



جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: إبستمولوجيا ومناهج العلوم

المساءلة النقدية للطرح الإبستيمي في التراث الإسلامي عند

محمد أركون

**Critical accountability for the epistemic
proposition in the Islamic heritage of**

Muhammad Arkoun

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث LMD

إشراف الأستاذ الدكتور:

شريف رضا

إعداد الطالب:

معاشو نصرالدين

لجنة المناقشة

| الرتبة | الاسم واللقب | الجامعة | الصفة |
|--------|--------------------|---------------------------------|-------|
| أ.د. | مسعود لبيوض | جامعة الجزائر 2 | رئيسا |
| أ.د. | رضا شريف | جامعة الجزائر 2 | مقررا |
| أ.د. | غيلامين صباح | ج. خميس مليانة | عضوا |
| أ.د. | محمد غازي | المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة | عضوا |
| د | تونسية حموش | جامعة الجزائر 2 | عضوا |
| د | د عبد الله بن جبار | جامعة الجزائر 2 | عضوا |

السنة الجامعية: 2023-2022/1443-1442



University of Algiers 2 - Abou EL Kacem Saâdallah, Algeria
Faculty of Humanities Sciences
Department of Philosophy

Specialization: Epistemology and Science Curriculum

**Critical accountability for the epistemic
proposition in the Islamic heritage of
Muhammad Arkoun**

Thesis

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of
Doctorate LMD

Supervisor
Chrif Rida

Presented by
Maachou Nasreddine

Board of examiner

| | University | Noun | Grade |
|-----------|------------------------------|-------------------------|-------|
| Chairman | University of Algiers 2 | Masod Labyoud | أ.د |
| scheduled | University of Algiers 2 | Rida Chrif | أ.د |
| Examiner | Khemis Miliana University | Ghilamine sabah | أ.د |
| Examiner | High school teachers | Mohamed Ghazi | أ.د |
| Examiner | University of Algiers 2 | Tounsiya Hamouch | د |
| Examiner | University of Algiers 2 | Abd alahe Ben Djabar | د |

Academic Year :

2023-2022/1443-1442

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الإهداء:

أهدي عملي هذا إلى جدي رحمه الله تعالى
جدي حفظها الله ورعاها وأطال بقاءها على طاعته
لمن أعيش من أجلهما
والدي الكريمين أطال الله عمرهما في طاعته والأعمال الصالحات

شكر وعرفان:

الشكر لله جل وعلا أولا، ثم إلى أستاذي البروفيسور شريف رضا على وقوفه معي في إنجاز هذا العمل المتواضع، كلّ عائلتي وأصدقائي وزملائي من قريب أو بعيد ممن ساندوني ودعموني معرفيا أو معنويا.

فهرس الموضوعات:

09.....مقدمة.

الباب الأول:

جينالوجيا وكرونولوجيا المصطلحات المركزية الأركونية

الفصل الأول: معالم المشروع الأركوني:

19.....المبحث الأول: أركون حياة ومسيرة فكرية.

22.....-التربية الدينية.

23.....-المعانة.

25.....-التربية الشفهية.

26.....-تساؤمية أركون من التكوين الجامعي بالجزائر.

27.....-الاحتكاك بالمستشرقين والتأثر بالثقافة الغربية.

29.....-تقلد المناصب.

30.....-المؤلفات.

31.....-وفاته.

33.....عرض نقدي.

36.....المبحث الثاني: مقاربات مفهومية للتراث والعقل عند أركون.

36.....-مفهوم التراث والتراث العربي والإسلامي عند محمد أركون.

36.....-مفهوم التراث.

39.....-مفهوم التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون.

41.....-التراث الكلّي الشامل.

42.....-كيفية تشكّل التراث وحقبه الزمنية.

43.....-مستويات التراث عند أركون.

43.....-التراث الجاهلي والتراث الإسلامي.

44.....-التراث الشامل.

45.....-التراث العربي الإسلامي جزء من التراث السامي الإغريقي.

45.....-التراث الكلّي.

46.....-التراث الحي.

| | |
|----|---|
| 47 | العقل والعقل العربي والإسلامي عند محمد أركون..... |
| 47 | - مفهوم العقل..... |
| 49 | - مفهوم العقل والعقل الإسلامي عند محمد أركون..... |
| 49 | 1- العقل عند أركون..... |
| 50 | 2- العقل الإسلامي الكلاسيكي..... |
| 52 | 3- مفهوم العقل الإسلامي..... |
| 56 | عرض نقدي..... |

الفصل الثاني: التصور الأركوني للعقل الأرثوذكسي:

| | |
|-----|---|
| 65 | المبحث الأول: نحو قراءة نقدية للعقل الأرثوذكسي ومناهجه..... |
| 65 | - في مفهوم العقل الأرثوذكسي: (الأرثوذكسية)..... |
| 67 | - نقد العقلية الأرثوذكسية عند أركون..... |
| 71 | - الإجماع والأرثوذكسية..... |
| 74 | - الدوغمائية (السياج اللاهوتي المغلق):..... |
| 86 | - اللامفكر فيه والممكن التفكير فيه عند محمد أركون..... |
| 95 | عرض نقدي..... |
| 103 | المبحث الثاني: في آليات دعم وتثبيت العقل الأرثوذكسي..... |
| 103 | - الوحي..... |
| 114 | - الانتقال من الشفهي إلى المكتوب..... |
| 119 | - المخيال..... |
| 129 | - أنظمة الاعتقاد/اللاعتماد..... |
| 134 | عرض نقدي..... |

الباب الثاني

الآليات والأدوات الإستيمية في قراءة التراث الإسلامي عند محمد أركون

الفصل الأول: الحداثة والمناهج الإستيمية عند محمد أركون:

| | |
|-----|---|
| 157 | المبحث الأول: ثنائية التراث والحداثة في الطرح الأركوني..... |
| 157 | - في مفهوم الحداثة..... |
| 165 | - أسس ومرتكزات الحداثة..... |
| 167 | - بين الحداثة والتحديث..... |

| | |
|--|---|
| 169..... | -السياق التاريخي للحدث. |
| 169..... | -السياق التاريخي للحدث في العالم الغربي. |
| 171..... | -السياق التاريخي للحدث العربية: (المأمول/والممكن). |
| 175..... | -بين الحدث والتراث في فكر أركون. |
| 181..... | -في نقد الحدث لدى محمد أركون. |
| 186..... | عرض نقدي. |
| 192..... | المبحث الثاني: المناهج النقدية الفلسفية. |
| 198..... | -المنهج السيميائي. |
| 203..... | -المنهج الألسني. |
| 208..... | -المنهج التاريخي. |
| 219..... | -المنهج الأنثروبولوجي. |
| 226..... | -المنهج السوسولوجي. |
| 231..... | عرض نقدي. |
| الفصل الثاني: الإسلاميات الكلاسيكية في مقابل الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون: | |
| 258..... | المبحث الأول: الخطاب الاستشراقي في الأفق النقدي عند محمد أركون. |
| 258..... | -في مفهوم الاستشراق عند محمد أركون. |
| 260..... | -الفيلولوجيا وحدودها المنهجية. |
| 263..... | -ايدولوجيا الفيلولوجيا. |
| 265..... | -في غربة الدراسة الاستشراقية. |
| 266..... | -في الطابع المادي للدراسات الاستشراقية. |
| 268..... | -في الجانب المضني للدراسات الاستشراقية عند محمد أركون. |
| 272..... | عرض نقدي. |
| 278..... | المبحث الثاني: البديل المنهجي في قراءة التراث الإسلامي لدى أركون (الرهان الإبتيمي). |
| 280..... | -في مفهوم الإسلاميات التطبيقية. |
| 283..... | -وظيفة الإسلاميات التطبيقية. |
| 286..... | -مهام الإسلاميات التطبيقية. |
| 289..... | -أهداف الإسلاميات التطبيقية. |
| 291..... | -العقل الإسلامي وحتمية النقد عند أركون. |

| | |
|----------|--|
| 293..... | -في نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية. |
| 294..... | -النقد كآلية بين العقل الإسلامي والعقل العربي. |
| 298..... | -مراحل تكوّن العقل الإسلامي. |
| 300..... | -العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي. |
| 307..... | -الانتهاك، الزحزحة، التجاوز، كمفاهيم متلازمة. |
| 311..... | -العقل المنبثق الصاعد. |
| 321..... | -عرض نقدي. |
| 330..... | -خاتمة. |
| 334..... | -ذيل لبعض المصطلحات الأركونية. |
| 337..... | -قائمة المصادر والمراجع. |
| 349..... | -الملخص. |

مقدمة:

تصدّر عالما العربي والإسلامي على الساحة الفكرية والفلسفية على مدار القرنين الماضيين مشاريع فكرية حديثة، كان الغرض من ورائها قراءة قضايا الفكر الديني والتراث الإسلامي قراءة علمية إبتيمية، كمحاولة للنهوض والارتقاء بالعالم العربي والإسلامي والعمل على إخراجها من مختلف أشكال الانحطاط والتخلف، من منطلق أن السبب في ذلك راجع إلى الارتكاس حول التراث، فتوجهوا إليه في محاولة منهم لإعادة قراءته بطريقة علمية إبتيمية نقدية، وهذا بحسبهم ما يتوافق اليوم والمستجدات المعاصرة من مناهج وعلوم كانت نتاج الفكر الغربي، ويمكننا ربط هذه العلوم بما أحدثته الحداثة وما بعدها من مناهج نقدية، والتي بإمكانها من منظورهم تقديم رؤية جديدة لمقدراتنا المعرفية تتسم بالعلمية والموضوعية.

إن المتأمل في طبيعة القراءات الحديثة في عالما العربي والإسلامي بأنواعها يجدها تقوم على جيلين ممن حاولوا أو كانت لهم تلك النظرة العاكسة للفكر الغربي في قراءة التراث الإسلامي من ليبرالية إلى ماركسية إلى غير ذلك مما اتسم به العالم الغربي من علوم ومناهج وقراءات، فاحتوى الجيل الأول على مجموعة من المفكرين أمثال الطهطاوي (1801-1873)، ومحمد عبده (1849-1905)، إلى أن نصل مع الجيل الثاني مع أمثال عبد الله العروي (1933...)، محمد عابد الجابري (1936-2010)، نصر حامد أبو زيد (1943-2010)، محمد أركون (1928-2010) إلى غير ذلك، وكل هؤلاء المفكرين كان لهم تأثير بالفكر الغربي في قراءتهم للدين والتراث الإسلامي وإن اختلفت طرائق مناهجهم وسبل تفكيرهم.

