاحظة الرابعة التي تثيرها إستراتيجية أركون المنهجية فتتعلق بوضعية هذه المناهج التي يشيد بها في سياقها الأصلي، من حيث الخلاف الدائر حولها، والتطور الذي تعرفه يوما بعد يوم، فكثير منها قيد التبلور والتشكل، كما أن هناك خلافات جمة في الفكر الغربي ذاته بشأنها، وقد استعرضنا في الفصل الثاني موقف بعض المستشرقين منها، لاسيما ماكسيم رودنسون الذي يعتبر أكثر هذه العلوم والمناهج موضات نجاحها عابر ومؤقت، ويرى أن هناك "مجالات معرفية لا تمتلك حتى الآن مبادئ عقائدية مسلم بها من قبل الجميع"[2]، وهو نفس الموقف الذي نجده لدى رون هاليبر الذي يذهب إلى أن الطرق المؤدية إلى هذه العلوم الجديدة حتى في أوساط المثقفين والعلميين، ملتوية وغير أكيدة ومظلمة، إن لم تكن رجعية وإيديولوجية بحتة،[3] فما دامت هذه العلوم ومناهجها محل جدل وخلافات في الفكر الغربي نفسه، فإن الثقة المفرطة فيها والحديث على أنها الحل الوحيد أو المنقذ المخلص، لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية، فهذه المناهج التي يدعو أركون لتطبيقها تبقى مشروطة بتاريخيتها.

وهو يعلم جيدا الوضعية التي هي عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الغربي المعاصر وقد صرح في آخر أعماله، بأن هناك أزمة تعاني منها العلوم الاجتماعية اليوم فيما يخص نحت المصطلحات الجديدة أو بلورة المفاهيم أو التنظير والابتكار في هذا المجال، وهي مسألة معقدة جدا وضخمة. [4]

---

[1] طه عبد الرحمن: مرجع سابق، ص ص 10-11.

[2] محمد أركون(وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر سابق، ص 94.

[3] رون هاليبر: مرجع سابق، ص 210.

[4] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 396.

إن استحضار الأزمة أو الجدل الدائر حول مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ليس معناه التخلي عنها، لأن رفض هذه المناهج كما يقول أركون:" لا يقدم أي شيء للمسلمين، على العكس إنه يساهم في استمرارية جمودهم وتأخرهم (..) فلكي نفهم الظاهرة الأصولية بشكل صحيح ومطابق، فإننا مضطرون للمرور من خلال العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة التي تلقي أضواء ساطعة على التراث، أي تراث كان".[1]

إذن، فمن المهم-بل ومن الضروري- الاستعانة بمناهج العلوم المعاصرة في مقاربة مختلف الظواهر، على أن يتم ذلك من منطلق الإيمان بنسبيتها ومحدوديتها أيضا، فلا يوجد حل سحري أو مفتاح واحد للفكر، إنما الحل هو عملية تتم في التاريخ على شكل مقاربات متجددة منفتحة يضيف اللاحق منها إلى السابق أشياء جديدة، وفهما أكثر دقة وأكثر مقاربة لحقيقة الظواهر المدروسة، ليبقى التعامل مع هذه المناهج يتم وفق قاعدة لا إفراط ولا تفريط.

هذه بعض الملاحظات النقدية الأولية حول المنهجية التي يعتمدها أركون في أبحاثه وهي ملاحظات"خارجية" أو نظرية إن صح التعبير، لأن هناك ملاحظات أو إشكاليات أخرى تطرحها هذه المنهجية على مستوى تطبيقها وكيفية اشتغالها على موضوعاتها، وهي لا تقل أهمية عن الملاحظات الأولى إن لم تكن أكثر أهمية منها، بالنظر لتأثيرها المباشر في إمكانية تقييم درجة الفعالية والإبداع والتجديد في المشروع الأركوني.

أول ملاحظة تطرح حول تطبيقات أركون لمنهجيته تتعلق بسؤال الانسجام بين الموضوع والمنهج، بمعنى هل تناسب هذه الطريقة الموضوعات المدروسة؟ مما يثير قضية مهمة جدا وهي قضية الإسقاط أو المخالطة التاريخية، أي إسقاط مفاهيم أو مناهج حديثة على موضوعات قديمة، والتي حذر منها كثيرا معتبرا إياها "أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها الباحث وبالأخص المؤرخ فلا ينبغي أن نسقط على الماضي البعيد مفاهيم العصور الحديثة وتصوراتها وطرائق تفكيرها وتشكيلها للمعرفة". [2]

---

[1] محمد أركون: حول تشكل الأصولية (دراسات عربية، العدد 5-6، بيروت : دار الطليعة، 1998)، ص 36.

[2] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 413.

ومع ذلك فإنه لم يسلم من الوقوع فيها، إذ علق أحد المستشرقين المعاصرين ويدعى جون بول شارني (Jean-Paul Charnier) على طريقة أركون في مقاربة موضوع" العجيب الخلاب في القرآن"، قائلا: "لقد لجأت لاستكشاف ذلك إلى المناهج الجديدة لعلم النفس اللغوي (La Psycholinguistique) والتيارات الجديدة خالقا بذلك منهجية نقدية جديدة مضادة لأرسطو، وهنا أتساءل فيما إذا لم تكن عن طريق استخدامك لهذه المنهجية المضادة لأرسطو قد قمت بنوع من الإسقاط الآني الخاص بزمننا والعلوم الإنسانية المعاصرة على القرآن"[1]

ومن خلال إجابة أركون ندرك جيدا صعوبة تفادي هذا النوع من الإسقاطات، فالمعطيات العلمية الحديثة وطرق التفكير التابعة لها أو المنبثقة عنها تشكل شبكة يصعب على الباحث الفكاك من شراكها، إذ رد على هذه الملاحظة بقوله:" فيما يخص إسقاط المفاهيم والمواقف الحالية على القرآن كما حصل ذلك باستمرار نحن متفقون على أنه ينبغي تجنب ذلك بالطبع فإن هذا الخطر موجود دائما، ولكن اعتقد نظرا للطريقة التي عالجت بها المشاكل هنا بأنني أسعى جاهدا للسيطرة على كل المنهجيات الجديدة التي أحاول تطبيقها، إني أحاول عدم تطبيقها بشكل مبالغ فيه أو مفرط لكي احتفظ للقرآن بأولويته في القراءة والدراسة لا أعرف إذا كنت قد نجحت في مهمتي هذه(..) ولكني على كل حال واع بهذه الصعوبة وأحاول قدر الإمكان أن أحترم النص ذاته"[2]، ورغم تأكيده بأنه لا يبالغ في تطبيق هذه المناهج، إلا أن التنظير شيء، والتطبيق شيء آخر، فقد اعتبر أحد الباحثين أن أركون وقع في تناقض من خلال تطبيقه للمنهج الحفري (أركيولوجيا فوكو) وهذا للوصول إلى الأصل أو العمق الذي كان قد انتقد مطالبة الآخرين باستعادته، لاسيما الأصوليين وهو القائل باستحالة التأصيل، يقول هذا الباحث: "يبدو أن ما يثير الانتباه هو التناقض الذي يقع فيه أركون(..)إذ يعتقد بأنه في غياب قراءة نقدية للتراث تعانق الأصل الأول للنص أو زمنه في عهد النبوة أو الصحابة لا يمكن بحال

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 220.

[2] المصدر نفسه، ص 221.

تحقيق رؤية علمية موضوعية، وهو الوهم الأكبر، ألم ينتقد هو نفسه الفكر السلفي لأنه يدعو إلى الصفاء الأول؟."[1]

وبإمكاننا توضيح هذا التناقض أكثر من خلال مثال تطبيقي، يتعلق بطريقة أركون في معالجة أحد المواضيع التي شغلته طوال مشواره الفكر وتناوله في العديد من أعماله، ونقصد به موضوع إعادة قراءة القرآن "بجعله موضع تساؤل علمي، وأبحاث جديدة حول وضعه اللغوي، التاريخي، الأنثربولوجي، اللاهوتي والفلسفي".[2]

هذا النص يشير كما رأينا في حديثنا منهجية أركون، إلى أن اللحظة الأولى في مقاربته لموضوعاته تتمثل باللحظة اللغوية أو الألسنية-السيميائية، ومن خلال استفادته من معطيات اللسانيات المعاصرة، يميز أركون بين القرآن كخطاب شفوي، والقرآن كنص مدون، ويرى بأن هذا التمييز يتيح لنا أن نلقي أضواء جديدة على النص القرآني. [3] وهذا تمييز خطير من الناحية الإيمانية -على الأقل- لأنه يطرح مشكلة الصحة والتطابق بين ما تلفظ به النبي وحيا، وما يشتمل عليه المصحف تدوينا.

فهنا نلاحظ اشتغال"مبدأ المقايسة" الذي سبقت الإشارة إليه من خلال محاولة تطبيق نفس المناهج التي طبقت على نصوص التوراة والإنجيل على النص القرآني، وفي ذلك وضع للقرآن على قدم المساواة مع الكتاب المقدس، مع أن ذلك غير مشروع بصورة حاسمة، نظرا للفروقات الموجودة بين القرآن الكريم من جهة والكتاب المقدس من جهة أخرى، فالقرآن نزل باللغة التي تم تدوينه بها، في حين ضاعت النسخ الأصلية للكتاب المقدس، بالإضافة إلى تدوين القرآن في زمن نزوله، وتكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه، وكل ما أثير ويثار بشأن جمع القرآن في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه، يقوم على أقوال وشهادات ضاعت نصوصها الأصلية، كما أنها لا ترقى إلى مستوى الوثوق القطعي، وهذا باعتراف أركون نفسه حين قال:"إننا نعرف جميعا أن هذه الشهادات كانت قد دمرت وحذفت من قبل الصراع الحامي للمؤمنين أو

---

[1] عبد الغاني بارة: مرجع سابق، ص 536.

[2] Mohammed Arkoun : lectures du Coran, Paris, Maisonneuve et larose, 1982, p05.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 188.

من قبل السلطة السياسية في الماضي"[1]، ومع ذلك فهو ينتقد الموقف العام للمسلمين الذي يطلبون فيه إيجاد شهادات مكتوبة مؤكدة تؤيد الشكوك والإشكاليات التي عادة ما تتم إثارتها حول جمع القرآن، معتبرا أن هذا الموقف لعبة سهلة[2]، والحقيقة أن الأمر لا يتعلق بلعبة سهلة إطلاقا، بل هو موقف موضوعي لا يطلب إلا البرهان اليقيني القطعي على صحة هذه الشكوك والادعاءات، خصوصا وأن الموضوع يتمثل في أقدس المقدسات، كلام الله، لنقرأ ما يقوله ماكسيم رودنسون:"..لأننا نعلم أن الهيئة الحالية لتركيبة النص ليست هي الهيئة الأصلية الأولية.." [3] فهذا طبعا كلام خطير، والأخطر منه كلام أركون الذي يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول: "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المصحف) لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق"[4]، ثم يستغرب كيف أن هذه المسألة أي الانتقال من المرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة لم تطرح لا من قبل المسلمين ولا من قبل المستشرقين[5]، والسؤال المردود على أركون حول هذه" الدهشة والاستغراب"هو التالي: إذا كان المسلمون لم يطرحوا هذه القضية وفقا لتحليلاته من منطلق إيماني، أو أن ذلك يدخل ضمن ما يدعوه باللامفكر فيه، فلم لم يطرحها المستشرقون الذي لا يفوتون أي شاردة في أبحاثهم عن الإسلام إلا وأخضعوها لمناهجهم وأثاروا حولها ما استطاعوا إليه سبيلا من الشكوك إن لم يكن من الادعاءات؟.

كما نطرح سؤالا آخر بخصوص الشهادات التي يقول بأنها ضاعت ودمرت أو أحرقت، فإذا وجدت حقا وضاعت فكيف عرف مضمونها ؟وكيف تم التأكد من صحتها؟ نطرح هذا السؤال مستحضرين الدقة والصرامة اللتين يمتاز بهما المنهج الفللوجي الذي يعتمده

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي في قراءة علمية، مصدر سابق، ص 271.

[2] المصدر نفسه، ص 271.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 188.

[5] المصدر نفسه، ص 187.

أغلب المستشرقين ويتقنه أركون جيدا، ثم على أي أساس يمكن اعتبار هذه الشهادات حاسمة ما دام من المتعذر التعرف الدقيق على مضمونها لتعذر استعادتها؟.

وقد اهتم الباحث خالد كبير علال برصد ومناقشة الكثير من الإشكاليات التي تطرحها هذه القضية لاسيما في علاقتها بالجانب الإيماني، من خلال ما أسماه بالأخطاء المنهجية المتعلقة بالقرآن الكريم في كتابات أركون والجابري*، ويبقى هذه الموضوع يتطلب دراسة مستقلة بالنظر لحساسيته المتأتية من ارتباطه بالنص المقدس (القرآن الكريم) وتشعب أبعاده لدرجة أن إنجاز هذه الدراسة يتطلب تضافر جهود العديد من الباحثين من مختلف التخصصات كالتاريخ والعلوم الإسلامية وعلوم اللغة وغيرها.

وإذا كان التمييز بين القرآن كخطاب والقرآن كنص يطرح قضية خطيرة على المستوى العقائدي، فإنه لا ينجو من الإشكاليات حتى من الناحية العلمية والمنهجية، فهذا التمييز بين الشفوي والكتابي يهدف من خلاله أركون إلى القيام بقراءة تزامنية للنص[1]، مع أنه يعترف في نص آخر أن الوصول إلى محمد(ص) الحقيقي،"أصبح شبه مستحيل"[2]، وهنا أيضا نطرح سؤالا مهما:أليس من التناقض السعي للوصول إلى الخطاب الشفوي في لحظة انبثاقه والاستفادة من مزاياه، مع العلم أن الوصول إلى الشخص المتلفظ بهذا الخطاب مسألة نقول أنها مستحيلة وليست شبه مستحيلة فقط؟ وهنا يبدو لنا التناقض صارخا بين المطلوب والمعطى أو الممكن.