وضمن هذه المشاريع الحديثة المعاصرة يندرج المفكر الجزائري محمد أركون، الذي كانت له محاولة لتقديم مشروع حديثي الهدف من ورائه إعادة قراءة الإسلام والتراث الإسلامي قراءة نقدية بما تضمنته أو تتضمنه المناهج الغربية الحديثة منها والمعاصرة.

وفي سياق هذا التصور كانت دوافعنا في هذا البحث الموسوم بـ: "المساءلة النقدية للطرح الإبتيمي في التراث الإسلامي عند محمد أركون" هو محاولة الاطلاع والتعرف على هذا المشروع وطبقاته المتعددة وطريقته وكذا منهجيته في قراءة قضايا الفكر والتراث الإسلامي بحمولته التاريخية الضخمة والطويلة، ومحاولة معرفة مدى تلاؤم هذه القراءة مع خصوصية هذا الدين بتراثه، أملين بذلك أن تكون لنا إضافة لمختلف نقاط الظل التي نراها جديدة بالتوضيح والمساءلة النقدية. وبهذا تظهر دوافعنا الذاتية في التعرض للمشروع الأركوني.

أما فيما يخص الدوافع الموضوعية، فهي تتلخص في محاولة الكشف عن مدى فعالية هذا المشروع على واقع المجتمعات الإسلامية وهل تنطبق عليها أم لا؟ وكذا محاولة ربط تلك النظرة الأركونية في تعرضها للإسلام بحياة هذا المفكر، ثم مدى النتائج التي توصل إليها وهو يقرأ قضايا الدين والتراث الإسلامي، مع محاولة منا لتقييم هذا المشروع معرفيا الذي نظر له محمد أركون، فضلا عن الجانب المنهجي من أجل تقييمه من حيث الآفاق والرهانات التي قام بطرحها.

وعليه يمكننا أن نصوغ إشكاليتنا في إطار بحثنا هذا كالأتي: ما هي الأدوات والآليات التي حاول محمد أركون التوسّل بها في قراءته لقضايا الدين والتراث الإسلامي؟ وكيف نظّر محمد أركون إلى العقل الإسلامي بوصفه الأرثوذكسي؟ وما هي آليات دعم وتثبيت العقل الأرثوذكسي وكيف تطرق لها محمد أركون؟ ما هي العلاقة التي حاول أركون تفعيلها بين الحداثة الغربية وقضايا الفكر الإسلامي؟ وما هي المناهج التي استأنس بها وهو يقرأ متون وإشكاليات التراث والدين الإسلامي؟ ما هي نظرة أركون للاستشراق وما ارتبط به من مسائل تتعلق بالإسلام والتراث الإسلامي؟ وما مدى تأثير هذا الأخير على المفكر أركون؟ ما هي الأدوات المنهجية والإبستمية التي راعى عليها في قراءته كبدليل عن القراءات التي سبقته أو تلك التي عاصرتها؟ ثم ما مدى مشروعية القراءة الأركونية معرفياً ومنهجياً للدين والتراث الإسلامي؟ وما هي حدودها؟

وكمحاولة منا لملامسة هذه الإشكاليات، اتّبعتنا خطة بحث تأسست على مقدمة وبابين حيث احتوى كل باب منهما على فصلين، واحتوى كل فصل هو أيضاً على مبحثين اثنين، ووضعنا تحت كل مبحث من تلك المباحث عرضاً نقدياً لمجمل الأفكار المعروضة التي تطرقنا إليها - كل مبحث على حدى - وختمنا بحثنا هذا بخاتمة حاولنا من خلالها إبراز أهم النتائج التي توصلنا إليها ضمن مسيرة تحريزنا لهذا العمل.

-المقدمة حاولنا أن نجعلها كبداية للتعريف بموضوع بحثنا، ثم إبراز أهم الدوافع التي أدت بنا إلى اختيار هذا الموضوع والاشتغال عليه، ومن ثمّ طرح أبرز الإشكاليات التي رأينا أنّها ستأخذ بنا إلى الغوص في أهم الجزئيات لهذا المشروع والتي بواسطتها ستتحقق دوافعنا في التعرف عليه وهو يتطرق للإسلام والتراث الإسلامي، ومن ثمّ محاولة نقده أو تقييمه من حيث النتائج والآفاق المرجوة من ورائه.

الباب الأول جاء تحت عنوان جينولوجيا وكرونولوجيا المصطلحات المركزية الأركونية، فاحتوى الفصل الأول على مبحث بعنوان أركون حياة ومسيرة فكرية: أردنا من خلال هذا المبحث أن نلقي نظرة حول مسيرة أركون الحياتية والتي رأينا أنّ لها علاقة بصورة أو بأخرى مع مسيرته الفكرية، فتعرضنا إلى نشأته ومعاناته وتربيته الشفهية التي كبر عليها، ومن ثمّ عدم رضاه بالتعليم الجزائري وبالخصوص الجامعي منه، ثم انتقاله من الجزائر إلى فرنسا وبالتحديد إلى جامعة السوربون وإكمال بقية حياته فيها؛ أما المبحث الآخر من هذا الفصل فجعلناه كمقاربات مفاهيمية لكل من مصطلح التراث والعقل، على أساس أن هذين المصطلحين يعتبران كمصطلحين أساسيين ضمن ثنايا المشروع الأركوني، حيث أنّ محمد أركون كان هدفه من تأسيس مشروعه هو التطرق للتراث الإسلامي ونصوصه كاملة، وأن موضوع بحثه كان مندرجا تحت مسمى العقل الإسلامي فقام بتسمية مشروعه بـ"نقد العقل الإسلامي"، من هنا جاء اختيارنا لهذين المصطلحين لما لهما من وزن داخل المشروع الأركوني.

أما الفصل الثاني من الباب الأول فكان تحت عنوان التصور الأركوني للعقل الأرثوذكسي، أردنا من خلاله أن نتوضع ضمن العقلية الإسلامية وكيف وصفها محمد أركون بالأرثوذكسية، فعنونا المبحث الأول من هذا الفصل بنحو قراءة نقدية للعقل الأرثوذكسي ومناهجه، وحاولنا توضيح نظرة أركون لهذا العقل وكيف قام بانتقاده، وكذا

تشخيصه لمواصفات الأرثوذكسية التي تميز بها المسلمون تجاه دينهم بنظرته، والعلاقة التي تربط العقلية الأرثوذكسية بما سماه كذلك محمد أركون بالعقلية الدوغمائية، وكيف ينسجان السياج اللاهوتي المنغلق الذي تقبع بداخله المجتمعات العربية والإسلامية حسب أركون، فالعقل الأرثوذكسي يولد العقلية الدوغمائية ومنه ينتج السياج الدوغمائي، وهذا جعلنا نبدأ في مبحثنا هذا بالحديث عن الأرثوذكسية ثم ربطها بالدوغمائية فيأتي بعد ذلك الحديث عن ذلك السياج المنغلق.

كما أنه لم يفتنا بالذكر تلك الساحة الشاسعة التي تحدث عنها أركون وسماها بساحة اللامفكر فيه، ويسميتها مرات أخرى بالمستحيل التفكير فيه أو الممنوع التفكير فيه، فحاولنا إبرازها وإبراز الدور الفعّال الذي تلعبه الأرثوذكسية في فرض هذه المساحة، وفي مقابلها حاولنا كذلك أن نبرز ما هي الساحة المسموح التفكير فيها. إن الأرثوذكسية هي ما اتّصفت بها العقلية الإسلامية عند محمد أركون، فكوّنت لديهم عقلية منغلقة ترفض الآخر وتستعديه، فنتج عنها تلك العقلية الدوغمائية المنغلقة حول ذاتها لا تقبل النقاش ولا التحاور، فجعلها منحصرة حول سياج دوغمائي منغلق لا تخرج عن إطاره، فوضعت ساحات تسمح بالتفكير فيها، وساحات أخرى يحرم أن يفكر فيها، وهذا ما أنتج ساحة اللامفكر فيه.

ولهذه العقلية الأرثوذكسية آليات ودعائم ترتكز عليها في تثبيت أفكارها، وهي التي حاولنا أن نجعلها موضوع مبحثنا الثاني من هذا الفصل، فعنوانه بآليات دعم وتثبيت العقل الأرثوذكسي، أردنا من خلاله إبراز أهم الوسائل التي يعتمد عليها العقل الأرثوذكسي في فرض آرائه وأفكاره، فكانت الركيزة أو الآلية الأولى هي الوحي، فالوحي أمر مقدّس لدى المسلمين ولا يمكن بتاتا بصورة أو بأخرى الخروج عليه أو على تعاليمه، وهذا ما دفع بالفاعلين الاجتماعيين كما يسميهم أركون إلى الاعتماد عليه في نشر أفكارهم وتحريم الخروج عليها، ولا يخفى على أحد أنه بمجرد قولك أن هذا الأمر أو هذه الفكرة هي وحي من الله هنا ينتهي النقاش، حيث لا جدال في ما ينزله الله سبحانه وتعالى على عباده؛ وهذا الوحي بدوره كوّن لدى الشعوب الإسلامية مخيالا ترسخ في أذهانهم وعقولهم جعل من الصعب تغيير ما يؤمن به المسلمون أو تحويله من رؤوسهم، ومن هنا يتطرق له أركون على أساس أنه ركيزة من ركائز تثبيت العقل الأرثوذكسي فقام بانتقاده محاولا في ذلك نزع ما هو مُصوّر في أذهان الشعوب الإسلامية من أفكار واستبدالها بأفكار أخرى أكثر حرية وانفتاح.

إن الأرثوذكسية تعتمد على الوحي في دعم وتثبيت أفكارها، وهذه الطريقة مع مرور الزمن كوّنت لدى الشعوب المتدينة الإسلامية مخيالا في أذهانها لا يمكنها الخروج عنه، وجعلها تضع أنظمة محددة في تأطير مناحي الفكر والإيمان، فنتج عن ذلك ما سماه أركون بالمتضادات الثنائية، وهنا تبرز المتضادة التي يسميها أركون بأنظمة الاعتقاد واللاعتماد، وهي التي وضعناها كآلية أخرى من آليات دعم وتثبيت العقل الأرثوذكسي، وكيف يقوم هذا العقل بوضع أنظمة محددة من الإيمان والالإيمان، أو الاعتقاد واللاعتماد في إنتاج الأفكار والأحكام والمعطيات.