وقد ناقش نصر حامد أبو زيد هذه القضية، وانتقد موقف أركون ومنهجه متسائلا: إلى أي حد يمكن للقراءة التفكيكية أن تساعد على عملية الاختراق، اختراق تلك الحجب الإيديولوجية وصولا إلى قراءة النص الأصلي قراءة تزامنية كلية؟ وهل هذه الرحلة العلمية التي

* خالد بن كبير علال: مرجع سابق، انظر الفصل الثالث خاصة، مع أن الكتاب كله جدير بالقراءة.

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 284، أيضا: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 213.

[2] المصدر نفسه، ص 146، وفي الصفحة 187 من نفس الكتاب يقول: " فالخطاب النبوي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية الطازجة للخطاب مهما حاولنا" وهنا يرتكب خطأ فادحا يتعلق بمدة الدعوة المحمدية التي دامت 23 سنة وليس 20 سنة.

تعتمد منهج التحليل الأركيولوجي قادرة على تحقيق تلك الغايات؟ أو بعبارة أخرى: هل تلك الغايات مشروعة معرفيا؟ وهل يمكن للباحث-أي باحث- أن يتجاوز طبقات التراكم الدلالي والسيميائي الكثيفة لكي يصل إلى المعنى السيميائي" الأصلي"؟[1]

ولعل ما يجعل هذه التساؤلات وغيرها مشروعة ومبررة، هو قلة النتائج إن لم نقل ندرتها فمنذ أزيد من أربعين سنة وأركون يتحدث ويلح على هذه المسائل وغيرها ويدعو إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن، وإنجاز قراءة تزامنية لهذا النص، إلا أنه لا شيء من ذلك تحقق، وباعترافه حيث يقول:"إن ضياع المخطوطات والمؤلفات الحاسمة لا يزال يمنعنا للأسف من التوصل إلى نتائج أو حلول نهائية"[2]، ويضيف معللا عدم إنجاز هذه المهمة بعدم وجود علوم مساعدة حيث يقول:"إننا نعاني فيما يخص القرآن من غياب علم دلالات خاص باللغة الدينية Sémiotique du langage religieux" [3]، وهذا النص يفيد بما لا يدع مجالا للشك أن المناهج الألسنية والسيميائية المعاصرة تبقى غير ملائمة لنص ذو طبيعة خاصة، أي النص القرآني، فهناك أمور إيمانية، تبقى مستعصية على هذه المناهج مهما بلغت درجة فعاليتها وكفاءتها، والعقل كما يقول علي حرب "في أمور الغيب برهان لا يقطع وسلاح مفلول إن في حالة النفي أو في حالة الإثبات"[4]، والبحث في معنى النبوة والوحي من أعسر ما يتصدى له الباحث لأنه مرتبط بالله، ويحيل إلى تجارب تاريخية فريدة لا سبيل إلى استعادتها فكلمة "وحي" كما يقر أركون نفسه تبقى غير واضحة فنحن" لا نعرف ما هو الوحي، ولا يوجد أي كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها"[5] وما قيل عن الوحي يقال عن مفردات إيمانية أخرى كالحرام والمقدس وغيرها.

وإذا كان تحليل المستوى اللغوي يطرح إشكالية الملائمة، فإن اللحظة الثانية في منهجية أركون تطرح بدورها إشكاليات أخرى، ومنها إشكالية الإمكانية، فالتحليل التاريخي

---

[1] نصر حامد أبو زيد: الخطاب التأويل، مرجع سابق، ص 114.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 265.

[3] المصدر نفسه، ص 203.

[4] علي حرب: التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 21.

[5] محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 202.

مثلا، يحاول من خلاله أركون، إنجاز ما يسميه بالقراءة السلبية للتاريخ ويقصد بها كتابة تاريخ من لا تاريخ لهم، أي كل الفئات المهمشة والمنبوذة والمقهورة عبر التاريخ، من أقليات إثنية ومعارضات سياسية ومبتدعة عقائدية، يقول في هذا السياق:" لقد حاولت في مختلف أبحاثي ومؤلفاتي أن أعطي حق الكلام لمن لا صوت لهم، أي للمهمشين والمنبوذين والمحتقرين على مدى التاريخ(...) أريد أن احتضن كل هذه الأشياء المهملة والمنسية من قبل فكر جديد يتسع برحابة للجميع ولا يحتقر أحدا ولا ينبذه لأي سبب عرقي أو لغوي أو ديني أو طائفي.." [1] ومنطلقه في هذا التصور المنفتح هو أن التاريخ يكتبه المنتصرون، المسيطرون، المتسلطون، أما أصوات المهزومين والمهيمن عليهم، فذهب في مهب الريح، وترمي في دائرة النسيان المقصود أو الموت المبرمج، وإذا كان هذا التصور من الناحية النظرية تصورا إيجابيا من حيث إرادته في لملمة كل المعطيات التاريخية وتقديم صورة غير ناقصة عما حدث فعلا، إلا أنه على المستوى العملي أو التطبيقي يبقى متعذرا أو مستعصيا، فالوصول إلى أصوات المقهورين يمر عبر النصوص، ومن آليات المهيمنين في الحفاظ على هيمنتهم تدمير كل ما من شأنه فضحهم أو المس بمصداقيتهم ومشروعية هيمنتهم، ومعنى ذلك أن أكثر تراثات المنبوذين لا سبيل لاستعادتهما، ومن ثم فلا سبيل لكتابة تاريخهم، فتبقى دعوة أركون للكتابة السلبية للتاريخ مجرد شعار نظري متعذر الممارسة والتجسيد، والدليل على ذلك عدم وصوله إلى نتائج جديرة بالذكر في هذا المجال، فما هو التاريخ الذي كتبه بالنسبة لتراث ولغة وثقافة منسية مهمشة كالثقافة الأمازيغية التي ينتمي إليها؟ لا نجد حول هذا الموضوع في ما كتبه أركون أي نتائج عدا بعض الإشارات في إحدى مقالاته التي يستعيد فيها ذكريات صباه قريته.[*]

ولا مجال للمقارنة بين ما تضمنه هذا المقال، وما تضمنته الدراسة المهمة للمجتمعات الأمازيغية والمجتمع الجزائري عموما، من حيث الحديث عن القيم الأسرية، ودور المرأة وتقسيم العمل..، التي أنجزها أحد أهم مراجع أركون ألا وهو بيار بورديو[**] هذا بالإضافة إلى أن تحليل

---

[1] محمد أركون: الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص ص 71-72.

[*] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ملحق مع مولود معمري في طاوريرت ميمون، من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمية، ص 285.

[**] Pierre Bourdieu : Sociologie de l'Algérie, Paris, puf, 6ed, 1980.

المستوى التاريخي والاجتماعي والأنثربولوجي الذي يشكل اللحظة الثانية من منهجيته، وكما قلنا في السابق بحاجة إلى القيام بدراسات ميدانية وإحصائيات ومعايشة فعلية لمن نريد التحدث عنهم، وهذا ما يغيب في أعمال أركون، ويكفي أن نقارن دعوة أركون إلى كتابة تاريخ المهمشين والمضطهدين مع ما أنجزه بيار بورديو حول أوضاع العمال والمهاجرين من خلال فريق بحث قام بمعاينة هؤلاء والاستماع إليهم وملامسة مشاكلهم ومعاناتهم، وقد نشرت هذه الدراسة بعنوان بؤس العالم(La Misère du monde)، وترجمت إلى اللغة العربية في ثلاثة مجلدات*.

وقد أشار محمد المزوغي إلى طغيان التنظير على التفصيل في الخطاب الأركوني بقوله: "أركون منذ البداية يختار منهجية لا تقود إلا إلى اليأس من الحقيقة، وعدم البت في شيء والتملص من مهمة النزول إلى التفاصيل"[1]، وهذا النقد يتضمن الإشارة إلى إشكالية أخرى تطرحها منهجية أركون وهي ما يمكن دعوته بالأشكلة (Problématisation) دون المفهمة (Conceptualisation) أو دون إيجاد حل لما يطرحه من إشكاليات، حيث ينتقد الآخرين ويقوم بزحزحة القضايا التي يطرح إشكاليات حولها، دون أن يخرج من دائرة الأشكلة هذه بحل جديد، وكأنه يضعنا في منزلة بين المنزلتين، فالقديم مرفوض والجديد لم يأت بعد، وهو القائل: "إنني أتبع نفس المسار التفكيكي-التركيبي التراجعي-التقدمي وبالعكس، بمعنى أنني أفكك المقولات الأكثر رسوخا وقداسة في التراث وأعيد تركيبها من جديد أو قل أحل مقولات أخرى محلها أكثر انفتاحا وتسامحا وحرية"[2]، غير أننا من خلال أعماله نجد التفكيك والتراجع دون التركيب والتقدم، وبإمكاننا تأكيد ذلك بالعديد من الأمثلة.

ففي حديثه عن العقل الديني وآليات اشتغاله من خلال دراسته لكتاب"الإتقان في علوم القرآن"لجلال الدين السيوطي(1445-1505م)، يرى أن العقل الديني يتميز بالبحث عن تماسك عملي داخل سياج تيولوجي دون أن يتساءل الفرضيات والمسلمات واليقينيات المسبقة

* بياربورديو: بؤس العالم، ت: فيصل دراج(وآخ) (دمشق: دار كنعان، ط1، 2001)

[1] محمد المزوعي: مرجع سابق، ص 32.

[2] محمد أركون: الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 69.

التي تقوم عليها ممارسة الفعالية التأملية الاستدلالية ضمن هذا السياج، لذا فإنه يعيش حالة توتر دائم مع العقل العلمي، وهذا ما يطرح إشكالية العلاقة بين العقل الديني والعقل العلمي التي يشوبها الكثير من الغموض القاتل للروح نظرا لاستغلاله على صعيد واسع من قبل الخطابات الإسلامية المعاصرة. [1]

لإزالة هذا الغموض وتبيان العلاقة بين العقل الديني والعقل العلمي، فإن أركون يرفض الحل الذي يتبنى أفضلية أحدهما عن الآخر، كما يرفض الحل الذي يجعل لكل منهما مجالا محددا يختص به، معتبرا هذا الحل الثاني مجرد موضوعية وهمية، فيما الحل الأول غارق في الإيديولوجيا، ومن جهة أخرى يرفض المماحكة الجدالية العتيقة التي دارت في الغرب المعلمن بين الكنيسة والدولة، الديني والعلماني، الوحي والزمني..، وبعد نقد ورفض كل المسارات/الحلول الموجودة في الساحة يعلن أنه سيختار الحل الفلسفي الذي يرى أن كل فرد يتميز بتوازن معين(أو اختلال توازن) يحققه بين قطبي الوعي العاطفي والوعي العقلي الثقافي، وبعد طرح مجموعة من المواقف الفلسفية في شكل أسئلة، ينتهي إلى أنه"سوف يترك هذه المسألة الفلسفية مفتوحة"[2] أي دون حل، أو فصل نهائي فيها، ومن ثم دون تبيان لنوعية العلاقة بين العقل الديني والعقل العملي، ويجيب عن عدم حل القضية، وتبني الموقف أو الموقع المتردد القلق قائلا:" إننا إذ نحافظ على المظهر المتردد والمتسائل والمتمهل للبحث فإننا نتخذ بذلك قرارا منهجيا وإبستمولوجيا فرضه علينا في آن معا تعقد الموضوع المدروس، وتأخر الدراسات في هذا المجال (مجال الإسلاميات) وقلة المصادر والوثائق ونشوب المعارك النظرية والمنهجية داخل كل علم". [3]

ونفس الموقف نجده بصدد"مفهوم الدين" الذي يعتبر أنه من الضروري أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر، وبعد أن يرفض النظرة الموجودة في الفكر الإسلامي عن الدين، والتي هي في نظره بعيدة عن الفكر العلمي الحديث، يقوم بأشكلة مفهوم

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 251.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 252.

[3] المصدر نفسه، ص 273.

الدين معتبرا إياه مندرجا ضمن مجال اللامفكر فيه، داعيا إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد حوله على مستويين:

-النظر النقدي في الظاهرة الدينية الموجودة في جميع الثقافات.

-النظر النقدي في النظرة الإسلامية للدين وتقوميها على ضوء التنظير الحديث للدين والمجتمع والتاريخ.

وبعد استعراضه لتطور الموقف النقدي في الفكر الفلسفي الغربي الحديث والذي يرى أنه أحدث تغيرات جذرية في مفهوم الدين، متدرجا من سبينوزاB.Spinoza (1632-1677) إلى كانطE.Kant(1724-1804) وهيجل Hegel(1770-1831)، يتوقف عند الموقف الماركسي الذي قلب مفهوم الدين جذريا من النظرة التزيهية المؤثرة في المجتمعات إلى النظرة التي ترى في العوامل التاريخية والاقتصادية أسسا لإبداع التصورات الدينية المتغيرة بتغير الزمان والمكان، والمستغلة من قبل الطبقة الحاكمة لمصالحها، محولة القيم الدينية إلى إيديولوجيا استلابية. [1]

بعد ذلك يطرح سؤالا مهما وهو:من يقدر أن يحسم النزاع بين النظريات المادية الإيجابية الرافضة لجوهرية الدين، والنظريات التزيهية القائلة بسمو دين الحق وتحكيمه على أمور الدنيا والآخرة؟ ويدعو المسلمين إلى البحث في تجاوز سلبيات الموقفين والاجتهاد في نقد الشعار المردد: "الإسلام دين ودنيا ودولة" نقد تاريخيا فلسفيا علميا، للخروج بحل ثالث لم يفكر فيه بعد لا في الشرق ولا في الغرب. [2]

ثم يقوم بشرح أهمية علم الاجتماع الديني، وضرورة توظيفه في فهم أنماط حضور ووظائف الظاهرة الدينية في مختلف المجتمعات وحتى داخل المجتمع الواحد، فإسلام الفلاحين يختلف عن إسلام العمال، وإسلام أهل المدن يختلف عن إسلام الجبال، وهنا تنبثق مشكلة أخرى وهي أن لفظة الإسلام أيضا تصبح غير قابلة للتعميم وبحاجة للأشكلة أيضا، إذ يقول

[1] محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص ص 15-16.

[2] المصدر نفسه، ص 16.