لنتنقل بعد ذلك إلى الباب الثاني، والذي جاء تحت عنوان الأدوات الإبتيمية في قراءة التراث الإسلامي عند محمد أركون، أردنا من خلال هذا الباب أن نتطرق إلى القراءة الإبتيمية التي ارتأها أركون في قراءة الإسلام وتراثه، وما اقترحه من أدوات إبتيمية ونقدية في تحرير تاريخ الدين الإسلامي، وكذا محاولته تحديث الإسلام وذلك بالمواءمة بينه وبين الحداثة، ليأتي بهذا عنوان فصلنا الأول من هذا الباب بالحداثة والمناهج الإبتيمية عند محمد أركون، كان المبحث الأول من هذا الفصل بعنوان ثنائية التراث والحداثة في الطرح الأركوني، وهنا نجد أن محمد أركون كان يحاول أن يضع علاقة حوار بين الإسلام والحداثة الغربية، ومحاولته توظيف هذه الأخيرة ومناهجها على الإسلام والتراث الإسلامي، وتعرضنا بعد تعريفنا للحداثة، لأبرز ما تركز عليه الحداثة وأسسها الفكرية والفلسفية، والفرق بينها وبين التحديث، مع عرض للسياق التاريخي لكل من الحداثة الغربية مع سياقها في العالم العربي بين المأمول والممكن، وهل يمكننا فعلا أن نطلق على شيء ما اسم الحداثة العربية، لنصل بعد ذلك إلى اشكالية المواءمة عند أركون بين التراث والحداثة.

لقد حاول محمد أركون إقامة علاقة حوار بين الحداثة الغربية كمنتج غربي على المجتمعات الإسلامية والإسلام كدين لهذه المجتمعات، ورأى بوجوب تعلم وفهم الحداثة بطرائقها ومناهجها وعدم الحكم عليها بأنها منتج دخيل لا يمكنها أبدا أن تتوافق مع تعاليم الإسلام، فبدأ بالمناداة بمحاولة تفعيلها على الدين والتراث الإسلامي وما يملكه من تاريخ طويل وأحكام مطلقة؛ إلا أن هذا لم يمنعه من نقد كذلك سلبيات ما احتوت عليه هذه الحداثة الغربية، مما دفع بنا إلى التعرض إلى نقد أركون للحداثة وجعله كعنصر آخر من مبحثنا هذا، حيث رأى أركون أن الحداثة الغربية أهملت أمورا عديدة كان من الواجب عليها احتواؤها وهي تؤسس لمناهجها، كالبعد الروحي والمعنوي من الإنسان وانغلاقها حول العقل الأداتي وتمركز الذات الغربية حول ذاتها.

هنا انتابنا بعض الأسئلة التي حاولنا أن نطرحها ونحن نحكي المشروع الأركوني، خصوصا فيما يتعلق بإشكالية محاولة المواءمة بين الإسلام والحداثة، فهل فعلا ستتواءم الحداثة الغربية مع الإسلام كدين؟ باعتبار أن الحداثة هي منشأ غربي على الدين الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية، من هنا جاء عرضنا النقدي للطرح الأركوني حول ثنائية التراث والحداثة، ومحاولة مساءلته عن مدى ثقته بما تملكه هذه الحداثة من علوم ومناهج، وهل تتوافق فعلا مع الإسلام أم لا حتى نفعلها عليه؟

يأتي بعد هذا المبحث الثاني الذي كان تحت عنوان المناهج النقدية الفلسفية، وهي المناهج التي نادى أركون بالاعتماد عليها في قراءة وتحرير الدين والتراث الإسلامي، من منهج سيميائي يدرس الخطاب الشفوي، والذي أراد أركون من خلاله العودة بالنص القرآني إلى مراحل الأولى من أجل استنطاقه ومعرفة طريقة تلفظ النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- به لأول مرة، إلى المنهج الألسني الذي حاول من بواسطته أركون دراسة النص القرآني وهو مكتوب بين أيدينا اليوم من أجل الكشف عن معانيه وإعادة قراءته قراءة عصرية، فالمنهج الألسني هو منهج معاصر ظهر على أيدي مدرسة الحوليات الفرنسية التي كان لمحمد أركون نصيب في التأثر بها والأخذ منها، ثم

المنهج التاريخي الذي أراد أركون تفعيله على تاريخ الإسلام، وما يقصد بالمنهج التاريخي عند أركون هو ذلك المنهج الذي غيّر من آلياته وأدواته مع العصر المعاصر، فأصبحت تلك الآليات تعتمد على المنهج النقدي ضمن المنهج التاريخي لا تلك القراءة السردية للأحداث والوصفية التي تحاكي القارئ عن الأعلام والشخصيات دون تشخيص ونقد لما حدث عبر التاريخ؛ ليأتي بعد ذلك المنهج الأنثروبولوجي، هذا المنهج الذي يدرس الإنسان، ومحمد أركون أراد أن يدرس الإنسان وعلاقته بالدين، أي دراسة تلك العلاقة الحميمة بين الإنسان المتدين ودينه المقدس الذي لا يُمسّس ومحرم التعرض له بأي طريقة نقدية أو تشكيكية في مسلماته، وهذا أنتج عند أركون مثلثا سماه بالمثلث الأنثروبولوجي -العنف ومن ثمّ التقديس ومن ثمّ الحقيقة- وهنا حاول أركون دراسة العلاقة التي تكمن بين هؤلاء الثلاث؛ أما المنهج الأخير الذي وضمناه في إطار المناهج النقدية الفلسفية عند محمد أركون في مبحثنا هذا فهو المنهج السوسولوجي، وهنا سنجد أن أركون أراد أن يدرس الإنسان والمجتمع وعلاقته بالدين، أي دراسة علاقة الإنسان والمجتمعات المتدينة بدينها، فالدين عند محمد أركون هو أسلوب حياة لا دينا مقدّسا عاليا ومتعاليا في السماء.

إن هذه المناهج النقدية الفلسفية التي حاول أركون الاعتماد عليها وهو يقرأ قضايا الدين والتراث الإسلامي هي مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وهي مناهج منبتها هو العالم الغربي، ولا ندرى هل تصدق وتنطبق على الدين والتراث الإسلامي أم لا؟ هذا ما دفع بنا إلى وضع عرض نقدي لنظرة أركون المنهجية هذه، بحيث أردنا أن نغوص في هذا من أجل أن نفهم، هل هناك توافق بين الإسلام وبين هذه المناهج الغربية للعالم الغربي؟ وهنا نسقط في سؤال البحث عن خصوصية الدين والتراث الإسلامي؟ هذا ما جعلنا نضع عرضا نقديا لتلك المناهج الفلسفية النقدية في آخر مبحثنا هذا، مع وضع كذلك قراءة نقدية لكل منهج على حدى، كل هذا في عنصر العرض النقدي.

يأتي بعد ذلك الفصل الثاني من هذا الباب، والذي عنوانه بالإسلاميات الكلاسيكية في مقابل الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون، يمثل هذا الفصل الرهان الإبتيمي والبديل المنهجي لدى أركون في قراءة الإسلام والتراث الإسلامي، كان المبحث الأول منه كقراءة للخطاب الاستشراقي في الأفق النقدي الأركوني، وهذا بطبيعة الحال يكون قبل التطرق إلى إسلامياته التطبيقية، بمعنى أننا وقبل دخولنا في البديل عند أركون المتمثل في الإسلاميات التطبيقية، تقتضي منا المنهجية الأركونية التطرق إلى الإسلاميات الكلاسيكية، حيث أن محمد أركون أراد أن يضع إسلامياته التطبيقية كعنوان بديل على القراءة الاستشراقية التي اتصفت بها الإسلاميات الكلاسيكية، فذهبنا إلى مفهوم الاستشراق عند محمد أركون، ومن ثمّ نقده لهذا الأخير بسبب منهجيته الناقصة حسب أركون في التعرض للدين والتراث الإسلامي، وتتمثل منهجية الاستشراق في القراءة الفيلولوجية التي يعتبرها أركون قراءة كلاسيكية تحتاج إلى تفعيل النقد الإبتيمي داخلها، فجاء عنصرنا الثاني في هذا المبحث كقراءة للفيلولوجيا وحدودها المنهجية، ثم تعرضنا للايديولوجيا التي تتصف بها هذه القراءة، والتي تعتبر كسبب من بين الأسباب التي

دفعت بمحمد أركون إلى انتقادها، كما أن الدراسة الاستشراقية تعتبر دراسة غربية غريبة على الإسلام وتراثه، مما يجعلها قد تسوء فهم هذا الدين وأحكامه، لذلك تعرضنا إلى نقطة أخرى داخل هذا المبحث جاءت تحت عنوان في غربة الدراسة الاستشراقية، لنتقل بعد ذلك إلى الطابع المادي الذي اتصفت به هذه القراءة مما يحتم نقدها أو تكملتها بما أهملته من جوانب معنوية للمجتمعات الإسلامية، كالطقوس والشعائر وغيرها.

إن نقد أركون للخطاب الاستشراقي لم يمنعه من مدح وثناء هذا الخطاب، بل نجده أحيانا يعتبره كنقطة انطلاق في تحرير الإسلام والتراث الإسلامي، ويدعو فوق ذلك المجتمعات الإسلامية إلى قبول مثل هذه القراءات واستقبالها بصدر رحب، وهذا دفعه إلى توضيح الجانب المضيء من هذه القراءة التي تميز بها العقل الاستشراقي، وهي التي جعلناها موضوع نقطتنا الأخرى ضمن هذا المبحث، لنخلص في الأخير، وكما جرت العادة في هذا البحث، بعرض نقدي لما تم عرضه في هذا المبحث، لأننا نجد أنه هناك تضارب نوعا ما حول نظرة أركون للاستشراق والقراءة الاستشراقية وهي تقوم بتحرير الدين الإسلامي، فمرة يعتبر أن منهج الإسلاميات الكلاسيكية هو منهج ناقص فيقوم بمساءلته نقديا، ومرة يعتبر القراءة الاستشراقية قراءة مهمة ومبدئية يتوجب على المسلمين الاعتماد عليها ووضعها كنقطة انطلاق في قراءتهم وفهمهم لدينهم وتراثهم الإسلامي؛ وعلى الرغم من نقده للمنهج الاستشراقي إلا أننا نجد يأخذ بالكثير من القراءة الاستشراقية وهي تتعرض للإسلام، وهذا أوحى إلينا أن نقد أركون فيه نوع من المغالطة والخلط، مما دفع بنا إلى وضع عرض نقدي ومساءلة نقدية للخطاب الأركوني تجاه الخطاب الاستشراقي.

ليأتي بعد ذلك المبحث الثاني لهذا الفصل الذي مثل الرهان الإبستيمي عند أركون في قراءة الدين والتراث الإسلامي، فكان بعنوان البديل المنهجي في قراءة التراث الإسلامي لدى محمد أركون (الرهان الإبستيمي)، حاولنا من خلال هذا المبحث الغوص داخل البعد الإبستيمي الذي حاول محمد أركون الاعتماد عليه وهو يقرأ الإسلام، والذي يتمثل في مشروعه البديل سواء عن القراءة الإسلامية التي وصفها بالأرثوذكسية، أو القراءة الاستشراقية التي رأى بنقص منهجيتها، فوضع ما سماه بالإسلاميات التطبيقية التي تعتبر كمنهجية متعددة الاختصاصات في تحرير الدين والتراث الإسلامي، وتطرقنا إلى مهامها ومن ثم أهدافها إلى أن وصلنا إلى توظيفاتها النقدية على العقل الإسلامي، وهذا ينتج عند أركون تلك القراءة النقدية للعقل الإسلامي، ليأتي اسم مشروعه بـ"نقد العقل الإسلامي".

هناك علاقة وطيدة وتداخل كبير بين كل من نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية الأركونية، وهذا الأمر جعلناه كعنصر في القراءة البديلة لمحمد أركون للدين والتراث الإسلامي، حيث حاولنا توضيح تلك العلاقة الكامنة بينهما مع إبراز أهم الفروقات الموجودة بينهما وهذا يحتاج من الباحث الغوص في أعماقهما لاستخراج ما يملكه من فروقات متعددة، ثم حاولنا إبراز ما هو بَيِّن بين نقد العقل الإسلامي عند أركون ونقد العقل العربي مع الجابري، وأهداف كل منهما مع أبرز نقاط التشابه والاختلاف بينهما.

لفت انتباهنا أن محمد أركون يضع قراءة تأريخية للعقل الإسلامي، وهذا دفع بنا إلى وضع عنصر آخر سميناه بمراحل تكوّن العقل الإسلامي، من أجل استخراج المراحل التي مرّ بها العقل الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم.

يفرّق محمد أركون بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي، ويفضّل هذا الأخير في قراءة ونقد العقل الإسلامي، وهذا كان كنقطة أخرى في هذا المبحث الذي مثّل البديل المنهجي عند أركون؛ ويوظّف محمد أركون استراتيجية في نقده للعقل الإسلامي وقراءته للتراث وللإسلام، وهي استراتيجية الانتهاك ثم الزحزحة ومن ثمّ التجاوز، ليصل في الأخير إلى ما أسماه بالعقل المنبثق الصاعد، وهو العقل الذي يمثّل ما بعد الحداثة الغربية في العالم الغربي والأوروبي على وجه الخصوص، وهو ما جعلناه كآخر نقطة نتطرق إليها ضمن البديل المنهجي والرهان الإبتيممي عند محمد أركون في قراءة الدين والتراث الإسلامي، لنخلص في الأخير بعرض نقدي كما جرت العادة لكل ما سبق ذكره ضمن هذا البعد الإبتيممي والبديل الأركوني.

في عرضنا النقدي أردنا أن نسائل المشروع الأركوني في هذا البديل عن مدى نجاعته في قراءة الإسلام وتراثه، وهل كان له تطبيق وأثر على أرض الواقع؟ وما هي النتائج التي أثمرت عنه؟ هل أخرج أو سيخرج فعلا المجتمعات العربية والإسلامية من انحطاطها؟ أم أنه لم يقدّم بشيء سوى أنه زاد للطين بلّة؟ كانت هذه بعض الاشكاليات التي حاولنا مساءلة أركون بها في عرضنا النقدي لهذا المبحث الأخير الذي يمثّل البديل والرهان الإبتيممي الأركوني.

لقد توسّلنا في بحثنا هذا بالمنهج التحليلي النقدي، فبالنسبة للمنهج التحليلي السبب من وراء الاعتماد عليه هو محاولة فهم المشروع الأركوني وماذا أراد محمد أركون قوله لنا من خلال طرحه وهو يتعرض للدين والتراث الإسلامي، ورأينا أنه هو المنهج الكفيل لوضعنا في الصورة الأركونية بغية فهمها، وحاولنا في هذا السياق الاعتماد على المصادر الأركونية من أجل فهم هذا المشروع من منابته الأصلية، وكذا بعض المراجع وبعض القراءات التي تطرقت للقراءة الأركونية فهما وتحليلا لما أراد محمد أركون الإدلاء به؛ أما المنهج النقدي فلقد حاولنا الاعتماد عليه في عرضنا النقدي لِمَا تطرقتنا له في جانبنا التحليلي، والذي كان عبارة عن مساءلة لأهم النتائج والآفاق والرهانات التي وصل إليها المشروع الأركوني وهو يطالب بإعادة قراءة الإسلام وتراثه، واعتمدنا في ذلك على بعض المراجع النقدية التي تعرضت للنص الأركوني بالقراءة النقدية لما يحمله هذا المشروع من استفهامات واستشكالات متعددة.

وحتى نضع هذه الدراسة في سياق ما كتب من دراسات سابقة تطرقت لهذا المشروع، والتي حاولنا جعلها كمراجع لنا في بحثنا هذا، واعتمدنا قبل ذلك على مصادر محمد أركون ككتاب "تاريخ مقارن للأديان التوحيدية" "الأنسنة والإسلام" "التشكيل البشري للإسلام" "تاريخية الفكر العربي والإسلامي" "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، وغيرها من المصادر الأركونية التي كانت كركيزة أساسية لنا في بحثنا هذا، إضافة إلى ذلك بعض من مقالاته وكذا ندواته ومحاضراته التي كان يلقيها في التظاهرات والمؤتمرات العلمية، ك"التأمل الإبتيمولوجي غائب عند العرب"، و"الإسلام والحداثة".

فضلا عن جملة المراجع سواء تلك التي كانت متخصصة في المشروع الأركوني كدراسة الأستاذ فارح مسرحي "المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي" و"الحدائث في فكر محمد أركون"، أو دراسة مصطفى كيحل المعنونة ب: الأنسنة والإسلام في فكر محمد أركون، أو تلك المراجع التي تطرقت للفكر العربي والإسلامي بصفة عامة وأدجت في ذلك مشروع محمد أركون بالإضافة إلى مشاريع أخرى، وكذلك العديد من المقالات التي كانت إما منشورة ضمن مجلات علمية محكمة أو كانت عبارة عن ندوات ومحاضرات وملتقيات أقيمت حول المشروع الأركوني أو المشاريع الحدائية في العالم العربي والإسلامي عامة.

وكأي بحث آخر، اعترضتنا بعض الصعوبات والمعوقات ونحن ننجز بحثنا هذا، منها كثرة وتشعب المراجع والقراءات حول محمد أركون ومشروعه، حيث أن هذا المشروع استهلك كثيرا من قبل المفكرين والباحثين والنخب الجامعية في عالمنا العربي والإسلامي، وأنجزت حوله العديد من الأطروحات والمذكرات، وكتبت حوله العديد من الكتب وكذا المقالات والندوات والمحاضرات؛ وفي مقابل تشعب وكثرة المراجع في شرح وتفهم المشروع الأركوني، نجد قلة وشح في المراجع التي تناولته بالتحليل النقدي، فهناك قراءات قليلة تطرقت لمشروع محمد أركون بالقراءة النقدية، فضلا عن من يضع مبحثا أو فصلا فقط في نقده لأركون، ناهيك عن من يضعه إما في الهوامش فقط أو يخصص له بعض الصفحات مما يتطلب جهدا كبيرا في استخراجها، وهذا لا يتناسب في حقيقة الأمر مع الوقت المطلوب والمتاح لنا في تحضير وإكمال عملنا هذا الذي نأمل أن يكون إضافة للجامعة الجزائرية، والجامعة العربية بشكل عام.

الباب الأول

جينالوجيا وكرونولوجيا المصطلحات المركزية الأركونية:

الفصل الأول: معالم المشروع الأركوني:

المبحث الأول: أركان حياة ومسيرة فكرية:

عرض نقدي:

المبحث الثاني: مقاربات مفهومية للتراث والعقل عند أركون:

عرض نقدي:

المبحث الأول: أركان حياة ومسيرة فكرية:

إن الهدف من اشتغالنا في هذا المبحث على سيرة ومسيرة محمد أركون الفكرية على هذا المستوى من البحث هو أن هذا المفكر معروف بحضوره الفكري والنقدي داخل الوطن وخارجه، والأهم من ذلك أن هدفنا المنهجي الأهم، هو أننا نسعى إلى وضع القارئ في البدايات الأولى لظهور هذا المفكر، فمسيرة الباحث عادة ما ترتبط بطفولته وتكوينه الأسري القاعدي، ولذلك تأثير على جانبه الفكري، وهذا ما حدث مع كبار الفلاسفة والمفكرين والنقاد، والأمر في اعتقادنا لا يختلف مع محمد أركون.