حولها: "يذهب المؤرخ إلى أبعد من ذلك مبينا أن مفهوم الإسلام في القرآن ثم في القرن الأول الهجري يختلف عما تحول إليه عند الأشعري أو الغزالي أو فخر الدين الرازي، أو في القرن السابع عشر في عهد العثمانيين أو في القرن التاسع عشر بالغرب.." [1]

وهكذا ينتهي التحليل بنقد مختلف المواقف دون الوصول إلى حل نهائي يحسم فيما بينها أي بلورة مفهوم دقيق وجديد للدين، بل أصبحت المسألة أكثر غموضا بعد أن توسعت الأشكلة لتشمل مفهوم الإسلام، وهذا ما يجعل مفهوم الدين يبقى"جامدا في المستوى النظري، عرضة إلى تحولات جذرية في مستوى المعاملات ووقائع الوجود التاريخي"[2].

والأمثلة كثيرة على هذه الطريقة في أشكلة المواضيع ونقد مختلف المواقف بشأنها ثم التوقف والسكوت عن الحل النهائي لهذه المشكلات، بدعوى نقص المصادر تارة وتعقد الموضوع تارة أخرى، أو ترك المجال مفتوحا أمام البحث والتجديد، و ربما كان ذلك مرده نوع من" التقية" والاحتياط والحذر الذين يمارسهما أركون على نفسه لكي يخفي مقاصده البعيدة.

هذا ما ذهب إليه مؤخرا هاشم صالح حيث يرى أن أركون لا يعلن مقاصده مراعاة لحساسية المسلمين، فهو يعرف أن المسلمين غير مهيئين حتى الآن لتقبل الحقائق التاريخية عن أنفسهم وتراثهم الذي شكلوا عنه صورة مثالية عذبة تتعالى على التاريخ،[3] غير أن هذا التبرير لا يصمد كثيرا لاعتبارين؛ أولهما: تصريحات أركون التي يقول فيها أنه ملتزم بالمنهجية العلمية ومقتضياتها مهما كلفه الثمن غاليا، ثانيهما: موقف أركون بشأن القرآن وما يتضمنه من خطورة على المستوى الإيماني للمسلمين، فما دام لم يراع مشاعرهم في أقدس مقدساتهم، فكيف يراعيها فيما دون ذلك؟ إذن فالمسألة ليست مسألة مراعاة لمشاعر المسلمين أو أنهم غير مهيئين لهذا النوع من التحليلات، إنما المسألة في العمق تتعلق بالموضوع في حد ذاته، وعدم التلاؤم بينه وبين المنهج ومن ثم اضطراب الدراسة وغياب النتائج الدقيقة، فالموضوع هنا هو الظاهرة الدينية، وهذه الأخيرة لا يمكن النظر إليها كحقيقة تاريخية فقط حتى ثم تقبل أن يتزل

[1] محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 20.

[2] المصدر نفسه، ص 21.

[3] محمد أركون: الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 17.

عليها من المفاهيم والمناهج ما يترل على التراث غير الديني[1]، لأنها قائمة على الوحي، والوحي يبقى مستعصيا على الدراسة العلمية بمناهجها المتداولة في الفكر الغربي المعاصر.

وأركون يعلم يقينا هذه الوضعية المعقدة والخاصة للظاهرة الدينية، ذلك ما هو واضح من قوله: "هكذا أقول بأنه لا يوجد اليوم باحث واحد، في أي اختصاص علمي كان، يقدر على أن يقدم لنا مقاربة علمية موضوعية ومقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية، وعلى الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية والتقسيمات والتحديدات والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية"[2]، مع هذا نجده بعد أسطر معدودات يعلن أنه سيتناول بالدراسة مسألة"العلمنة والدين"ويردف قائلا:" نحن نريد هنا أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل"[3] وهنا نتساءل كيف يمكنه ذلك بعد تأكيده أن لا أحد بإمكانه القيام بهذه الدراسة؟ وما مدى موضوعية دراسته هذه؟.

والميزة التي يكاد ينفرد بها أركون في طريقته ومنهجيته في الدراسة، تكمن تبريره لعدم إيجاد حلول لهذه للوضعيات الإشكالية العويصة، بأن ذلك يتوقف على إنجاز دراسات مستحيلة مثل قوله : "القيام بدراسة إنثولوجية لكل الفئات العرفية الثقافية الموجودة داخل المجال الواسع الذي انتشر فيه الإسلام"[4]،أو أنه"ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/والكتابي والأسطوري/ والعقلاني، والغريب الساحر/والمحسوس الواقعي، والمقدس/ والدنيوي الأرضي"[5]، فمن الواضح أن القيام بهذا العمل غير ممكن حتى على المدى البعيد، وإن حدث وتم فإن سؤال الموضوعية والدقة والعلمية يبقى مطروحا حول النتائج المتوصل إليها في هذا النوع من البحوث، بالإضافة إلى هذا التبرير، ينفرد أركون بالدعوة إلى إنجاز علوم ومناهج جديدة كدعوته التي ما فتئ

---

[1] طه عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 19.

[2] محمد أركون: العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 12.

[3] المصدر نفسه، ص 14.

[4] محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 58.

[5] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 36.

يكررها إلى إنشاء سوسيولوجيا الفشل وسوسيولوجيا النجاح[1]، ويعلق المزوغي علي هذه الميزة التي تتسم بها طريقة أركون قائلا:" لقد اتبع أركون هذا المنهج الإرجائي وأفاض في استخدام هذه التقنية الجديدة التي لا تعمل، حسب رأيي إلا إلى التهرب من مجابهة الإشكاليات أو تعجيز من يطلب موقفا محددا واضحا"[2]، وهذه نفس الملاحظة التي أشار إليها رون هاليبر الذي كانت له عدة لقاءات ومقابلات مع أركون، حيث يقول أنه طرح سؤالا على أركون يتعلق بمسألة الحدود في الإسلام فلم يجبه إلا بأن ذكره بضرورة إعادة التفكير في معنى ظاهرة الوحي في كل دين من الأديان. [3]

من خلال ما سبق نلاحظ جيدا البون الشاسع بين التنظير للمنهجية المتعددة التخصصات والإشارة إلى مزاياها وأهميتها في التأسيس لدراسات غير اختزالية، وبين تطبيق هذه المنهجية خاصة حينما يتعلق الأمر بموضوع غريب عن منشئها، لذلك نقول بأن المنهجية التي يتبعها أركون تطرح العديد من الإشكاليات التي تجعل الحديث عن فعاليتها يتم بتحفظ شديد، فهي تطرح إشكالية علاقة المنهج بالأطر الاجتماعية والتاريخية أو البيئية التي تمت بلورته فيه، كما تطرح إشكالية ملائمة ذلك المنهج لموضوع ذو خصوصية ألا وهو موضوع الظاهرة الدينية، ضف إلى ذلك إشكالية الخلافات الموجودة في الفكر الغربي المعاصر ذاته حول مصداقية هذه المناهج وموضوعيتها..الخ، وكل هذه الإشكاليات تشكل عوائق أمام التطبيق المثمر للمشروع الأركوني، وبالتالي محدودية الاستفادة منه على المستوى الواقعي الملموس، وهو ما سنحاول ملامسته في المبحث الموالي من خلال التساؤل عن أهمية النتائج التي توصل إليها أركون في أبحاثه-إن كانت هناك نتائج- وكيفية تقييم مشروعه من قبل النقاد والدرسين، فما هي الإشكاليات التي يطرحها هذا المشروع عل مستوى تطبيقاته ونتائجه؟ وكيف ينظر النقاد له؟ ثم ما هي آفاقه المستقبلية؟.

---

[1] محمد أركون: قضايا نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 93.

[2] محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 125.

[3] رون هاليبر: مرجع سابق، ص 181.

المبحث الثالث: إشكاليات النتائج وآفاق المشروع الأركوني

بعد الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية المتعلقة بالجهاز الاصطلاحي والمنهجي في مشروع أركون الفكري، تبين لنا أن هذه الملاحظات تنبثق عنها العديد من الإشكاليات حول المشروع ككل سواء تعلق الأمر بعلميته وموضوعيته أو بدرجة الإبداع والأصالة فيه أو غير ذلك، وهي إشكاليات نعتقد أنها في النهاية تبين محدودية هذا المشروع، خصوصا على المستوى التطبيقي، وتلك مسألة جد مبررة ونتيجة ضرورية، نظرا لضخامة المشروع وشموليته التي جعلت أركون يبدو وكأنه يحفر في كل الاتجاهات.

ولعل الإشكاليات السابقة توحي بأن هناك إشكاليات أخرى تتبعها بالضرورة، على مستوى اللحظة الثالثة من منهجية أركون والمتمثلة في لحظة التقييم الفلسفي واللاهوتي، فالرجل يدعو إلى التحرير الأكبر للفكر العربي الإسلامي، بتحديث العقل الإسلامي وتغيير نظرته لذاته وللآخر، وهذا التحرير يمر عبر إعادة النظر في المسلمات القابعة خلف هذا العقل والموجهة له في إنتاجه للمعرفة، وتحريره في انغلاقه وانكفائه على يقينياته، وهو يهدف من ذلك كله إلى تأسيس لاهوت جديد من خلال إحداث زحزحة أو أكثر على المستوى التيولوجي، وقد أشار إلى أن التحرير الأكبر لن يكون ممكنا ولا فعالا إلا إذا شمل هذا المستوى، إذ "ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مسارات التحليل المذكورة وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها". [1]

وإذا كانت اللحظة الثالثة محصلة نقدية لما تم التوصل إليه من خلال تحليل المستويات الأخرى فهي بمثابة لحظة ظهور النتائج وبناء المواقف، فإنها لاشك تطرح إشكالية تقييم هذه النتائج واتخاذ موقف معين بشأنها، ومن ثم اتخاذ موقف من المشروع الفكري الأركوني ككل، ببيان حدوده من جهة وآفاقه من جهة أخرى، خاصة وأنه"اكتمل"بوفاة صاحبه، وأغلقت مدونته النصية نهائيا، وبالتالي أصبح بالإمكان مساءلتها، فكيف يمكن النظر إلى هذه المدونة والمشروع الفكري في مجمله ومن خلال نتائجه؟ ثم ما هي آفاقه ومآلاته؟.

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 39.

من الصعوبة البت في هذه الإشكالية بصورة حاسمة ونهائية، فرغم تعدد القراءات التي تناولت المشروع الأركوني بالدراسة والتحليل والنقد، إلا أننا لا نستطيع الخروج من خلالها بموقف عام يجمع شمل هذه القراءات ولو في بعض الأحكام الجزئية، فقد اختلفت المواقف والتقييمات وتباينت إلى درجة التناقض، ومرد ذلك طبيعة القراءة وطبيعة الموضوع المقروء، فلكل قراءة منطلقاتها وأهدافها وغاياتها، كما أن للمشروع المقروء خصوصيته من حيث الضخامة والجدة وتنوع الإشكاليات التي يطرحها والمواضيع التي يطالها.

وإذا أردنا القيام بنوع من التصنيف لهذه القراءات-التي استطعنا الاطلاع عليها- فإنه يمكن رصد أربعة مواقف أو تقييمات للمشروع الأركوني، وهذا مع استثناء تلك القراءات التي اختصت بدراسة قضية جزئية، أو تتبع مفهوم معين مما اشتمل عليه المشروع، والمواقف الأربعة تعكس الانقسام الشديد في الوعي العربي الإسلامي من جهة، والوعي الفلسفي عموما، لذلك فكل موقفين يشكلان تقابلا معينا.

1-التقابل الأول يعكس الازدواجية التي تؤطر الصراع الفكري في الثقافة العربية الإسلامية منذ انفتاحه على فكر الآخر، صراع العقل والنقل، العلم والإيمان، العلوم الشرعية والعلوم الدخيلة...الخ، فبحسب الموقف من هذه الثنائية كان الموقف من المشروع الأركوني، فتشكلت قراءتان، قراءة تحقيرية آيلة إلى التكفيرية، وقراءة تبجيلية آيلة إلى الأسطورية.

1-1-يمثل القراءة الأولى العديد من الباحثين في فكر محمد أركون، والذين يجمعون على عدم علمية أفكاره، وتهافت نتائجه، وعلى رأسهم خالد كبير علال الذي يقول:" إن محمد أركون وقع في أخطاء منهجية كثيرة في ممارسته للكتابة العلمية، لم يلتزم فيها بالمنهجية العلمية في دراساته عن الإسلام وأهله، كاعتماده على المراجع الاستشراقية، وإهماله للمصادر الإسلامية كلية تقريبا، وعدم التوثيق أصلا في مواضع كثيرة من مؤلفاته، مع استخدامه للمغالطات والتدليسات ووقوعه في المبالغات والتهويلات في كثير من أحكامه ومواقفه..." [1]

[1] خالد بن كبير علال: مرجع سابق، ص 48.

والتقييم الذي يصل إليه هذا الباحث في نهاية دراسته لمشروع أركون أنه مشروع تغريبي- استشراقي قلبا وقالبا وضع خصيصا لهدم الإسلام، وبني أساسا على الطعن في الإسلام والتشكيك فيه باختلاق الأكاذيب وترويج الشبهات حوله، وهذا المشروع لم يضف أشياء جديدة لا بالنسبة للغرب ولا بالنسبة للمسلمين، فأركون أعاد للغرب بضاعته القديمة التي تطعن في الإسلام والمسلمين، والتي أخذها عن شيوخه المستشرقين وقدم للشرق بضاعة المستشرقين المسمومة والمعروفة بأباطيلها ومفترياتها. [1]

تلتقي هذه القراءة تماما مع قراءة باحث آخر وهو عبد الرزاق قسوم الذي خلص في دراسته حول بعض أعمال أركون إلى أن توجه هذا الأخير "عقلاني إلحادي يرفع لواء دعوة خطيرة داخل الثقافة والفكر الإسلامي". [2]

ثم يستدرك هذا الباحث ليلعن أن ما يعيبه على أركون لا يتعلق بإيمانه أو إلحاده، فلا إكراه في الدين، وحرية الرأي والمعتقد مكفولة لكل أحد داخل المجتمع الإسلامي، لكن عيب أركون-في نظره-هو"الذبذبة الفكرية والعقدية التي لم يمتلك الشجاعة للتخلص منها: فالمسلم إما أن يكون أو لا يكون... والعقيدة الإسلامية كل لا يتجزأ، فلا يمكن للمسلم أن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض"[3]، غير أن عدوى هذه الذبذبة الفكرية التي عابها الباحث على أركون انتقلت إليه بعد بضعة أسطر، أين يعلن تعقد الظاهرة الأركونية واستعصائها على التفسير والتعليل، فبعد أن كان أركون عقلانيا ملحدا، أصبح ظاهرة ثقافية أعيت الدارسين والباحثين في وجود حل لتعقدها، لأنها مستعصية على كل المناهج. [4]

وأكثر شيء يهمنا هو أن هذه القراءة انطلقت من موقف/موقع إيماني، ورأت في المشروع الأركوني فكرا دخيلا، لا يمكنه أن يخدم الفكر الإسلامي، بل العكس تماما فهو

---

[1] خالد بن كبير علال: مرجع سابق، ص 314.