يعد محمد أركون واحد من أبرز المفكرين الحدائين المنتمين إلى العالم العربي والإسلامي، والذين كانت لهم نظرة موحدة وهي محاولة قراءة التراث العربي والإسلامي قراءة نقدية إبستيمية*؛ ولد أركون محمد في شهر فيفري من عام 1928 الموافق لـ 1347 هـ بقرية صغيرة بمنطقة القبائل اسمها تاويرت ميمون التابعة لمنطقة بني بولاية تيزي وزو بالجزائر، ضمن عائلة بسيطة ومتواضعة من أبوين متدينين، فكان والده اسمه -لواناس-، وأمه كانت امرأة شديدة التدين الموروث عن طريق الطقوس التي كانت تمارس من قبل الآباء والأجداد، وهذه الطريقة كان ينتقدها أركون فهي كانت تمارسها "وفقا لتصوراتها الخاصة. وقد حجج محمد معها -وكما يعبر هو- إلى ينابيع غازية كان ينسب الناس لها أرواحا، وزار أشجارا من الزيتون ضخمة ومعقودة يتراوح عمرها بين مئتي وثلاث مئة سنة، وتعتبر أشجارا تسكنها الأرواح"⁽¹⁾؛ كان والده يملك بقالة في ولاية وهران، فاضطرت عائلته للرحيل إليها ومنه غادر أركون قريته من أجل مساعدة والده في الدكان، وهنا درس مرحلة الابتدائي في قرية تدعى عين الأربعاء التابعة لولاية عين تموشنت، ثم الثانوية بوهران بمدرسة كان يديرها الآباء البيض التبشيرية المسيحية أيام الاستعمار، وبعد حصوله على شهادة البكالوريوس، انتقل إلى الجزائر العاصمة بغية إتمام دراسته الجامعية بكلية الأدب بجامعة الجزائر سنة 1949، وكان قد درس بها الأدب المقارن العربي، فحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية

* _ ارتأينا في هذا المقام أن نقدم تعريفا مبسطا لمصطلح الإبستيمية أو الإبستيمي عند محمد أركون، على اعتبار أننا نريد إدراج بحثنا هذا تحت القراءة التي تعتمد على هذا المصطلح لدى أركون للتراث الإسلامي؛ بداية تنبغي الإشارة إلى أن محمد أركون، من بين ما تأثر به في قراءته للتراث العربي الإسلامي، المنهجية الفوكوية في قراءة التراث الغربي، ومنه أراد أتباع خطوات ميشال فوكو في حفرياته للتاريخ الغربي وتطبيقها على التاريخ الإسلامي؛ ويعرف أركون مصطلح الإبستيمية قائلا أنه "بشكل من الأشكال نوعا من الديناميكية اللاوهمية، ولكن المشكلة بنينا، للبحث والممارسات الفكرية في لحظة ما من لحظات التاريخ، أخاف أن أبالغ وأقول بأنه يعبر عن ديناميكية استكشافية"، (محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2013، ص67)، نفهم من هذا التعريف لأركون، أن توظيف الإبستيمية على التاريخ بصفة عامة وعلى التراث الإسلامي بصفة خاصة، يكشف لنا عن المعارف والأفكار التي كانت سائدة في أي حقبة زمنية كانت، من أجل تحليلها واستكشافها، وهذا ما يريده أركون من خلال قراءته للتراث الإسلامي، أي أنه يريد البحث والتحري والاستكشاف لما مرّ به التراث منذ بدايته إلى يومنا هذا، ودرسته حقبة بحقبة، بغية استخراج ما بتر منه وخفي، ووضع تحت مجهر النقد الإبستيمي العلمي والمعرفي.

(1) - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، ط1، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012، ص 24.

وآدابها، لتأتي بعد ذلك رسالته للماجستير والتي ناقشها في شهر حزيران (جوان) عام 1954 وكان قد اشتغل فيها على أعمال الأديب والناقد المصري -طه حسين- تحت عنوان -الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين- (L'aspect réformiste de l'œuvre de Taha Hussein) ويمكننا القول هنا مع أركون بأنه قد أنهى مرحلة من مراحل تكوينه العلمي إن لم نقل مرحلة من مراحل حياته ومسيرته العلمية التي ابتدأها بالجزائر لأنه وبعد هذا التاريخ تحصل له طفرة أخرى تغير نوعا ما من مجرى حياته الفكرية وهي مغادرته للجزائر ومحاولته الالتحاق بجامعة من جامعات فرنسا وهي جامعة باريس -3- أو ما يطلق عليها بجامعة السوربون.

تعتبر المرحلة التي درس فيها محمد أركون مرحلته الجامعية في الجزائر مرحلة استعمار، فكان أساتذته بالجامعة نفسها هم أساتذة فرنسيين بمختلف توجهاتهم من مستشرقين وغيرهم، وقد شكّل هذا بالنسبة إلى أركون شيئا إيجابيا بالنسبة له وسليبي في نفس الوقت، فالشيء الإيجابي بالنسبة له وهو انبهاره بالثقافة الغربية، أما الشيء السلبي فهو ملاحظته لمدى الإيديولوجيات التي كانت ممارسة من قبل الأساتذة الفرنسيين تجاه الفكر الإسلامي، وكان يتشاءم من ذلك ويتذمر كثيرا كونهم لا يحاولون حتى قراءة وتطبيق المناهج التي كانت معتمدة في الدول الغربية على التراث المسيحي وبخاصة فرنسا، وكيف ساد آنذاك التطور والتقدم لديها بخلاف الجزائر التي كانت تغوص في الانحطاط وزادوا -هم- (أي الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا يدرسون بجامعة الجزائر) الطين بلّة بطريقة تعليمهم للطلبة الجزائريين، فلقد كانوا (إما لا يتحدثون عن الفكر الإسلامي إطلاقا أو يدرسونه بطريقة بلهاء وشاذة)* وهذا الذي دفع به للالتحاق بأساتذة "مدرسة تقليدية شهيرة في الجزائر"* كان الأساتذة مسلمين ويلقون دروسهم بالعربية⁽¹⁾؛ ولكنه سرعان ما اصطدم بمعضلة أخرى كذلك وهي كما يروي أنه اكتشف كذلك "حجم الجمود الفكري السائد هناك، وثقل النزعة السكولائية التكرارية والاجترارية الموروثة عن عصور الانحطاط الطويلة"⁽²⁾.

لقد تتلمذ أركون على يد أساتذة غربيين، ولما كان يروي حياته، كان مرة على مرة يشير إلى انبهاره بالثقافة الغربية، وعندما يقوم بمقارنتها بالثقافة العربية وعلى وجه الخصوص آنذاك الثقافة الجزائرية وكيفية التدريس في الجزائر كان يتشاءم كثيرا لذلك؛ ممّا دفعه لكي يقرر الرحيل من الجزائر، وهذا ما حدث بالفعل، فبعد انتهائه من شهادة

* - أنظر بهذا الصدد كتاب: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، لبنان، دار الساقى، 2011، ص-ص: 362-363؛ وهنا نجد مفصلا -نوعا ما- كيف يحكي محمد أركون عن مدى الإيديولوجيات التي كانت ممارسة ضد الجزائريين وبالأحرى الفكر الإسلامي.

** _ لم يذكر المؤلف اسم المدرسة في هذا الموضوع.

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص 363.

(2) _ المصدر نفسه، ص 363.

الدراسات العليا في جامعة الجزائر، حتى سافر إلى فرنسا وبالتحديد إلى باريس عام 1954 كطالب، ليقوم بتحضير شهادة التبريز أو الأستاذية التي تؤهل للتعليم في الثانوي في ذلك الوقت وبالفعل تحسّل عليها سنة 1956، ثم بعد ذلك الدكتوراه سنة 1968.

إن الظروف البائسة التي كان يعيشها أركون، والتعليم الجامد الذي اتّصف به الأساتذة الجزائريون، إضافة إلى الايديولوجيات التي كانت ممارسة من قبل الأساتذة الفرنسيين، والأوضاع الفكرية والعلمية التي كانت تعيشها الجزائر آنذاك مقارنة بالتقدم الذي كانت تشهده فرنسا، كل ذلك كان سببا في رحيل أركون إلى فرنسا وإتمام دراسته بجامعة السوربون، وكان ذلك بمساعدة مستشرق فرنسي اسمه لويس ماسينيون فلقد "أصبح واضحا بالنسبة لمحمد أركون أن (مركز) مستقبله الفكري يكمن في باريس. وبتشجيع من أصدقائه الآباء البيض، تجرأ أخيرا على أن يكتب إلى لويس ماسينيون، الذي كان حينها أستاذا من كلية فرنسا. رسالة طويلة يشاركه فيها أسئلته الروحية والعلمية المتعلقة بالثقافة العربية الإسلامية"⁽¹⁾، وهنا قام بالاتصال به في ذلك الوقت ولقد كان (ماسينيون) أستاذا بالكوليج دوفرانس، وذلك عن طريق إرسال له رسالة مكتوبة لمساعدته من أجل الالتحاق بالجامعة الفرنسية السوربون، وكان له ذلك، بحيث يذكر أركون أن لويس ماسينيون استقبل رسالته وبخفاوة وقام بالرد عليه بتواضع وسرور، ثم بعد انتقاله إلى فرنسا استضافه كذلك في منزله وحدث بينهما نقاش، الذي تمخض في الأخير باقتراح موضوعا يشتغل عليه أركون في مرحلة الدكتوراه، وهو ما حدث بالفعل، فبعد ذلك "النقاش اقترح عليه تحضير أطروحة دكتوراه حول الإسلام الإثنولوجي-السوسيولوجي المعيش في منطقة القبائل، وبالفعل فقد سجل أركون موضوع أطروحة دكتوراه سنة 1957 تحت إشراف المستشرق الكبير جاك بيرك J.Berque حول الممارسة الدينية في منطقة القبائل، لكنه اضطر فيما بعد إلى تغيير موضوع بحثه بناء على نصيحة أستاذه رجييس بلاشير R.Blachère من جهة، وتعذر القيام بدراسات ميدانية في منطقة القبائل بسبب الحصار الذي فرضته السلطات الاستعمارية على المنطقة في تلك الفترة من جهة أخرى"⁽²⁾، وفعلا قام بالأخذ بنصيحة رجييس بلاشير وغير رأيه المقترح من قبل لويس ماسينيون ليقوم بإعداد أطروحة حول القرن الرابع للهجري، والتي كانت دراسة حول النزعة الإنسانية إبان ذلك القرن، وخرج بموضوع تحت عنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي" وكانت تحت إشراف روبر برانشفيغ R.Brunschvig ونال بواسطتها على شهادة دكتوراه دولة سنة 1968.

⁽¹⁾ _ Sylvie Arkoun, Les vies de Mohammed Arkoun, Presses universitaire de France, 2014, p56.

⁽²⁾ _ فارج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي، ط1، الجزائر، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015، ص29.

التربية الدينية:

ولد أركون ضمن عائلة متدينة، ولكن ذلك لم يكن عائقاً أمامه في انتقاد الطقوس والشعائر التي كانت تقوم بها عائلته، فعلى الرغم من التشدد الذي اتّصفت به، إلا أن أركون وبواسطة احتكاكه سواء بالمشيحيين أو المستشرقين من الجانب الفرنسي، أو المسلمين من الجانب الجزائري، إلا أن ذلك لم يؤثر عليه في أن ينحو منحاً آخر في نظرته للدين، فما هو معلوم أنه قد عاش أيام طفولته تحت وطأة الاستعمار، وهو ما سمح له خصوصاً في تلك الفترة الاحتكاك بأناس مختلفي ومتعددي الديانة، لذلك كان قد التقى في بداية حياته بالمشيحية، ففيما يرويّه عن حياته يقول: "وهذا هو الشيء الذي حظيت به في طفولتي الأولى عندما التقيت بالمشيحية، وبشكل أدق المذهب الكاثوليكي... لقد التقيت بها في شخص الآباء البيض الذين كانوا موجودين في إفريقيا الشمالية"⁽¹⁾، ويواصل هنا فيقول: "بالنسبة إليّ فقد كنت معرضاً لأن أتلقي تأثير المشيحية أو مقدراً لي أن أتعرف إليها بين الثانية عشرة أو الخامسة عشر من طفولتي، وقد حصل ذلك في مدرسة يديرها الآباء البيض بالقرب من مدينة تيزي أوزو التي لا تبعد عن قريتي إلا بضعة كيلومترات"⁽²⁾.

وبطبيعة الحال هذا لم يمنعه من التعرف كذلك على الإسلام، فلقد "تعلم محمد أركون القرآن في مدرسة صغيرة أسسها عمه الذي كان شديد التدين والزهد"⁽³⁾ واستطاع أن يتعرف على الشخصية المتميّزة والمتمثلة في شخصية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- كما تعرّف على شخصية المشيحية المتميّزة كذلك والمتمثلة في اليسوع المسيح، وهذان الشخصيتان بالنسبة له هما من يمثّلان الديانتين، أي الإسلام بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- والمشيحية باليسوع المسيح، ومنه يقول أركون: "كيف حصل لي أن تعرفت إلى الشخص الرمزي الكبير لمحمد، النبي؟ كنت قد قرأت القرآن وحفظته عن ظهر قلب مع خالي، كان ذلك في سن الثانية عشرة-الثالثة عشرة، وكان ذلك بمثابة التلقين المسارّي أو الدخول في الدين لأول مرة واعتناقه. هذا التلقين الذي تلقّيته جعل النبي ينبثق في وعيي كشخصية رمزية عظيمة، تماماً كما يحصل في الجهة المشيحية عندما يركزون على الشخصية الرمزية العظيمة ليسوع المسيح"⁽⁴⁾، وهنا يكون محمد أركون الطفل قد عاش حالة من التجاذب الديني بين الإسلام والمشيحية تشبه التجربة التي عاشها أوغسطين في طفولته بين المانوية والمشيحية، ولعل هذه المفارقات تؤثر كثيراً وتضع جدلاً على مستوى شخصية المفكر أو الباحث، وهذا ما حدث مع أركون ضمن مشروعه الفكري فيما بعد.

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 79.

(2) _ المصدر نفسه، ص 80.

(3) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص 23.

(4) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المصدر السابق، ص 80.

المعاناة:

تعتبر الظروف واحدة من بين العوامل الأساسية التي تؤثر على المفكرين وتوجهاتهم والفلاسفة ونظرياتهم، كما أن البيئة التي يعيشون وسطها لها الدور البارز في تكوينهم والتأثير على منحي أفكارهم، ومنه فإن محمد أركون كان قد عاش حياة مليئة بالأزمات والتهميش، فأصول عائلته تعود إلى ولاية قسنطينة، والتي قامت بالرحيل منها طلباً للحماية، أين استقرت بالقرية التي ولد بها أركون بني بني، وما كان بارزا في تلك القرية آنذاك التقسيمات التي كانت موجودة داخلها من أعلى القرية وكبيرها إلى أسفل القرية، وبما أن عائلة أركون كانت قد دخلت إلى القرية على أساس طلب الحماية فلقد كانت مصنفة ضمن أسفلها، يقول أركون: "كان آث - وارب وهم عائلتي ينتمون إلى أولئك الذين يعيشون أسفل التل المعروفين بآث ودا (...). ومؤكد أن تواجد منزلنا أسفل التل يعكس جيدا حالتنا بوصفنا واقعين تحت حماية بني بني، وهو وضع يؤكد عليه ترتيب الأولوية لدى المشاركة في تجمعات القرية (ثاجمايث) وهو ترتيب ظل يحترم حتى أوائل الخمسينات"⁽¹⁾؛ وأركون وفي إطار سرده لحياته يذكر أن اسم عائلته الذي يسمى -بالتوارب- يدل لمن يعرف هذا الاسم على أنه ينتمي إلى أسفل القرية إذ يقول: "وبالنسبة إلى أناس القرية العارفين فإنه يذكرهم (أي الاسم) بأي أنتمي إلى أسفل القرية: أي إني أحد «الموالين التابعين المختقرين» من قبل الأسياد الكبار"⁽²⁾، وهذا التقسيم الذي كان موجودا في بلاد القبائل آنذاك ضمن القرية التي كان يسكن فيها أثر كثيرا على حياته، على أساس أنه ينتمي إلى القوم ذو المكانة السفلى والمحميين تحت عرش وقرية بني بني المدعو "آث بني".

وإثر هذه التقسيمات يروي محمد أركون في أكثر من موضع عن حادثة حصلت له بالقرية والتي أثرت عليه كثيرا حيث أنه احتقر من قبل كبير القرية اسمه سالم معمري الذي كان أب مولود معمري الروائي والباحث الجزائري المتوفى سنة 1989، وذلك باعتبار أن عائلة معمري كانت تنتمي إلى أعالي القرية (آث أوفلا)، وكانت تسكن في أعلى التل وكان أب مولود معمري والذي هو سالم معمري أمين وكبير القرية وقائدها الذي يتحکم فيها، وباعتبار التقسيمات التي كانت تخضع لها القرية، فإن عائلة أركون كانت تسكن أسفل التل وعليه فهي من المهمشين في القرية.

ألقى محمد أركون إثر تحصله على شهادة الليسانس سنة 1952 محاضرة بقريته على مسامع أهلها حول المرأة القبائلية ومحاولة تحريرها، ولكن وبحسب أعراف وقوانين القرية وبما أنه ينتمي إلى أسفلها فإنه ممنوع من التحدث

(1) - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، تر: محمود عزب، ط1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2010، ص 285.

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 13.

على مجمع القرية، وما زاد الأمر صعوبة هو أنه وعلى الرغم من الإعجاب الذي نال أهل القرية من تلك المداخلة، إلا أنهم لم يأخذوا الإذن من كبير القوم /دا سالم/ وهو ما أغضبته، على أساس أن أركون من أسفل القرية ولا يحق له التكلم علنا مع أهل القرية، فلما سمع /دا سالم/ جاء إليه وأهانته بطريقة عنيفة وخشنة وقال له: "يا ابن الوناس آث وارب، كيف سمحت لنفسك بالحديث أمام جماعة بني يني (لارش) علما بأن كبيرك (داداك) سالم لا يزال أمين القرية. ألا تعرف أنك من سفلة القوم وأنه إن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالقبلية فينبغي على داداك سالم أن يقوم بذلك، وإن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالعربية فينبغي على داداك الوناس أن يفعل، وأخيرا إن كان على أحد أن يتحدث بالفرنسية فوحده داداك المولود يمكنه ذلك لقد تعدت التراتبية الموضوعية ولحسن حظك أن والدك معروف باستقامته، وأنا أدعوك إلى أن تحذو حذوه من دون حيد"⁽¹⁾، فنلاحظ هنا حجم الإهانة التي لحقت به، وهذا ليس لشيء سوى لأنه يقطن أسفل القرية وينتمي لها، وهذا يدل على الحياة البائسة التي كان يجاها أركون وعائلته إثر تلك التراتبية والتقسيمات التي كانت تتميز بها قريته آنذاك، ليتقدم بعد ذلك بالاعتذار لدا سالم.

إضافة إلى هذا فإن محمد أركون قد ترعرع في عائلة متواضعة مهمشة، لدرجة أن زملاءه كانوا يستهزؤون به ومظهره الذي كان يبدو به نتيجة الفقر الذي كان يعيش فيه، فعن معاناته مع الفقر نجده يسرد ليقول عنها: "إن أصولي الاجتماعية متواضعة فأنا لا أفي تماما بالحقيقة، أذكر رعي اليومي في مواجهة سخرية أصدقائي الجارحة وهم يتسلون بالإشارة إلى عنقي الحمر من لسع البق والبراغيث، فقد كنت أنام على حصير من الحلف 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"⁽²⁾ وهذه مأساة حقيقية أثرت سلبا على أركون، فعائلته ذات دخل ضعيف لا يمكنها توفير له المعيشة التي كان يعيشها أبناء فرنسا أيامها وهي مستعمرة لوطنه، فنجد هنا بالإضافة إلى التهميش الذي كان يعاني منه من أبناء قريته وكذلك من زملاءه المتدربين معه الفقر والحرمان الذي كان يلف عائلته، وعليه يمكننا أن نقول بأن "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"⁽³⁾ من جهة أخرى.

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 288.

(2) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص 24.

(3) _ المرجع نفسه، ص 23.

التربية الشفهية:

لقد تربي أركون ضمن عائلة ثقافتها هي ثقافة شفوية تفتقر إلى الكتابة، وكانت تشترك في هذا مع أفراد قريتها، وكان لهذا الأمر تأثيرا كبيرا على حياته، وبالخصوص الحياة الفكرية، فالثقافة "البربرية هي الثقافة الأصلية لأركون. وهي ثقافة شفوية، وهذا ما يصرح به إذ يقول: أنا نفسي شخصا أحد نتاجات الثقافة الشفهية والمجتمع الذي لا كتابة له"⁽¹⁾، ومنه فعند سرده للمداخلة التي كنا قد تحدثنا عنها سابقا، يحكي عن المعوقات التي واجهته من تعلم اللغات المكتوبة كالعربية والفرنسية وعن الرعب الذي شعر به وهو لأول مرة سيلتقي بمجمع من الأشخاص ويقابلهم وجها لوجه ليتحدث معهم، ولكنه رغم ذلك استعاد فنون المخاطبة الشفهية التي كان قد ترعرع وسطها في قريته وضمن عائلته، يقول بهذا الصدد: "كنت غير معد لخوض تجربة مرعبة كنتك إذ أنني كبرت في ثقافة شفاهية فاستدخلت قواعد الرقابة الذاتية وطقوس الخطابة والتصرفات أمام الجمهور"⁽²⁾، وعليه فلقد واجه أركون صعوبات في اللغة، خصوصا بعد الانتقال إلى مدينة وهران والتحاقه بالمدارس هناك، حيث وجد نفسه مطالبًا بتعلم على الأقل لغتين، العربية للتواصل مع أهل وهران وكانت هي اللغة التي تميّز تلك المنطقة والفرنسية كذلك للتواصل مع زملائه الفرنسيين في المدرسة، هذا بالإضافة إلى لغات أخرى بسبب تنوع لغات أصدقائه آنذاك خصوصا الدارسين معه، فاضطر هنا إلى تعلم اللغتين العربية والفرنسية وهو لا يزال في سن السابعة من عمره.