[2] عبد الرزاق قسوم: مرجع سابق، ص 202.

[3] المرجع نفسه، ص 202.

[4] المرجع نفسه، ص 203.

مشروع انتقاص وهدم ونيل من التراث العربي الإسلامي وإلحاق له بالفكر الغربي، ولا ترى فيه أي شيء جديد ولا مفيد للثقافة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية.

2-1-في مقابل هذه القراءة تنتصب قراءة أخرى، لا تقل عنها وثوقية وغلوا ونقصد بها القراءة التبجيلية التي تنتهي إلى جعله منقذا، أو بطلا أسطوريا، وطريق التحرير يمر عبر الالتفاف حول مشروعه الفكري، الذي يعد مشروعا ضروريا وملحا، ويمثل هذه القراءة الكثير من الباحثين الذين اهتموا بفكر أركون ورأوا فيه المجدد، التنويري، وعلى رأس هؤلاء تلميذه ورفيق دربه ومترجم أعماله هاشم صالح، الذي يستدل على قيمة المشروع الأركوني استدلالا على شكل قياس نتيجته تلزم عن مقدماته ضرورة إذ يقول:" إن التعرية الأركيولوجية أو الجيولوجية لتراث الإسلام منذ بداياته الأولى وحتى اليوم أصبحت أمرا ملحا وضروريا جدا، وبما أن أركون من بين كل مفكري العرب والإسلام هو وحده القادر على ذلك، فإني مضطر لاتباعه، أتوني بواحد آخر غيره لكي أتركه فورا وأمشي خلفه دون تردد.." [1]

ورغم إقراره أنه لا يرغب في تحويل أركون إلى أسطورة، إلا أنه يقوم بتجميع الانجازات"العظيمة"التي تتضمنها أعمال أركون في شكل تساؤلات من مثل:"من الذي طرح مشكلة الوحي بشكل تاريخي وأنثروبولوجي مقارن يشمل جميع الأديان التوحيدية وحررنا بذلك من رهبة النصوص المقدسة إن لم يكن إرهابها؟ من الذي طرح مشكلة العلاقة بين الوحي والحقيقة والتاريخ من خلال أعمال الغزالي وغيره من كبار المفكرين؟ من الذي بلور مفهوم العقل الإسلامي وكيفية اشتغاله أو ممارسته لعمله على مر العصور؟..."[2] وقائمة الأسئلة طويلة بالنظر للورشات الكثيرة التي افتتحها أركون، وبالنظر أيضا لمتابعة هاشم صالح الدقيقة لهذه الورشات بالشرح والتعليق والتبني، فهو منخرط بصورة كلية في المشروع الأركوني، إن لم يكن أكثر جرأة منه في بعض القضايا، مثلما نلاحظ ذلك في آخر أعماله الموسوم بـــ: "الإسلام والانغلاق اللاهوتي" أين يقول في نهاية التوطئة " أنتظر ظهور كلام آخر عن التراث الإسلامي غير ذلك الكلام الامتثالي المجتر المكرور الذي يهيمن علينا منذ مئات السنين في المدارس

[1] محمد أركون : الهوامل والشوامل، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص 05.

[2] المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 8.

والجوامع والجامعات، والذي يسد الأفق منذ مئات السنين(..) أنتظر ظهور المفكرين الأحرار القادرين على تحليل مشكلة التراث أو تشخيص مرض التراث، أنتظر ظهور كتاب في اللغة العربية- كتاب واحد- له معنى..". [1]

وغير بعيد عن هذا الموقف نجد موقف الباحثة نايلة أبي نادر التي أنجزت أطروحة دكتوراه حول مشروعي أركون والجابري، وكانت طوال أطروحتها تعتبر المشروع الأركوني أكثر جدة وأهمية من مشروع الجابري، من منطلق أنه لم يضع حدا يؤطر حقل عمله داخل التراث، واعتبر أن كل ما أنتجه العقل العربي الإسلامي شفهيا أو كتابيا، فلسفيا أو دينيا، يجب التوقف عنده بالبحث في أسسه مع الانتباه إلى السكوت عنه واللامفكرفيه، تقول هذه الباحثة مبرزة أهمية المشروع الأركوني: "لقد سمح لعقله أن يطرق باب المقدس، والمستحيل التفكير فيه مستعينا بالأنثربولوجيا الدينية والسيمائيات واللسانيات، حمل هم الكشف عن المغالطات التاريخية، و.." [2]، وإنجازات أركون تطول أيضا لدى هذه الباحثة مثلما هو الشأن مترجمه.

ما نستنتجه من خلال هاتين القراءتين المتضادتين حول المشروع الفكري لأركون، هو اهتمامها بجانب معين وإهمال جانب آخر، فالقراءة الأولى نظرت في التطبيقات والنتائج ورأت بأن هناك أخطاء تقنية وقلة النتائج الدقيقة المفيدة، ومن ثم رمت المشروع بالتهافت معرفيا، والخطورة إيديولوجيا، بينما ركزت القراءة الثانية على تنظيرات أركون وخطاب المنهج الذي قلنا أنه يخترق الخطاب في الموضوع، ورأت أن هذه التنظيرات المنهجية تفتح آفاقا لا قبل للعقل الإسلامي بها، فاحتفت بالمشروع وبصاحبه وأنزلتهما مترلة المنقذ المخلص والطريق الوحيد للتحرر والتنوير والحداثة.

ولنا في موضوع القرآن وتعامل أركون معه أحسن مثال على محدودية هذين الموقفين واقتصارهما على جانب واحد دون الآخر، فالقراءة الأولى نظرت إلى بعض تطبيقات أركون للمنهجية التي يقترحها لإعادة قراءة القرآن و لم تجد فيها أشياء جديدة، على غرار محاولته لإعادة قراءة سورة التوبة-أو بالأحرى الآية الخامسة منها-بل بالعكس رأت في ذلك" اعتداء على

[1] هاشم صالح: الإسلام والانغلاق اللاهوتي (بيروت: دار الطليعة-رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2010)، ص15.

[2] نايلة أبي نادر: مرجع سابق، ص 24.

نصوص القرآن الكريم"[1]، وأدارت ظهرها تماما للمقترحات المنهجية التي وضعها كشرط أول لإعادة قراءة القرآن الكريم، والمزايا أو المنظورات الجديدة التي تسمح بها هذه القراءة الثانية التي تتجاوز كلتا القراءتين الإسلامية والاستشراقية. [2]

وقد مارست القراءة الثانية عكس ذلك تماما، إذ اهتمت بتنظيرات أركون والإشكاليات الجديدة التي طرحها حول القرآن الكريم، المقدس والوحي، والتي استفادها من المنظورات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع، وتوقفت هذه القراءة عند هذا المستوى دون أن تتساءل عن الآراء أو النتائج التي توصل إليها أركون من خلال هذه الإشكاليات، فأركون فعلا طرح هذه الإشكاليات لكنه لم يقدم لنا إجابات عنها، بل ترك الوضع إشكاليا، فكانت إجاباته دوما غير واضحة، كقوله مثلا:" إننا لا نستطيع القول بأن هناك أشياء لا تتغير أبدا ولكن لن أقول بأن كل الأشياء تتغير دائما وإنما سأقول إن كل ذلك هو إشكالي: أقصد بأنه يطرح مشكلة على الروح البشرية ويدعوها للتساؤل وعدم القطع في هذا الاتجاه أو ذاك بسرعة" [3]، هذا الالتباس أو التردد يجعل مزاعمه بشأن علمية قراءته محل مناقشة، إذ يقول علي حرب مؤكدا هذه الفكرة:" إن أركون لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق الطريق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل، فهو لا يقرر مذهبا ولا يبني نسقا عمليا ومن ثم يطرح السؤال حول مدى علمية قراءته".[4]

2-إضافة إلى القراءتين السابقتين والمنبثقتين عن إشكالية العقل والنقل، هناك قراءتان أو موقفان آخران متباينان أيضا في تقييمهما لمشروع أركون، والتباين هذه المرة حاصل نتيجة النظر في بنية المشروع ومآلاته، حيث انتهت إحداهما إلى وصف المشروع بالعدمية النظرية، فيما وصفته الأخرى بالطوباوية، وهما قراءتان استشهدنا بهما مرات عديدة أثناء البحث، وتقصد بهما دراسة محمد المزوغي المعنونة بـــ:"العقل بين التاريخ والوحي"، وحملت عنوانا فرعيا يدل

---

[1] خالد كبير علال: مرجع سابق، ص 11

[2] Mohammed Arkoun : lectures du Coran, op cit pp 15-23

[3] محمد أركون: الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 201.

[4] علي حرب: التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 81.

بوضوح على موقف المؤلف من مشروع أركون وهو: "حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون"، أما الثانية فهي قراءة رون هاليبر الموسومة بـــ:"العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب"، وكان عنوانها الفرعي: "الجهود الفلسفية عند محمد أركون".

2-1-القراءة الأولى ويمثلها محمد المزوغي تقوم على العودة إلى المرجعية الغربية التي يتكئ عليها المشروع الأركوني، والنظر في طريقة تعامله مع الموضوعات التي يعالجها، فبالنسبة للمرجعية يرى المزوغي أن" كلام أركون هو صدى لأفكار أولئك الفلاسفة الفرنسيين الذين روجوا لتلك العدمية النظرية والنسبوية ونشروها في أنحاء العالم" [1]، ويتوقف هذا الباحث كثيرا عند فوكو، دريدا، دلوز، بورديو، فهؤلاء على الرغم من مواقفهم السياسية الإنسانية وانفتاحهم، ورفضهم للمركزية الغربية إلا أن هناك" شرخا كبيرا بين الموقف السياسي التقدمي المنفتح وبين التنظير الفلسفي ذي السمات العدمية، والذي يعيق في نهاية المطاف رسم الحدود بوضوح ولا يسمح بالتمييز بين المعقول واللامعقول، الصواب والخطأ، الأخلاقي واللاأخلاقي.." [2]، وعلى شاكلة هؤلاء نسج أركون خيوط مشروعه الذي يعتبره هذا الباحث مشروعا توفيقيا ككل المشاريع الإصلاحية التي لا تريد أن تقطع مع الحداثة ومقولاتها لاسيما العقلانية، كما لا تريد أن تقطع مع الإيمان والتراث والماضي والنصوص المقدسة،"بل تعمل على تنقيتها لكي تعود ملائمة للعصر وفاعلة على أرض الواقع، هكذا كان الأمر بالنسبة لأركون(..) لقد فرط في العقل العلمي والتاريخ الوضعي، وساوى بين الأسطورة والخيال والعلم: جميعها قادرة على إنتاج المعنى، ولا يمكن أن يتفاضل معنى على آخر، لأن المعيار الأصلي لا وجود له". [3]

ويبدو أنه كما يقول روجيه باستيد"من السهل الكشف عن الإيديولوجيات لكن ذلك يتم دوما عبر إيديولوجيات أخرى"[4]، هكذا هو الحال بالنسبة للمزوغي الذي اجتهد في كشف الإيديولوجيا الإيمانية القابعة خلف أفكار أركون حين ينتقد الاستشراق والفكر الغربي عموما على إقصائه للبعد الروحي الإيماني الذي لا يمكن تجاوزه، و لم يدر هذا الباحث أن نقده

---

[1] محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 220.

[2] المرجع نفسه، ص ص220-221.

[3] المرجع نفسه، ص 6.

[4] Roger Bastide: op cit, p 176

مؤسس على إيديولوجيا وضعية علمية إن لم تكن وضعوية-علموية سمجة خاصة حينما يقرر أن "المفكر الحر لا يأسف لانقراض دين أو آخر(..) بل يجب القضاء على الأديان جميعها وتخليص البشرية منها لأنه لا خير فيها من وجهة نظر علمية وفلسفية وأخلاقية وإنسانية"[1].

وبالنظر في النتائج التي يخلص إليها أركون في أبحاثه يصل المزوغي إلى نتيجة تلخص موقفه من المشروع الأركوني ككل مفادها:"إن لم تكن استنتاجات أركون تبسيطية فإن نتائج بحوثه إرجائية أو شروطه النظرية تعجيزية"[2]، ومن ثم يؤول المشروع إلى خطابة جوفاء، دون جدوى علمية، بل إن قراءة نصوص أركون مضنية ومتعبة نفسيا لأن كتاباته" تعج بالتقسيمات والتناظرات والاستدراكات، وبمفاهيم يصفها هو نفسه بأنها تنفر الكثير من القراء أو تثقل عليهم، ممزوجة بسيرة حياة وهموم شخصية، ولكن في الأخير، وبعد عناء القراءة وانتظار أن يتمخض عن ذاك الركام الهائل من النصوص شيء ما، لا نحصل إلا على تفاهات[3]. وهي العدمية بعينها، حيث يغيب الاعتقاد ويغيب الهدف، ويفسح المجال لأسئلة المستحيل والعدم والنسبوية. [4]

2-2-أما القراءة الثانية فهي للمستشرق الهولندي رون هاليبر، والذي كانت له علاقات مباشرة ومقابلات عديدة مع أركون، ويمكن القول أنها قراءة نقدية من داخل النسق، من خلال طرحها للعديد من الإشكاليات المتعلقة بهذا المشروع الفكري في مفاهيمه ومناهجه ونتائجه، ويذكر الباحث في مقدمة كتابه -بعد أن وصف دراسته بالدراسة المعمقة والنقدية- بأن أركون كان مهتما في البداية بهذه الدراسة ووعد المؤلف أن يكتب تعليقا مطولا حولها، إلا أنه لم يقم بذلك رغم تشجيع المؤلف له على إبداء رأيه بكل صراحة، بعد ذلك أرسل أركون تعليقا على الدراسة بعنوان: التواصل المستحيل وهو منشور ضمن هذه الدراسة، وقد تساءل المؤلف بعد

---

[1] محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 171.

[2] المرجع نفسه، ص 129.

[3] المرجع نفسه، ص 363.

[4] Jean Pierre Zarader : dictionnaire de philosophie, Paris, Ellipses, 2007, p 408

اطلاعه على هذا التعليق، واقتناعه بخلوه من الأدلة العلمية المفندة لأطروحاته النقدية قائلا:"أيعني هذا أن أركون عاجز عن مجابهة اعتراضاتي على توجهاته العلمية؟[1]"

نسوق هذا النص للدلالة على الروح النقدية المنفتحة لهذا الباحث والتي انعكست على دراسته، فبدت أكثر موضوعية مقارنة بالدراسات التي سبقت الإشارة إليها، حيث توقف المؤلف بالتحليل والنقد للكثير من جوانب الفكر الأركوني، سواء تعلق الأمر بموقفه من التراث الإسلامي والنصوص المؤسسة له، أو موقفه من التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، وتوصل من ذلك إلى نتائج مهمة لمن يروم تقييم المشروع الأركوني.

فقد أشار إلى هاجس التجاوز الذي يطبع أعمال أركون، كما أشار إلى أن ما ينقص هذا الأخير دوما هو تجسيد المثال أو البديل الذي يقترحه حتى بدت" طريقته مليئة بالألغاز"[2]، من جهة أخرى فقد أكد الباحث على المأزق الذي يقع فيه أركون حينما يعلن أن المفاهيم المناسبة لشرح العقلية الجديدة التي يتموقع ضمنها ما زالت تنقصنا. [3]

وخلص إلى أنه لا يبقى من كل البناء الأركوني سوى اقتراح برنامج مثالي يعطي لنفسه مهمة إنارة عقل المؤمن كما يصل إلى نتيجة منطقية تلزم عن النقد الشامل الذي يتوجه به أركون للفكرين العربي الإسلامي والغربي، ومضمونها أنه ما دامت آمال أركون قد خابت إلى هذا الحد، فإن النتيجة الوحيدة التي تفرض نفسها هي أنه يطمح إلى طوباوية. [4]

وليس من الصعب العثور على مقاطع من نصوص أركون تؤكد هذا المآل الطوباوي الذي يؤول إليه مشروعه، فـــ"اليوتوبيا تحيل إلى نقد المجتمع القائم والدعوة إلى مجتمع مثالي، متخيل الزمان والمكان"[5]، وأركون صرح في إحدى المرات قائلا: "إنني أحلم بجمهور غير موجود، لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة الإسلامية، أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث

---

[1] رون هاليبر: مرجع سابق، ص 8.

[2] المرجع نفسه، ص 43.

[3] المرجع نفسه، ص 21.

[4] المرجع نفسه، ص 211.

[5] Jean Pierre Zarader :op cit, p 597

الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة فهذه البحوث الريادية والاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ" [1]، ومن الواضح أننا أمام مشروع بعيد الآفاق متعذر التحقق ضمن المعطيات الراهنة للبشرية، مما يجعله يبدو مجرد أمل أو حلم مستقبلي.

ومثلما قلنا بالنسبة للقراءتين الأوليتين، فإن هاتين القراءتين الأخيرتين ركزتا أيضا على جانب معين دون سواه من المشروع الفكري الأركوني، فالقراءة التي اتجهت به إلى العدمية نظرت في ما يشوب نمط التفكير الفلسفي المشكل لمرجعيته من انعطاف نحو العدمية بفعل تبنيه للتفكيك والأركيولوجيا والهرمينوطيقا، وهي مناهج أو طرق تفكير وبحث لا تزال محل مناقشة ونقد من حيث إمكانياتها أو فعاليتها وإنتاجيتها، واعتبرت هذه القراءة أن الموقف من المشروع الأركوني تابع بالضرورة للموقف من مرجعياته الفكرية ووجدت في قلة النتائج وعدم اتخاذ أركون لمواقف نهائية محددة بشأن القضايا التي يناقشها مبررا كافيا لرميه بالعدمية النظرية، وأهملت كليا النقد الذي يتوجه به لهؤلاء المفكرين/المرجعيات، الذين يعتمد على الكثير من مفاهيمهم ومناهجهم، لاسيما نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبينهم والمتمثلة في إقصائهم للأبعاد الروحية، الدينية، الأسطورية، الخيالية، في دراستهم للفكر، وكذا عدم قدرتهم على التحرر من المركزية الغربية وما يرتبط بها من إدارات الهيمنة والسيطرة وإقصاء الآخر غير الغربي.

ومن المهم أيضا الإشارة إلى أن موقف المزوغي من الفكر الأركوني جاء مترددا وغير ثابت في دراسته التي أشرنا إليها سابقا، فمرة يصفه بالمتناقض، ومرة بالتوفيقي أو الإصلاحي المؤمن، إلى غير ذلك من الصفات التي يخلص إليها هذا الباحث كلما تناول قضية معينة من المواضيع التي عالجها أركون، فهناك إذن انتقائية وتردد في التعامل مع المشروع وفي تقييمه، ولكن الموقف الأبرز لهذه القراءة هو القول بأن أركون استنسخ أردئ ما أنتجته الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وتفادي التعمق في الأشياء واتخاذ مواقف محددة في المواضع التي يجب عليه أن يفعل ذلك[2]، فانتهى إلى العدمية أو اللاشيء.

---

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 20.

[2] محمد المزوغي: مرجع سابق، ص 212.

بالنسبة للقراءة الثانية والتي وصفناها بالأكثر موضوعية، فذلك مرده الاطلاع الكبير لصاحبها على مختلف جوانب المشروع الأركوني من جهة-وهذا بحكم متابعته للمحاضرات التي ألقاها أركون بإحدى الجامعات الهولندية طيلة عام كامل وكذا اللقاءات المتواصلة بينهما- ومن جهة أخرى اطلاعه الكبير على الفكر الغربي في تجلياته الحديثة والمعاصرة، كما أن هذه القراءة عملت على ملاحقة المفاهيم والمناهج التي استعارها أركون من الفكر الغربي وحاول توظيفها في موضوعات تخص الفكر العربي الإسلامي.

وبينت القراءة هذه أن العملية ليست بالمسألة السهلة والمحسومة مسبقا، فرغم أن أركون -كما يقول هاليبر-"استعاد المقولات المابعدحداثية بمعانيها ومقاصدها المبتكرة"[1]، أي أنه لم يقم بتوظيفها كما هي ووفقا لما يدعي بتقنية "التلصيق"، بل حاول جعلها متلائمة مع خصوصيات الموضوع، إلا أن ذلك يبقى يطرح أكثر من إشكالية نظرا لاستعصاء الظاهرة الدينية التي هي محور الفكر الإسلامي وموضوع المشروع الأركوني على الدراسة وفقا لهذه المفاهيم والآليات، يقول هاليبر مؤكدا هذه المسألة: "إن هذه الدراسة المقتضبة التي خصصتها لنقد منهج فوكو الآثاري، ونقد تفكيك دريدا، الذي ينهل منه أركون مصطلحاته، كان هدفها إظهار مدى افتقار هذه المناهج إلى التحديد عندما تطبق على النصوص الدينية(..)إن التفكيك كما طبقه مفكرو ما بعد البنيوية يهدم مفهوم التعالي، ومفهوم الفاعل سواء أكان من طبيعة بشرية أو إلهية، فهو إذن لا يصلح للاستخدام في مجال معطيات الإسلام، إلا بطريقة منفرة واصطفائية." [2]

هذا التعارض بين الموضوع والمنهج هو ما يفسر في نظر الباحث عدم قدرة أركون على الوصول إلى نتائج محددة، وكذا تهربه من الإجابة الدقيقة النهائية عن الإشكاليات المطروحة، والاستعاضة عنها بتقنية الإرجاء أو انتظار تأسيس علوم جديدة، أو ظهور نظريات جديدة مثلما هو الشأن في إجابته عن السؤال المتعلق بمدى إيمانه بالمصدر الإلهي للقرآن، حيث قال:"..عندما نستطيع بلورة نظرية مرضية لظاهرة التقديس أو لانبثاق التقديس ومنشئها

[1] رون هاليبر: مرجع سابق، ص 57.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

ومسارها داخل الوعي ودعاماتها المتغيرة في الوجود البشري، فإننا نكتشف أن مشاكل الصحة والموثوقية أو الاختراع والتحريف الذي لحق بالنصوص المتلقاة على أنها مقدسة، أقول نكتشف بأن هذه المشاكل ثانوية في الحقيقة، إن منطق الثالث المرفوع (منطق الصحة أو اللاصحة) يبدو عندئذ تافها لا أهمية له، لأننا نكتشف قارات أخرى من الحقيقة النفسية واللغوية والتاريخية للإنسان".[1]

هذا النص إذا أخذ بمفرده فهو يحيل إلى الموقفين معا؛ العدمي والطوباوي؛ فمن جهة عدم اتخاذ موقف محدد، أي الإجابة بـــ: نعم أو لا، فهو واقع في اللاموقف أو العدمية، أما من جهة دعوته إلى مواصلة البحث لتأسيس نظرية شاملة للمقدس في نشأته وتطوره ووظائفه، وبالنظر إلى صعوبة -إن لم يكن استحالة تأسيس هذه النظرية- فإننا نجد أنفسنا أمام موقف طوبوي نظرا لتعذر تحقيقه أو تجسيده في أرض الواقع.

هكذا نجد أنفسنا مع قراءات عديدة ومواقف متباينة بشأن فعالية وأهمية وقيمة المشروع الفكري لمحمد أركون، ورغم أن كل موقف من هذه المواقف له ما يبرره، إلا أن ذلك لا يعني غلق المجال أمام مقاربات أخرى ومواقف أخرى بشأن هذا المشروع، من منطلق ما يتسم به ضخامة وشمولية، وجدة وتعقد، فهو مشروع مفتوح على قراءات ممكنة لا تنتهي، غير أن هناك بعض الأحكام القيمية التي لا سبيل إلى تجاوزها في كل قراءة تقييمة لمشروع أركون ولعل أهمها:

1- إنه مشروع شامل، وهو أكبر من أن ينجزه صاحبه بمفرده، مهما تعددت أعماله وأبحاثه، إذ لا يمكن لمفكر مهما كان أن يعيد قراءة التراث العربي الإسلامي، وفقا لمناهج وإشكاليات العلوم الإنسانية الاجتماعية المعاصرة، لأن هذه القراءة تتطلب إلماما بالتراث وبالحداثة وما بعدها ولا يمكن أن تتوفر هذه الخاصية في مفكر بعينه.

وكمثال جلي على هذه الشمولية نورد هذا النص الذي يجمع فيه أركون المواضيع التي يجب التفكير فيه، وهي من التعدد والشمولية إلى درجة استحالة الإحاطة بها، يقول:"ينبغي

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 58.

التفكير بكل شيء:بالأزمات والتراجعات والتقدم إلى الأمام والنسيان والدمار والكتب والتشويه والاستلاب والقمع والتحرير والأمل واليأس والانتصار على الجهل والجوع والاستعباد والموت...كل هذه الأشياء تنبغي دراستها وتحليلها من قبل العقل الذي لا ينبتر عن المطلق الحي الذي تشهد عليه تراثات كثيرة، ولا عن الوضعية المحسوسة للتاريخ والمجتمعات والبيولوجيا والعالم".[1]

2- إن هذا المشروع ونظرا لتعدد المستويات والموضوعات التي يحاول أن يطالها بالدراسة فهو مشروع غير ناجز وغير مكتمل" بل هو مشروع في حالة إنجاز يومي، ولذلك يحتاج إلى جهود كثيرة ومتعددة ولصعوبة المشروع وتعدد مستوياته يبدو أن أركون حريص على الحفر في جميع الاتجاهات والمجالات(...) ومن هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكما نقديا نهائيا لأن ما يقدمه أركون كالهيكل العام والخطوط الرئيسية"[2]، إذن فالمسألة ليست متعلقة بإبداء حكم قيمي نهائي بشأن المشروع، إنما المهم هو الإسهام في إنجازه في حال الاقتناع بجدواه، أو التدخل النقدي على مستوى بعض جزئياته أو خطوطه الرئيسية في حال عدم الاقتناع بفعاليتها.

3-انصبت أغلب الرؤى النقدية على غياب النتائج والمواقف المحددة لدى أركون من مختلف القضايا التي درسها، وقد برر ذلك بالموقع الذي يتحدث منه، واختلاف الخطاب الذي ينتجه عن الخطاب المعتاد لدى هؤلاء النقاد، فبرأيه هناك نوعين من الخطاب؛ خطاب بسيط سهل الإدراك يقدم الحقائق والمعاني في معجم يستأنس به المثقف العالم والعقل العادي السليم، وفي منطق يستسيغه الحس البشري المشترك، وهو الخطاب المعتاد لدينا والذي يحكم على الأشياء بالنفي أو الإثبات، ومن ثم يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ بناء على معايير معينة، وهناك خطاب آخر جديد كل الجدة، هو خطاب العقل الاستطلاعي المنبثق أو عقل ما بعد الحداثة وهو"خطاب عويص الإدراك، مبعثر للسنن المتبعة والمنطق العام والمعاجم العادية والتفاسير المجمع

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 272.

[2] نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 114.

عليها والمعارف المرجعية التي تكون الأرضية المفهومية المشتركة في التواصل اللغوي، ولا يزال التوتر يشتد والتنافي العنيف يتفاقم والاصطدام يتكرر بين الخطابين". [1]

فأركون يتحدث من موقع جديد للعقل موقع يكون العقل فيه مكافحا على جميع الجبهات، محاربا كل الدغمائيات والمذاهب المغلقة، منتميا إلى ما يدعوه بـــ"مذهب الاقهام الفلسفي المنهاجي البناء"، هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده، ثم يفرضه بالقوة على الإنسان[2]، ومعنى ذلك أن العقل الجديد يمتاز بالشك والحذر والتأني والانفتاح، وفضح كل إرادة للهيمنة، لأن كل خطاب بشري ينطوي على إرادة القوة والهيمنة، فهو يبدي جانبه المعرفي ويمرر جانبه السلطوي من حيث سعيه لإقناع الآخرين به، وهذه الممارسة لا تقتصر على الخطاب الديني أو السياسي فقط إنما تمتد لتشكل كل الخطابات الفكرية والفلسفية، وهي الفكرة التي جعلت بعض الفلاسفة يتحدثون عن الحرب في الفلسفة*، والحروب الفكرية قد تكون أكثر خطورة من الحروب المسلحة.