لقد كان لهذه التربية والثقافة واللغة الشفهية الأثر البالغ على حياة أركون الفكرية، وكان قد اكتشف أهميتها عندما اصطدم بأحد علماء الإثنولوجيا جان سيرفييه الفرنسي، الذي كان يريد فهم جو الحياة الذي كان سائدا في قرية محمد أركون، وكان ذلك بطرح أسئلة عليه والتي "بدت غريبة عليه في البداية، إلا أنه اكتشف فيما بعد أهمية النظرة الإثنولوجية، والتميز الذي تقيمه بين الثقافة الشفهية من جهة والثقافة الفصحى المكتوبة من جهة أخرى، وازداد اهتمامه بالثقافة الشفوية من خلال حضوره كمثل لعائلته في مجالس تجماعت، أو مجالس الأعيان التي تعقد في القرية"⁽³⁾ ويتضح ذلك في فكره أكثر إثر معالجته للتراث الإسلامي ونصوصه التأسيسية وبخاصة القرآن الكريم ومحاولته التعرض إليه ضمن مرحلتيه، المرحلة الشفهية التي كان ينطق أو يلقي بها النبي -صلى الله عليه وسلم- القرآن على مسامع الصحابة شفهيا، والمرحلة الثانية والتي كانت مرحلة تدوينه في كتاب أو مرحلة النص المكتوب والمدون أيام الخليفة الثالث عثمان ابن عفان رضي الله عنه، فيتضح لنا هنا مدى تأثير الأوضاع على أركون في بنائه لأفكاره.

(1) _ أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، مرجع سابق، ص31.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 288.

(3) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص24.

تساؤمية أركون من التكوين الجامعي بالجزائر:

يعتبر الانحطاط التي كانت تعيشه الجزائر واحد من الأسباب الرئيسية التي دفعت بأركون إلى اتخاذ قرار الرحيل إلى فرنسا، هذا الانحطاط الذي كان يميّز كل الجوانب في وطنه المعيشي منه وخاصة الفكري، وبأخص أكثر التدريس الذي كانت تتميز به الجامعة الجزائرية، "وهكذا رفض أركون كل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، ولم تكن رغبته إلا الذهاب إلى باريس ليكمل دراسته، وينتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا أولا وأستاذا ثانيا"⁽¹⁾ وهنا جاء اتّصاله بلويس ماسينيون كما أشرنا إلى ذلك سابقا لمساعدته بالالتحاق بجامعة السوربون ليكمل فيها دراساته العليا (الدكتوراه).

وتحدث عنه ابنته سيلفي أركون بأنه "كان مهووسا حرفيا بهذه المنافسة المرموقة التي غادر من أجلها وطنه الجزائر، واعتبرها الباب العتيق الذي سيفتح له حياة جديدة، ويسمح له بدخول البطولات الكبرى، أين يوجد هؤلاء الأساتذة اللامعين الذين قادوا خطواته منذ تواجده في جامعة الجزائر، حيث تلقى تلك الدروس من أساتذة متغطرسين، بأفكار ضيقة ووصمات تحيّر استعماري من الثقافة العربية مما تركه محبط وجائع لأضواء أكثر إشراقا"⁽²⁾، فما كان عليه حسب رأيه سوى الرحيل إلى بلد ظهر له أنه أكثر وأعلى وأحدث تطورا من بلده، لكي يستقي منه العلم ويطلبه، ويكون كخطوة من خطوات تحقيق الأهداف التي كان يصبو إليها.

لقد عاشر أركون في الجزائر قبل انتقاله إلى فرنسا العديد من الأشخاص المتعددي الفكر، وعند احتكاكه وتعلمه عند الأساتذة الجزائريين، كان يرى أن المستوى التعليمي عندهم لا يرقى إلى المتطلبات المرغوب فيها، ولا إلى الإشكاليات التي كانت يجب أن تطرح ويتم معالجتها، لذلك أصابته خيبة كبيرة مما كانت تعاني منه البرامج الدراسية في الجزائر، ولكن وباحتكاكه بالمستشرقين وجد أن الطريقة لديهم في التدريس هي طريقة مواكبة نوعا ما للتطورات التي كانت تحصل آنذاك بالرغم من إجحاف التراث والفكر الإسلامي من التطبيقات العلمية عليه، والتي كانت تحت مناهج مستحدثة وقتها، وعليه كانت هذه المعضلة كذلك واحدة من بين الأسباب التي دفعت به إلى الهجرة إلى فرنسا بحيث نجده يقول: "ضمن هذه الظروف لم يبق أمامي إلا تأميم وجهي شطر باريس"⁽³⁾، لذلك فعلى الرغم من كل المثابرة التي قام بها من أجل تحقيق أهدافه التي كان يرغب فيها، والتحديات التي واجهها من أجل الوصول إلى المستوى الذي كان يريده، وبالرغم من كل ما حققه وقام به في الجزائر إلا أن ذلك لم يكن كافيا بالنسبة له فحديثه "عن هذه المرحلة من مساره الفكري فإنه يضع تكوينه العلمي بين مزدوجتين، للدلالة

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، الرباط، المغرب، دار الأمان، 2011، ص 26.

(2) _ Sylvie Arkoun, op.cit. p54.

(3) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص364.

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 يريخ تحت سلطة الاستعمار⁽¹⁾.

وهنا نجد أن أركون قد أصيب بخيبة أمل وعدم رضا لما كانت تعاني منه الجزائر على جميع المستويات والأصعدة السياسية والدينية والفكرية، إضافة إلى المعيشية وكذلك التدريسية... و"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 يوحى بنوع من التأثير بالمسار الفكري لطفه حسين الذي كان أركون يشتغل في تلك الفترة على أعماله، ومعلوم أن طفه حسين أيضا لم يقنعه التعليم التقليدي في مصر فقرر مواصلة دراساته في باريس⁽²⁾. "كانت حياته صعبة، لقد استحم في الانفعال الفكري للعاصمة (باريس). وحضر مؤتمرات لويس ماسينيون والمتخصصين من العالم العربي في المعهد الكاثوليكي وفي جامعة السوربون، واكتشف باندهاش ظهور تيارات نقدية (أرقت) العلوم الإنسانية. كانت تتشكل في ذهنه روابط جديدة تربط قطعاً متناثرة من اللغز مما قد يمنحه مفاتيح الإجابة التي ابتلي بها منذ نعومة أظفاره. كانت الفلسفة واللسانيات وعلم الإشارات (sémiologie)، والأنثروبولوجيا مليئة بالأفكار الجديدة. وكان لديه انطباع مثير للدخول إلى عالم يعج بالاكتشافات المحتملة، ويفتح كل الأبواب التي كانت تحجب عقله"⁽³⁾.

الاحتكاك بالمستشرقين والتأثر بالثقافة الغربية:

بعد انتقاله من الجزائر إلى باريس، حدث له احتكاك كبير بالمفكرين الغربيين المستعربين منهم وغير المستعربين، خصوصا وأنه رحل في زمن كان مشتتاً بالنقاشات الفلسفية وظهور المناهج الفلسفية الغربية الفكرية، وهذا ما أحدث له دهشة كبيرة في قيمة تلك المناهج، وما أحدثته من تطور على الصعيد الفكري والفلسفي لدى الدول الغربية، وبما أن أركون كان قد عاش في بيئة مضطهدة فإنه دائما ما يلجأ إلى النقد أي إلى نقد السيطرة لأنه عانى

(1) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص27.

* _ وجهت بعض الانتقادات لمحمد أركون هنا؛ حول تركه الجزائر في مرحلة حساسة في هذا الوقت وذهابه إلى فرنسا التي كانت البلد المستعمر لها حينذاك، على أساس أن العديد من الجزائريين كانوا يفضلون الاستشهاد في سبيل هذا الوطن على الشهادات، ولكن على الرغم من ذلك هناك من كانت له رؤية أخرى حول هذه النقطة ورأى بأن النضال لا يكون فقط بحمل السلاح والمشاركة في الحرب أو الثورة، فقد يكون كذلك النضال سياسيا أو فكريا... فوسائله متعددة ومتنوعة، وهذا برأيهم ما يميز به أركون، على أساس أنه كان يناضل، ولكن نضاله كان نضالا فكريا وحتى سياسيا.

(2) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، المرجع السابق، ص28.

(3) _ Sylvie Arkoun, op.cit. p58.

في حياته أزمات عديدة، وكان أول تأثير له فكريا إن صح التعبير، بداية في الجزائر إثر محاضرة ألقى حول رابليه الطبيب والكاتب الفرنسي ودينه الذي كان متهما بالإلحاد، وكانت كجزء من كتاب -مشكلة الإيمان في القرن السادس عشر- وهذا ما جعل أركون يتفطن لنقطة مهمة وهي الأمور التي تجعل المؤرخ مؤرخا بحيث لا يقع في المغالطات التاريخية، وكان قد ألقى تلك المحاضرة مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية المؤرخ الفرنسي لوسيان فيفر (Lucien Febvre) فابتدأ "أركون بقراءة مجلة الحوليات: الاقتصاد، المجتمع، الحضارة. إن هذا التواصل مع فكر لوسيان غير مسيرة حياته وكان فاتحة طريق، لم تحل صحراء الجزائر وفقدانها لمعوقات الأجواء الثقافية، دونه"⁽¹⁾، إلى أن ينتقل إلى فرنسا ويعايش التطور الذي كان سائدا هناك بنفسه، ويرى مدى التقدم والتطور الذي كانت تسير حوله (فرنسا والدول الأوروبية بصفة عامة إن جاز تعبيرنا هنا)، من مناهج عديدة ومتعددة في قراءة تراثها، ليكتشف كذلك مدرسة الأنال التي "هي الأخرى قد طبعت ثقافته وفكره بطابعها الخاص، فقد حرّرت وزودته بأسلحة ثقافية جديدة لحل المشكلة التي لم تحل في الجزائر"⁽²⁾؛ لفهم من هذا أن تأثير أركون بالثقافة الغربية كان قد ابتدأ بمدرسة الحوليات، ليأتي بعده منهجية الألسنيات التي تطبق في قراءة النصوص وهو كان يحتاج قراءة النص الديني بطبيعة الحال، حتى يصل إلى التأثير الكامل بالحدثة وما بعد الحدثة التي اتسمت بها الثقافة الغربية.