هذا الموقع الجديد للعقل ينعكس بالدرجة الأولى على مفهوم الحقيقة من حيث هي بحث عن المعنى[3]، فالحقيقة وفقا للعقلانية التقليدية ووفقا لما رسخته الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية مطلقة، أزلية، جوهرانية، متعالية، نهائية...الخ، بينما الحقيقة وفقا للعقلانية الجديدة" ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة، فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصور الإبستمولوجي الحديث، وليست أبدية أو خالدة كما كان يتصور اللاهوت القديم أو الميتافيزيقا المثالية".[4]

---

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 8.

[2] المصدر نفسه، ص 09.

* Bernard Henry- Levy: de la guerre en philosophie, op cit

[3] Jean Montenot: Encyclopédie de la philosophie, France ,librairie générale française, 2002, p1645

[4] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 166.

إذن فموقع العقل الذي يتحدث أركون من خلاله يقوم على نسبية الحقيقة، مما يعكس اهتمامه الكبير بالمقاربة الأنثربولوجية، وهذا الموقف هو امتداد لموقف مرجعه في الإسلاميات التطبيقية أي الأنثربولوجي روجيه باستيد الذي يرى أن القيم بما فيها الحقيقة "تابعة للواقع، وبما أن لكل جماعة نظام خاص من القيم الفعالة، فإن الواقع هو الذي يتشظى الآن، من خلال الاحتكاك الدائم، مما يجعل من الحقيقة الأنثربولوجية مشروعا مستقبليا لا يمكن تحديد وجهته بصورة دقيقة ونهائية"[1]، وهو نفس المعنى الذي يعطيه أركون للحقيقة، لذلك يمتنع عن تحديد مواقف نهائية حاسمة بشأن الموضوعات التي يبحثها، ومن ثم ينبغي التعامل مع مشروعه الفكري ضمن هذا المنظور وباستحضار هذا التصور النسبوي للحقيقة، الذي يترك المجال مفتوحا للبحث والتفسير والتأويل اللامتناهي، وقد أكد في مرات عديدة أن سوء التفاهم بينه وبين القراء ناتج عن هذه المسألة بالأساس، فهم يبحثون عن نتائج دقيقة ومواقف محددة وهو ما لا يعثرون عليهم ضمن أعماله، يقول في هذا السياق:"أشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التي دفعت عددا كبيرا من القراء العرب إلى توجيه القول الباطل والتأويل الخاطئ والهجوم اللاذع ضد ما كتبت ونشرت، وللأسف فهم لم يقرأوا بإمعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك ما قصدته وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما إلى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل".[2]

4- من المهم ونحن نناقش مسألة تقييم هذا المشروع الفكري وبيان آفاقه، أن نتوقف عند ما يمكن دعوته بتقييم أركون لمشروعه، وهذا من خلال العمل الأخير له، والذي شاءت الأقدار أن يصدر بعد وفاته ونقصد به كتاب:" نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"، وهو يكتسي أهمية كبيرة وخصوصية تجعله متميزا عن باقي الأعمال السابقة، لأنه كما يقول مترجمه"الكتاب الوحيد الذي أصر على مراجعته شخصيا قبل الدخول إلى المستشفى(..) وكان ينتظر صدوره بفارغ الصبر"[3]، وعندما نقرأ الكتاب نكتشف سر هذا الاهتمام، ففي هذا العمل يتخلى أركون عن بعض عاداته في الكتابة لاسيما استعمال المصطلحات الجديدة والمستعصية على

---

(1) Roger Bastide: op cit, p 15.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 05.

(3) محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص 07.

الفهم، وكذا الإحالة إلى المراجع الأجنبية الجديدة، بل نجد فيه نوعا من العودة التأملية على مساره الفكري مستعيدا بداياته حين اشتغل على أعمال مسكويه والتوحيدي، ثم إعلان مشروعه في نقد العقل الإسلامي وتطور فكره بنقد الاستشراق والحداثة الغربية، وصولا لما يأمل في تحقيقه من تجاوز الرؤى الإيديولوجية الضيقة نحو فضاء الأنسنة الأرحب ولذلك فهو يستحدث مصطلحا جديدا هو"السياج الدغمائي الحديث المغلق للروح البشرية" وهو مصطلح يتمم ويكمل ما دعاه سابقا"بالسياج الدغمائي الغلق" الذي كان يعني به الإطار الذي يشتغل فيه العقل الديني بالدرجة الأولى، فالمصطلح الجديد يشير إلى أن الدغمائية أو الانغلاق مسألة لا تقتصر على العقل الديني، إنما قد وقع فيها العقل الحديث أيضا، فالحداثة فعلا فتحت إمكانيات لظهور أنظمة جديدة للتفكير غير النظام الفكري القروسطي، إلا" أنها كانت أحيانا تعرض نفسها وكأنها نظام الحقيقة الوحيد والمطلق في هذا العالم"[1]، وهنا يكمن التدخل النقدي لأركون الذي يرى أن هناك عدة طرق لمقاربة الحقيقة وللتطور"ولا طريقا واحدا أو نموذجا واحد كما يزعم الغرب، وهذا مزعم إيديولوجي لا إبستمولوجي.." [2]، وهو يبدو واثقا من فعالية مشروعه في نقد العقل الإسلامي، ساعيا إلى تعميمه لصبح نقدا للعقل الديني في الديانات التوحيدية الثلاثة، ونقد العقل الحداثي أيضا.

كما تناول أركون في هذا الكتاب المشكل الأخلاقي من منظور تاريخي نقدي في السياقين العربي الإسلامي والغربي، وتوصل إلى أنه لابد من مراجعة شاملة للموضوع على ضوء ما حدث مؤخرا على المستوى السياسي والفكري وهذا من أجل بلورة علم أخلاق جديد يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسة الإيديولوجية المعاصرة. [3]

وهذا ضمن منظور المصطلح الخصب والعزيز عليه كثيرا، ونقصد به مصطلح الأنسنة، حيث يعود أركون لمفهوم الأنسنة من خلال مناقشته لموضوع الآخر، أو الصورة التي يشكلها كل طرف عن الطرف الآخر، صورة الإسلام لدى الغرب وصورة الغرب لدى المسلمين،

---

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 176.

[2] المصدر نفسه، ص 105.

[3] المصدر نفسه، ص 89.

معتبرا أنه في ظل الشيطنة المتبادلة حاليا بين الإسلام والغرب، يبقى الإنسان مأخوذا كرهينة في كلتا الجهتين، الأصوليات من جهة ومن جهة أخرى الإيديولوجيات ذات المزعم الكوني، وهي في الحقيقة تشتغل لصالح إرادات القوة والهيمنة التي تلغي كل العمل النقدي المهتم بالمعنى والقيم.

وقد آن الأوان يقول أركون-في صرخة طوباوية يائسة-"للخروج من هذه الحلقة الجهنمية للعنف والعنف المضاد، لقد آن الأوان للخروج من عهد الأكاذيب السياسية لتبرير فوضى الحروب، آن الأوان للتخلي عن السياسة القائمة على القوة المحضة، آن الأوان للخروج من تلك الحلقة المبتذلة للتفجيرات الإرهابية من جهة وللرد الهائل المفرط عليها من جهة أخرى"[1]، فهذه صرخة من أجل تدارك الوضع قبل ضياع الإنسان ومن أجل إعادة الاعتبار للموقف الأنسني القائم على احترام الإنسان والأديان، المهموم بإرادة المعرفة، ومقارعة الحق بالحق للحق كما يقول المتصوفة وكما يردد أركون.

من خلال ما سبق نستنتج أن التقييم الموضوعي للمشروع الأركوني- بالرغم من كل الملاحظات النقدية التي لمسناها والإشكاليات العويصة التي يطرحها-ينبغي أن يكون من منطلق النظر إليه كبرنامج عمل أو مخطط أولي يرسم المسارات الواجب اتباعها لتوليد فكر نقدي جديد عن ماضي المسلمين وحاضرهم، يسمح للمسلمين بالتصالح مع معطيات العصر، أي أن يكون فكرا جديرا بالصفتين إسلامي ومعاصر، وهذا يتطلب تضافر جهود الكل أفرادا وجماعات وحكومات، كما يتطلب الصبر والأناة لأنه يتحقق في المستقبل وليس بالضرورة أن يكون في القريب العاجل، كل ذلك يتوقف على توفر الإرادة اللازمة والعمل الدءوب ومشاركة الكل دون إقصاء أو استعباد.

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 338.

خـــاتمـــة

سعى هذا البحث إلى انجاز مقاربة تحليلية نقدية لمشروع أركون الفكري، أو ما يدعوه بالإسلاميات التطبيقية وحاول الإجابة على جملة من الإشكاليات المتعلقة بهذا المشروع خصوصا من جهة المرجعية الفكرية التي يقوم عليها، على غرار إشكالية مشروعية وفعالية هذه المرجعية، ثم درجة الإبداع فيه، عسى تلك الإجابات أن تساعدنا على تقييم هذا المشروع، وبعد هذا المسار من البحث، والذي قد يكون مقتضبا بالنظر إلى الاتساع الذي اتسمت به المساحات الفكرية التي تناولها أركون بالدراسة، ومع ذلك فقد انتهينا إلى جملة نتائج قد يكون مجموعها يشكل نوعا من التقييم الأولي لهذا المشروع، مثلما قد يفتح آفاقا أخرى لمقاربة هذا المشروع من زوايا نظر مغايرة، ولعل أبرز هذه النتائج ما يلي:

- تبين لنا من خلال استقصاء علاقة أركون بالفكر الإسلامي على أنه، وإن اشترك مع بعض المفكرين المسلمين في تفكير نفس المواضيع وطرح نفس الإشكاليات، إلا أنهم لا يشكلون مرجعية فكرية بالنسبة له، فطريقته في معالجة هذه المواضيع غير طرقهم، ومفاهيمه ومناهجه غير مفاهيمهم ومناهجهم، فهو يرجع إليهم لا ليستعيد آرائهم ولا نظرياتهم التي يعتبرها متجاوزة، وتتوقف أهميتها عند اعتبارها مادة للتاريخ، بحكم انتمائها إلى الثقافة القروسطية المحكومة بإبستيمية تم تعديلها وتجاوزها منذ أمد بعيد، وإنما يعود إلى نصوص معينة لأعلام الفكر الإسلامي الكلاسيكي ليشير إلى بعض القيم التي دافعوا عنها وإلى الانفتاح الفكري الذي اتسموا به، فرغم إشادته بموقف المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، ورغم تعاطفه الشديد مع أبو حيان التوحيدي الذي طرح قضية الأنسنة، مستبقا النزعة الإنسانية الغربية بقرون، ورغم احترامه الكبير لعقلانية ابن رشد، إلا أن أركون يرمي كل منتجات الفكر الإسلامي ضمن الفكر القروسطي الذي لا يمكن أن يكون في نظره دليلا هاديا لتفكير قضايا الحاضر والمساهمة في بناء المستقبل.

- في مقابل ذلك تبدو علاقة أركون بالفكر الغربي، علاقة وطيدة جدا تسمح لنا بالقول أن الفكر الغربي يشكل المرجعية الأساسية لمشروعه الفكري، لاسيما العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها الأكثر جدة، حيث يثمن ما وصلت إليه في السياق الغربي وما حققته من فتوحات

معرفية غيرت مفاهيم التاريخ والإنسان والعالم، وتبنى العديد من مفاهيمها ومناهجها وإشكالياتها خصوصا المتعلقة منها بالأنثربولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع، وقد لاحظنا أنه استفاد كثيرا من الأنثروبولوجيين الفرنسيين المعاصرين خاصة "روجيه باستيد" و"جورج بالانديه" كما استعاد مفاهيم كثيرة من الجهاز الاصطلاحي والمنهجي لعالم الاجتماع الفرنسي "بيار بورديو" ومؤرخ الأفكار "ميشال فوكو" وغيرهما.

- بالرغم من ثقته المفرطة في العلم الغربي المعاصر إلا أن أركون وتماشيا مع هاجس النقد والتجاوز الذي يسكن دوما خطابه، فإنه يتوجه بالعديد من الملاحظات والتدخلات النقدية إلى هذا الفكر الغربي، فهو ناقد للاستشراق أو المعرفة الغربية حول الإسلام من حيث عدم مسايرتها للتقدم العلمي، وعدم اهتمامها بتوظيف أحدث المناهج في مقاربة موضوع الإسلام وتراثه، واكتفائها بالمناهج التقليدية كالفيللوجيا والتاريخ السردي بالإضافة إلى عدم اكتراثها بواقع المسلمين وآلامهم اليومية بدعوى الموضوعية والحياد، والتي رأى فيها أركون نوعا من الاستقالة الإبستمولوجية وعدم تحمل مخاطر الفكر العلمي، كما أنه ينتقد أغلب فلاسفة التنوير والحداثة وما بعد الحداثة من جهة انحرافهم عن مسار تحرير الإنسان وتحول أفكارهم إلى أنساق مغلقة غير قادرة على الانفلات من المركزية الغربية والمركزية العقلية، من خلال عدم اكتراثها بالثقافات والتراثات الأخرى وعدم اهتمامها بجوانب الإنسان الروحية والدينية والقيمية، فليس بالعقل والمنطق فقط يعيش الإنسان، ولكن برطوبة الخيال وعذوبة الأحلام ورموز الأساطير وأخرويات الأديان.

- رأى أركون في مختلف القراءات الخاصة بالتراث الإسلامي، الإسلامية منها والاستشراقية طغيان الإيديولوجي على المعرفي الإبستيمولوجي، فحاول تجاوز هذه القراءات بالتنظير لقراءة بديلة، قراءة مرتكزة على أسس علمية تاريخية نقدية، وفق إستراتيجية منهجية متعددة التخصصات، تستفيد من مختلف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من ألسنية وسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا وغيرها، قصد إعادة قراءة التراث الإسلامي الشامل، دون بتر أو إقصاء بإعادة الاعتبار للمنسي والمهمش والمعارض، واستنطاق نصوصه بحثا عن المسكوت عنه

واللامفكر فيه، وفق ثلاثيته المنهجية؛ زحزحة، اختراق وتفكيك، ثم تجاوز، وهذا ما جعل مشروعه البديل يتسم بطابع الجدة والعمق والشمولية في نظر الكثير من دارسيه.

- من خلال تحديد أسس هذا المشروع وأبعاده نلاحظ أنه يطرح الكثير من الإشكاليات التي تقف حائلا أمام إمكانيات تطبيقه والاستفادة من مزاياه، فهو مشروع يطغى جانب التنظير فيه على التطبيق، وطابع الأشكلة على اقتراح الحلول، وقد رأينا أن أركون نفسه يعترف بصعوبة تطبيق ما ينظر له، وكثيرة هي القضايا التي درسها و لم ينته إلى حلول حاسمة بشأنها، فكان في العديد من دراساته يمارس نوعا من الإرجاء والالتفاف على الإشكاليات، متحججا بنقص الوثائق تارة، وغياب علوم معينة تارة أخرى، أو انتظار ظهور نظريات وعلوم جديدة لاسيما حينما يتعلق الأمر بإشكاليات مرتبطة بالظاهرة الدينية، وغياب النتائج الحاسمة في أعمال أركون ومقارباته لشتى موضوعاته، يضيف إلى الإشكاليات السابقة إشكاليات جديدة تتعلق بمشروعه الفكري ككل، خاصة مدى فعاليته ودرجة الإبداع فيه، وهي إشكاليات ناتجة عن عدم الانسجام والتلاؤم في كثير من الأحيان بين الموضوع/الظاهرة الدينية -الإسلامية خاصة- والمناهج وكذا المفاهيم التي يوظفها لمقاربة هذه الظاهرة، فبالرغم في كون هذه المناهج والمفاهيم فعالة في سياقها الغربي إلا أن أكثرها لم يكن في نفس الدرجة من الفعالية أثناء تطبيقها في السياق الفكري الإسلامي من خلال المقاربة الأركونية، وهذا يعني أن مسألة تبيئة وتوطين هذه المفاهيم والمناهج تبقى معبرة عن وضعية إشكالية لما تلق بعد الحل النهائي الحاسم.

- إن مجموع الملاحظات النقدية التي رصدناها حول المشروع الفكري الأركوني، وما أشرنا إليه من الإشكاليات التي يثيرها، لا يعني البتة الانتقاص من قيمته وأهميته، كما لا يتضمن أية دعوة إلى الانكفاء على الذات والاستغناء عن الاستفادة من تراث الآخرين وعلومهم، فهذا المشروع يمثل إسهاما مهما في تنشيط وتجديد الفكر الإسلامي، وسعيا لربطه بمعطيات الحداثة الفكرية مثله في ذلك مثل مختلف المشاريع الفكرية الأخرى على الرغم من نسبية نتائج هذه المشاريع وعوائق تطبيقها، فقد أسهم أركون بأعماله العديدة في إثراء الثقافة العربية والفكر الإسلامي بالعديد من المفاهيم والمصطلحات والمقاربات التي لا قبل لنا بها، كما قام بأشكلة العديد من القضايا التي اعتبرت لفترة زمنية طويلة بمثابة اليقينيات القطعية الواضحة، مع أنها في حقيقتها غير

ذلك، وبهذه الأشكلة وإعادة فتح النقاش حول بعض القضايا، يكون قد أسهم في بعث الحيوية والنشاط الفكري داخل الفكر العربي الإسلامي المعاصر، من خلال النقاش والحوار المنفتحين على آفاق التعددية الرحبة، ومن هذا المنطلق، ينبغي النظر إلى مشروع أركون وغيره من المشاريع الفكرية الأخرى التي يحفل بها المشهد الثقافي العربي، كبرامج عمل ومخططات تبين معالم الطريق نحو التنوير والتحرير، وهي برامج غير مكتملة بل لا يمكن استنفاذها لأنها مفتوحة الأبواب على التعديل والإثراء والنقد.

- ولا يفوتنا في ختام هذا العمل أن نشير إلى أن هناك العديد من القضايا ضمن المشروع الأركوني التي تقتضي أن تفرد لها دراسات تحليلية ونقدية خاصة، لاسيما أعماله المتعلقة بإعادة قراءة القرآن الكريم والمنظور الذي اقترحه لإنجاز هذه القراءة دون أن يتمها، بالإضافة إلى الأعمال التي خصصها لموضوعي الأنسنة والعلمنة وغيرها من المواضيع المحورية في هذا المشروع والتي تعبر عن خصوصية الطرح الأركوني لمختلف القضايا، والتي لا زال بحاجة للدراسة والنقد والإثراء، وهذا من شأنه الإسهام في بعث الحيوية والجدل الفكري البناء من أجل تجديد الفكر العربي الإسلامي في ظل مجتمعات المعرفة وعالم المعلوماتية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

- القرآن الكريم

-مؤلفات أركون باللغة العربية:

1- محمد أركون: الفكر العربي، ت: عادل العوا (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1982).

2- محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ت: خليل أحمد (بيروت : (د.ن)، 1986).

3- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت :مركز الإنماء القومي، ط1، 1986).

4- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1987).

5- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ت: هاشم صالح (بيروت :مركز الإنماء القومي- منشورات اليونسكو، ط1، 1990).

6- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ت: هاشم صالح (بيروت:دار الساقي، ط1، 1991).

7- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993).

8- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الساقي، ط1، 1995).

9- محمد أركون: العلمنة والدين، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الساقي، ط1، 1996).

10- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 1997).

11- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، ط1، 1998).

12- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، ط1، 1999).

13- محمد أركون (وآخ): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ت:هاشم صالح (بيروت:دار الساقي، ط2،2000) .

14- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت:هاشم صالح (بيروت:دار الساقي،ط2، 2001).

15- محمد أركون: معارك من أجل الأسنة في السياقات الإسلامية، ت:هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط1، 2001).

16- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، ط1، 2001).

17- محمد أركون-جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ت:عقيل الشيخ حسين (بيروت:دار الساقي، ط1، 2008).

18- محمد أركون: الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ت: محمود عزب (بيروت:دار الطليعة، ط1، 2010).

19- محمد أركون: الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الطليعة، ط1، 2010).

20- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت: هاشم صالح (بيروت:دار الساقي، ط1، 2011).

-مؤلفات أركون باللغة الفرنسية:

20-Mohammed Arkoun : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4-5 siècle de l'hégirie , Miskawayh philosophe et historien, Paris : j-Vrin 1970.

21- Mohammed Arkoun : Essais sur la pensée islamique, Paris : Maisonneuve et larose, 1997.

22- Mohammed Arkoun :Lectures du Coran, Paris : Maisonneuve et larose 1982.

حوارات ومقالات لأركون :

23- محمد أركون: الدراسات العربية في أوروبا (الأصالة، العدد 44 ، الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، 1977) .

24- محمد أركون: الإسلام التاريخية والتقدم (مواقف، العدد40، بيروت: 1981).

25-محمد أركون:التراث والموقف النقدي التساؤلي(حوار)(مواقف،العدد40،بيروت: 1981).

26- محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب(حوار) (الفكر العربي المعاصر، العدد 22/21/20، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1982).

27- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي (الفكر العربي المعاصر، العدد29، بيروت: مركز الإنماء القومي، ديسمبر 1983- جانفي 1984).

28- محمد أركون: تعقيب على بحث أنطوان فرغوث: الدين والعلمنة في أوروبا (العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية وقائع ندوة همبورغ، تونس: الدار التونسية للنشر، 1985).

29- محمد أركون: التراث وهويته، إيجابياته وسلبياته (أعمال ندوة التراث وتحديات العصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987).

30-محمد أركون :الإسلام والحداثة، ت :هاشم صالح (التبيين، العدد 2-3، الجزائر :الجمعية الثقافية الجاحظية،1990).

31-محمد أركون: حوار مع (العالم العربي في البحث العلمي، العدد 05، باريس :معهد العالم العربي، 1995).

32- محمد أركون: حول تشكل الأصولية (دراسات عربية، العدد 6/5 السنة الرابعة والثلاثون، بيروت: دار الطليعة، 1998).

33- محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير(عالم الفكر، العدد4، المجلد 27، الكويت :المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999) .

34- محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية(حوار)(العالم العربي في البحث العلمي، العددين 10-11، باريس :معهد العالم العربي، 1999).

35- محمد أركون: أنثربولوجيا وذاكرة جماعية (حوار)(كتابات معاصرة، العدد47، المجلد 12، بيروت: 2002).

36- محمد أركون: كيف ندرس الإسلام اليوم؟ (قضايا إسلامية معاصرة، العدد26، السنة الثامنة، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2004).

المراجع باللغة العربية

37-إبراهيم عبد الله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1،2004).

38- ابن المرتضي أحمد بن يحي: كتاب طبقات المعتزلة تحقيق سوسنة ديقلد- قلزر (بيروت: دار مكتبة الحياة (د ت)).

39- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية لـــ: محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997).

40- أبو زيد نصر حامد(وآخ): الحداثة والحداثة العربية (دمشق: دار بترا-المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005).

41- أبو زيد نصر حامد: الخطاب والتأويل (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط1، 2000).

42- أبو زيد نصر حامد: النص السلطة الحقيقة، (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط1، 1991).

43- أبي نادر نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008).

44-الأسد أبادي القاضي عبد الجبار بن أحمد: الأصول الخمسة، حققه وقدم له: فيصل بدير عون (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998).

45- التوحيدي أبو حيان: كتاب الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه، أحمد أمين وأحمد الزين، (بيروت: دار مكتبة الحياة (د ت)).

46- الجابري محمد عابد: التراث والحداثة (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991).

47- الجابري محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996).

48- الجابري محمد عابد: مدخل إلى القرآن الكريم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ج1).

49- الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، (د ت)).

50- الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2000).

51- العروي عبد الله: العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ط3،1980).

52- الفجاري مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005).

53- المرزوقي أبو يعرب-حنفي حسن: النظر والعمل (دمشق-بيروت :دار الفكر-دار الفكر المعاصر، ط1،2003).

54- المزوغي محمد: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا- بغداد : منشورات الجمل، ط1، 2007).

55- النابلسي شاكر: ثورة التراث (بيروت : العصر الحديث للنشر والتوزيع،ط1، 1991).

56- أمين العالم محمود: من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل (القاهرة : دار المستقبل العربي، ط1، 2000).

57- أومليل علي: في التراث والتجاوز (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط1، 1990).

58- باربوسكو لوك-كاردينان فيليب: رأيهم في الإسلام، ت: ابن منصور العبد الله (بيروت: دار الساقي، ط2، 1990).

59- بارة عبد الغني: الهيرمينوطيقا والفلسفة (بيروت-الجزائر: الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف، ط1،2008).

60- بعلي حفناوي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن (بيروت- الجزائر: الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف، ط1، 2007).

61-بغورة الزواوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ط1،2001).

62- بلقزيز عبد الإله: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1992).

63-بورديو بيار (وآخ): بؤس العالم ، ت: فيصل دراج (وآخ) (دمشق: دار كنعان، ط1، 2001).

64- بومدين بوزيد (وآخ): قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999).

65- حرب علي: التأويل والحقيقة (بيروت: دار التنوير، ط2،2007).

66-حرب علي: الممنوع والممتنع (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط1، 1995).

67- حمزة محمد: إسلام المجددين (بيروت: دار الطليعة-رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007).

68- حنفي حسن: هموم الفكر والوطن (القاهرة: دار قباء للطباعة، ط1، 1998، ج2).

69- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ت: جمال شحيد (دمشق: دار الأهالي، ط1، 2001).

70- سعيد إدوارد: الإسلام في عيون الغرب، ت: حيان الغربي (سوريا: دار هدى، ط1،2005).

71- سعيد إدوارد: الأنسنية والنقد الديمقراطي، ت: فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ط1، 2005).

72- شايغان داريوش: النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا (لندن: دار الساقي، ط1، 1991).

73- شايغان داريوش: ما الثورة الدينية، ت: محمد الرحموني (بيروت-جنيف: دار الساقي-المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2004).

74- شعيب قاسم: تحرير العقل الإسلامي (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2007).

75- صالح هاشم: الإسلام والانغلاق اللاهوتي، (بيروت: دار الطليعة-رابطة العقلانيين العرب، ط1،2010) .

76- صالح هاشم: الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ (بيروت: رابطة العقلانيين العرب- دار الساقي، ط1، 2007).

77- صالح هاشم: محاضات الحداثة التنويرية (بيروت: دار الطليعة، ط1،2008).

78- طرابيشي جورج: من النهضة إلى الردة (بيروت: دار الساقي، ط1، 2000).

79- طرابيشي جورج: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقي، ط1، 1997).

80- عبد الرحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط2، 2005).

81- عبد اللطيف كمال: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1994).

82- علال خالد كبير: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري (الجزائر : دار المحتسب، ط1،2008) .

83- عمارة محمد: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة : دار نهضة مصر، ط1، 1997).

84- غليون برهان: اغتيال العقل (بيروت : دار التنوير، ط2، 1987).

85- فوكو ميشيل: الكلمات والأشياء، ت: مطاع الصفدي (وآخ) (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1989-1990).

86- قسوم عبد الرزاق: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1997).

87- لوقا أنور: أبو حيان التوحيدي وشهرزاد (تونس : دار الجنوب للنشر، ط1، 1999).

88- محفوظ محمد: الإسلام والغرب وحوار المستقبل (بيروت-الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط1،1998).

89- محمود إبراهيم: البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر (دمشق : دار الينابيع، ط1، 1994).

90- نجدي نديم: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر (بيروت : دار الفارابي، ط1، 2005).

91- هاني إدريس: خرائط إيديولوجية ممزقة (بيروت : مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2006).

92- وغليسي يوسف: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد (بيروت-الجزائر : الدار العربية للعلوم-منشورات الاختلاف، ط1، 2008).

93- ولد أباه السيد(وآخ): الثقافة والمثقف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1992).

المراجع باللغة الفرنسية:

94- Bernard Henry Lévy : de la guerre en philosophie, Paris : Grasset, 2010.

95- Fouad Zakariya : les Arabes à l'heure du choix, tr : Richard Jacquemont, Alger : El Maarifa, 2001.

96- François Stirn : Comprendre la pensée contemporaine, paris : les quatre chemins, 2005.

97- Frédéric Gros : Michel Foucault, Paris : Puf,3 Ed, 2007.

98- George Balandier : Anthropologie politique, Paris : Quadrige-Puf 5e éd 2004.

99- Ibrahim Keilani : Abu hayyan at-Tawhidi, Beirut: impression Catholique, 1950.

100- Pierre Bourdieu : Sociologie de l'Algérie, paris : PUF, 6 Ed, 1980.

101-Roger Bastide : Anthropologie Appliquée Paris : éditions stock, 1998.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم:

1/ باللغة العربية:

102–ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط،(بيروت:دار لسان العرب،(دت) مج2).

2/ باللغة الفرنسية:

103- Jean Montenot : Encyclopédie de la philosophie, France, librairie générale française, 2002.

104- Jean Pierre Zarader : Dictionnaire de la philosophie, Paris, Ellipses,2007.

105- Louis–Marie Morfaux : Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Armond Colin,2007.

رابعا: المقالات:

1/ باللغة العربية:

106- الشفيع الماحي أحمد: مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة والأشاعرة (المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 61، السنة 16 ، جامعة الكويت،1998).

107- جورج بالانديه: السلطة والحداثة، ت: هاشم صالح (الفكر العربي المعاصر، العدد41، بيروت : مركز الإنماء القومي، 1984).

108- رمضان بن رمضان: محمد أركون من مفهوم"أهل الكتاب"إلى"مفهوم مجتمع الكتاب" (كتابات معاصرة، العدد29، المجلد الثامن، بيروت : الشركة العربية للتوزيع، 1997)

109- عبد الرحمن الحاج إبراهيم: تحديث الإسلام، من نزعة الأنسنة إلى استكشاف العقل الاستطلاعي (أوراق فلسفية، العدد 09،القاهرة : مركز النيل للكمبيوتر، 2004).

110- محمد الحداد: قراءة نقدية لـــ" نقد العقل الديني" لأركون (دراسات عربية، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 10/9، بيروت : دار الطليعة، 1998).

111- محمد عابد الجابري: ابن رشد العلم والفضيلة (فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 14، المملكة المغربية : ديسمبر 1998).

112- هاشم صالح: أركون كقطيعة مفصلية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي (جريدة اليوم، الجزائر : السنة الحادية عشرة، العدد 3578، 10/31/ 2010).

113- يورغين هابرماس: الحداثة مشروع ناقص، ت: بسام بركة (الفكر العربي المعاصر عدد 29، بيروت : مركز الإنماء القومي، ديسمبر 1983-جانفي 1984).

114- مجيد خطار : حوار مع شقيق محمد أركون (الجزائر نيوز: 2010/10/02).

2/ باللغة الفرنسية:

115-Ursula Gunther :Hommage à Mohammed Arkoun(Les debats,N°462 du 22 au 26 septembre2010,Alger).

فهـــرس الأعـــلام

فهـــــــرس الأعـــــــلام

-أ-

إبراهيم (عبد الله): ح- 58-60-84193-213.

ابن أبي سفيان(معاوية): 21-176.

ابن أبي طالب (علي): 18-146.

ابن الراوندي: 33.

ابن العاص (عمرو): 21.

ابن أنس (مالك): 147.

ابن تيمية: 55-144-145.

ابن حنبل (أحمد): 22-147.

ابن خلدون: 55-70-74.

ابن رشد: د-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-52-53-70-73-172-250.

ابن سينا: 73.

ابن عبيد (عمرو): 19.

ابن عطاء (واصل): 19.

ابن عفان (عثمان): 20-221.

ابن ميمون (موسى): 44-46.

أبو زيد (نصر حامد):ط- 25-26-59-80-82-87-157-158-223.

أبو حنيفة: 147.

أبو هاشم: 21.

أبي نادر (نايلة): 217-236.

الأخفش: 174-175.

أرسطو: 42-43-46-50-207-211-220..

الأشعري: 229.

الأفغاني (جمال الدين): أ.

أفلاطون: 107.

أمين العالم (محمود): 187-195.

أومليل (علي): 46-47-48.

-ب-

باستيد (روجيه): ط-99-130-131-134142-167-179-217-238-246-251.

باشلار (غاستون): 115-140-142.

بالانديه (جورج): 100-158-160-178-179-210-217-251.

برانشفيغ (روبير): 12-15.

بروديل (فرنان): 101-210.

البصري (الحسن): 19-145.

بغوره (الزواوي): 102-133.

بلاشير (ريجيس):12.

بوردیو (بیار): 97-98-116-171-210-211-212-217-225-226-238-251.

بيرك (جاك): 12.

-ت-

التوحيدي (أبو حيان): د-28-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-52-182-189-250.

تورين (ألان): 119.

-ج-

الجبائي: 21.

الجابري (محمد عابد): أ-ط-17-43-46-47-53-8288-90-97-138-139-168-174-188-196-204-214-223-236.

الجاحظ: 33-37-182.

الجويني: 21.

-ح-

حرب (علي): 94-188-190-224-237.

حسين (طه): أ-11-59-88-91-213.

الحلاج: 33.

الحموي (ياقوت): 31-33.

حنفي (حسن): أ-15-62-95-97-155-188-217.

حوراني(فضلو): 70.

-خ-

الخميني: 143.

-د-

دريدا (جاك): 107-116-117-119-155-165-215-238-242

دوبي (جورج): 101.

دولوز (جيل): 191-238.

دوميناك (جون ماري): 44.

دي سوسير (فردينان): 31-99.

ديكارت (رينيه): 130-153.

-ر-

رابليه: 100.

الرازي (فخر الدين):21-146-229.

رشدي (سلمان): 112.

رودنسون (ماكسيم): 51-62-65-76-77-78-218-222.

روسيون (ألان): 62-78.

ريكور (بول): 107-116.

رينان (إرنست): 43.

-ز-

زكريا (فؤاد): 167.

-س-

سالم (والد مولود معمري): 09.

سبينوزا: 197-228.

ستروس (كلود ليفي) : 99-100-116.

سعيد (إدوارد) : 61-62-67-68-78-182.

سقراط: 63.

سميث (ويلفريد كانتويل): 66.

سيرفي (جون): 08.

السيوطي (جلال الدين): 226.

-ش-

شاربي (جون بول): 220.

الشافعي: 144-145-146-209.

شايغان (داريوش): 59-144-160-169.

الشرفي (عبد المجيد): 154-176-177-192-196.

شميل (شبلي): أ-59.

-ص-

الصادق (جعفر): 145-147.

صالح (هاشم): ط-26-34-75-88-89-92-102-103-121-129-191-194-199-200-216-229-235.

الصديق (أبو بكر): 177.

الصفدي (مطاع): 105.

-ط-

طرابيشي (جورج): ب-17-121-160-188-204.

الطهطاوي: أ.

-ع-

عبد الرازق (علي): 87.

عبد الرحمن (طه): 152-214-217.

عبد السلام (ياسين): 122.

عبد الملك (أنور): 61-62-71.

عبده (محمد): أ.

العروي (عبد الله): 82-97-138.

علال (خالد كبير): 88-223-233.

عمارة (محمد): 197.

-غ-

غارديه (لويس): 51.

غرونباوم (غوستاف فون): 66.

الغزالي (أبو حامد): 42-44-73-87-144-145-209-229.

غليون (برهان): 138-171.

غوشيه (مارسيل): 117.

غونتر (أورسولا): 15.

-ف-

الفارابي (أبو نصر): 73.

الفجاري (مختار): 96-102-132-149-193

فوكو (ميشال): 54-101-102-107-109-116-117-119-120-133-143-146-152-155-165-166-205-206-207-208-209-210-211-212-215-216-220-238-242-251.

فيبر (ماكس): 97-98.

فيفر (لوسيان): 100-101.

-ق-

القادر (الخليفة): 22.

القاضي (عبد الجبار): 21-22-23.

قسوم (عبد الرزاق): 234.

قطب (سيد): 112.

-ك-

كانط (إيمانويل): 228.

كاهين (كلود): 62-65-66-71-73.

الكواكبي (عبد الرحمن): أ.

كيلاني (إبراهيم): 33.

-ل-

لوغوف (جاك): 101.

لويس (برنارد): 61-68-78.

ليبنتز: 197.

لوقا (أنور): 31.

-م-

ماركس (كارل): 130.

ماسينون (لويس): 05-12-74.

المأمون (الخليفة): 21.

محمد، النبي، الرسول(ص): 19-20-23-158-176-177-200-221-223.

المرزوقي (أبو يعرب): 59-203.

المزوغي (محمد): ط-02-75-85-111-116-118-120-121-122-127-206-226-231-237-238-239-241.

مسكويه: 29-31-34-37-38-63-182-204.

المعتصم (الخليفة): 21.

المعري (أبو العلاء): 33.

معمري (مولود): 05-09.

موسى (سلامة): أ-91.

مولير (م.ج): 70.

-هـ-

هابرماس (يورغين): 107-113-117-119-181.

هاليبر (رون): ط-64-112-118-122-123-155-161-202-218-231-238-239-242.

هاني (إدريس): 82-97-129.

هوسرل (إدموند): 197.

هيدغر (مارتن): 114.

هيغل: 228.

-و-

الواثق (الخليفة): 21.

الوناس(والد أركون): 06-09.

الوناس(ابن عم مولود معمري): 09.

فهـــرس الموضوعـــات

فهـــــرس الموضوعـــــات

الموضـــوع	الصفـــحة
مقدمـــــة	أ–ط
الفصـــل الأول	
أركـــون والمرجعية الفكـــرية الإسلامية	
تمهـــــيد	02
المبحث الأول: نبـــذة عن حياة محـــمد أركون	05
المبحث الثاني: المعتزلة ومسألة خـــــلق القـــرآن	17
المبحث الثالث: أبو حيان التوحـــيدي ومفـــهوم الأنسنة	29
المبحث الرابع: ابن رشد والعقلانـــية الإسلامـــــية	42
الفصـــل الثاني	
أركون والمرجعـــية الفكرية الغربـــية	
تمهـــــيد	58
المبحث الأول: موقـــف أركـــون من الاستـــشراق	61
المبحث الثاني: تبني مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة	82

المبحث الثالث: في نقـــد الحداثـــة وما بعد الحداثـــة 105

الفصـــل الثالث

أبعاد المشـــروع الأركـــــوني

تمهـــــيد 126

المبحث الأول: الإسلامـــيات التطبيقـــية والعقل الإســـلامي 128

المطلب الأول: في مفهوم الإسلاميات التطبيقية 128

المطلب الثاني: في أهداف الإسلاميات التطبيقية 134

المبحث الثاني: الإسلامـــيات التطبيقـــية والتراث الإســـلامي 152

المبحث الثالث: الإسلامـــيات التطبيقـــية والمجتمع الإســـلامي 171

الفصـــل الرابع

حدود المشـــروع الأركـــوني

تمهـــــيد 187

المبحث الأول: إشكاليات الجـــهاز الاصطـــلاحي 189

المبحث الثاني: إشكاليات التـــــعددية المنهجـــية 212

المبحث الثالث: إشكاليات النتائـــج وآفاق المشروع الأركوني 232

خاتـــــــمة 250

قائـــمة المصـــادر والمراجـــع 255

فـــهرس الأعـــــلام 267

فهـــــرس الموضوعـــات 277

الملاحـــــق

الملاحق

ملحق رقم 01: حوارات للباحث مع جرائد وطنية حول فكر محمد أركون.

ملحق رقم 02: صورة لغلاف وفهرس كتاب الحداثة في فكر محمد أركون للباحث.

ملحق رقم 03: رسالة بخط يد محمد أركون أرسلها للباحث بتاريخ: **2005/02/3**

ملخص

يعد هذا العمل محاولة لإنجاز مقاربة تحليلية- نقدية للمشروع الفكري الذي نظر له محمد أركون(1928-2010م)ساعيا إلى تحديث الفكر والتراث الإسلامي في كليته، ولبلوغ هذا الهدف تم تقسيم العمل إلى أربعة أقسام متسلسلة اشتمل كل واحد منها على مجموعة مباحث، حيث كان القسمين الأول والثاني بمثابة عملية حفر وتحليل للمرجعيات الفكرية التي يتكئ عليها هذا المشروع؛ العربية الإسلامية منها والغربية. أما القسم الثالث فقد خصص لإضاءة مختلف أبعاد المشروع الأركوني أو ما يدعوه بالإسلاميات التطبيقية على مستوى العقل، التراث، والمجتمع الإسلامي، وجاء القسم الأخير كحوصلة نقدية تضمنت مختلف الإشكاليات التي يطرحها هذا المشروع سواء تعلق الأمر بمفاهيمه أو مناهجه أو نتائجه، ليبقى هذا البحث معبرا عن مساهمة لتقييم مختلف طروحات أركون.

Résumé

Ce travail est une tentative à réaliser une approche analytique et critique du projet intellectuel proposé par **Mohammed ARKOUN**(1928-2010) pour la modernisation de la pansée et la Tradition islamique exhaustive.

Pour atteindre cet objectif la thèse est composée de quatre parties enchainées, chaqu' une comporte trois sections. Les deux premières parties sont une sorte d'archéologie-analytique des racines intellectuelles arabo-musulmanes et occidentales dont ce projet s'appuie. La troisième partie est consacrée à éclairer les démentions du projet Arkounien nommé l'Islamologie appliquée au niveau de la raison, la tradition et la société musulmane. La dernière partie et une étape critique qui vise à récapituler les différentes problématiques soulevées par ce projet concernant ces concepts, ces méthodes et ces conséquences.

Le travail représente une contribution initiale à l'évaluation des propositions Arkouniennes.