فهناك الكثير من الفلاسفة الغربيين الذين أنتجوا وأبدعوا وابتكروا مفاهيم ومصطلحات ومناهج علمية، والذين كان لهم النصيب الوافر من تأثير أركون بهم، ولقد كانوا "من جيله الذين التقى بأفكارهم في مساره العلمي... كل في مجاله، حاولوا نسج صرح مشترك للعلوم الإنسانية، في إطار مفاهيمي جديد. عالم الاجتماع بيير بورديو صاحب كتاب «SOCIOLOGIE DE L'ALGERIE» والذي ظهر عام 1958 وكان نتاج تحقيقات ميدانية، عالم الأنثروبولوجيا رينيه جيرارد، أب مفهوم العنف والدين؛ الفيلسوف ميشال فوكو، مكتشف مفهوم الإيستيمي، جاك دريدا، صاحب نظرية التفكيك، جوليان جريماس، مؤسس السيميائية البنوية، ويول ريكور، فيلسوف المعنى والذاتية. كل هؤلاء الباحثين الشباب كان لديهم نفس الهوس: إنهم يشكون في كل شيء، لديهم نقد راسخ، وهم معتادون على التشكيك في المبادئ التأسيسية لكل نظرية"⁽³⁾.

أما بالنسبة للجانب الاستشراقي، فلقد تأثر كثيرا محمد أركون بالمستشرقين وكيفية تأريخهم للتراث الإسلامي وأعجب بطريقتهم الفيلولوجية على الرغم من انتقاده لهم، ويذكر في مواضع كثيرة من كتبه كيفية قراءة المستشرقين للتراث الإسلامي وكيفية كذلك قراءتهم للتراث الغربي المسيحي منه، وطريقة معالجتهم تأريخيا لهذا التراث

(1) _ أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، مرجع سابق، ص39.

(2) _ المرجع نفسه، ص40.

(3) _ Sylvie Arkoun, op.cit. p59.

(الإسلامي) وشكرهم أحيانا وانتقادهم أحيانا أخرى، مع مدح وشكر كذلك من نحى منحاهم من المفكرين العرب والمسلمين. وإعجابه هذا بالمستشرقين ومؤلفاتهم دفع البعض إلى تصنيفه كمستشرق أو الحديث عنه بأنه نشأ "نشأة استشرافية، حيث ألفت بظلالها على سائر أنشطته ونتاجه الفكري"⁽¹⁾، ومنه وحسب بعض المراجع الدراسة لأركون فإنها ترى بأنه كان قد اعتمد في مشروعه واستعمل 107 مصدرا غربيا و208 مصدرا استشرافيا حسب بعض الإحصائيات.

تقلد المناصب:

محمد أركون وعبر مسيرته الطويلة الفكرية منها والعلمية، وحتى الأزمانية، والتحديات التي واجهها، يصل رغم كل ذلك إلى مناصب عديدة ومتعددة ومهمة كان قد تقلدها في حياته، فجدده بعد مناقشته لأطروحة الدكتوراه بالسوربون يتوظف بنفس الجامعة لمدة ثلاثين سنة كمدرس وأستاذ محاضر لتاريخ الفكر الإسلامي، واشتغل من سنة 1956 إلى سنة 1959 أستاذ بكلية العلوم الإنسانية بستراسبورغ، ومن 1959 إلى 1961 أستاذ بثانوية فولتير بباريس، من 1961 إلى 1969 أستاذ مساعد بجامعة السوربون، من 1969 إلى 1972 أستاذ مشارك بجامعة ليون -2-، من 1972 إلى 1992 أستاذ بجامعة السوربون الجديدة بباريس -3-، وجامعة باريس -8-، في سنة 1980 عين رئيسا لقسم اللغة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون باريس -3-⁽²⁾.

بالإضافة إلى هذا اشتغل على مناصب أخرى وتنقل بين جامعات عديدة لدول متعددة كأستاذ وكمحاضر خارج فرنسا كالولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وهولاندا وإيطاليا، كان عضو ومستشار علمي للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس بواشنطن سنة 2000، أستاذ زائر وعضو في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن سنة 1993، وكان المسؤول لمجلة أرابيكا، منذ سنة 1980، عضو لجنة العلمنة بفرنسا منذ سنة 2000⁽³⁾، وغير ذلك من المناصب التي كان يشتغل عليها من تدريس وخارج التدريس في العديد من الدول الغربية، إضافة إلى كل هذا لا يفوتنا بالذكر اشتغاله كمدرس للغة والأدب العربي في معهد الحراش بالجزائر وعمره لا يتجاوز العشرين عاما آنذاك.

كما أنه تحوّل على العديد من الجوائز والتكريمات من طرف جهات علمية متعددة، وجامعات متفرقة عربية منها وغربية، نذكر منها: "ضابط لواء الشرف من جامعة إكستر ببريطانيا سنة 1996م، وهي الجامعة التي

(1) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، ط1، الرباط، دار الأمان، 2016، ص11.

(2) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحديث، مرجع سبق ذكره، ص-ص، 29-30.

(3) _ محمد الحراط، تأويل التاريخ العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2013، ص 26.

منحته فيما بعد دكتوراه فخرية. الجائزة السابعة عشرة لليفي ديلا فيدا من معهد دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا وهذا سنة 2002م. جائزة ابن رشد للفكر الحر من جامعة برلين سنة 2003م⁽¹⁾.

المؤلفات:

تطغى على مؤلفات أركون اللغة الفرنسية على الرغم من أنه كتب بلغات أخرى وهي العربية وحتى الإنجليزية، وهي متنوعة منها ما ألفه على شكل كتب، ومنها ما هو عبارة عن لقاءات وحوارات كان يقوم بها مع العديد من الشخصيات، ومنها ما هو مقالات نشرت في دوريات ومجلات أو تكون على شكل أعمال للتلقيات أو محاضرات كان يقوم بها هو ذاته، وعليه نجد لديه العديد من المؤلفات المتعددة والمتنوعة، والتي ترجمت كذلك إلى العديد من اللغات المختلفة، وكان هاشم صالح* هو المترجم البارز لكتبه إلى اللغة العربية، على الرغم من أن له عدة أعمال أخرى التي ترجمت هي كذلك إلى لغات أخرى أجنبية غير اللغة العربية، كالألمانية والهندوسية والهولندية... "وربما الشيء الذي ساعده إلى نقل مؤلفاته إلى هذه اللغات هي المحاضرات والندوات التي كان يعقدها في هذه الدول وبلغاتهم، فكانت له مساعدا كبيرا في التعريف به وبفكره ومواقفه، وهذا ما جعل لكتبه أن تنقل من اللغة الفرنسية إلى هذه اللغات واعتنى الباحثون والعلماء بدراساتها فكانت لها شهرة واسعة فاتسمت بالعالمية"⁽²⁾.

لقد كان لترجمة هاشم صالح للمؤلفات الأركونية الفضل الواسع في التعريف بأركون وفكره في الأوساط العربية، "ويشكر أركون في المقابل هاشم صالح على جهوده في نقل أعماله إلى القراء العرب وإلى الفكر العربي المعاصر... (و)... قد اطلع على الترجمات في كثير من الأحيان مدققا ومصححا. وهذا ما يجعلنا نطمئن إلى الترجمة"⁽³⁾، وعليه فمعظم مصنفات أركون والتي قام بترجمتها هاشم صالح كانت "تحت إشراف المؤلف نفسه إضافة إلى مقالاته التي صدرت في كثير من الدوريات العربية والأجنبية وجمعها هاشم صالح في كتب مستقلة"⁽⁴⁾.

كما نجد في الكثير من الأحيان المترجم هاشم صالح يضيف في العديد من المواضيع في ترجمته "شروح وتعليقات في هوامش الكتب التي ترجمها وميزها عن شروح وتعليقات أركون في هامش كتبه بوضع علامة النجمة في حين أن

(1) _ فراج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي، المرجع السابق، ص31.

* _ هاشم صالح هو مفكر سوري ولد سنة 1950، واحد من بين المفكرين الحدائين العرب والمسلمين، كان معجبا كثيرا بمحمد أركون وبفكره لذلك كان يقيم العديد من اللقاءات والحوارات معه، ثم يقوم بترجمتها على شكل كتب لأركون، يعيش في فرنسا منذ ما يقارب الثلاثين سنة، وتعتبر أغلب المؤلفات المترجمة (لأركون) كان هو صاحب ترجمتها، لديه هو كذلك العديد من المؤلفات نذكر منها: مدخل إلى التنوير الأوروبي، معضلة الأصولية الإسلامية، الإسلام والانغلاق اللاهوتي... إلى غير ذلك.

(2) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، ب-ط، الجزائر، دار هومة، 2016، ص283.

(3) _ أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، مرجع سابق، ص44.

(4) _ محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي، مرجع سابق، ص27.

أركون يضع لهذه الشروح والتعليقات أرقام. وأيضا أضاف المترجم لبعض الكتب التي ترجمها مقدمات فزادت الكتاب وضوحا في الموضوع والمنهج، أو في المنطلق والمقصد. فكانت ترجمته نوع من الاجتهاد القضائي الذي يعمل على إيضاح الحكم والقاعدة، فتحوّلت الترجمة عند هذا المترجم مفتاح من خلاله يدرك القارئ أفكار أركون ومقاصده⁽¹⁾.

ورغم كل هذا إلا أنه هناك مؤلفات أخرى لم تظهر إلى الساحة الفكرية إلا بعد وفاته ومنها من لم يخرج بعد أو ربما قيد الطبع، فمحمد أركون كان يعيش مع زوجته ثريا يعقوبي-أركون، التي رافقته في مسيرته الحياتية والعلمية الأخيرة، وهي التي ساعدت ولا تزال تساعد في إخراج بعض المؤلفات وحتى المخطوطات التي تركها أركون بعد أن توفي، ككتابه الأخير (Quand l'islam sivillira) والذي ترجم هو كذلك مؤخرا ومن نفس المترجم لكتبه إلى العربية هاشم صالح وجاء تحت عنوان: حين يستيقظ الإسلام.

وفاته:

يغادر أركون ويفارق الحياة بعد مسيرة طويلة متعددة الجوانب، من ظروف معيشية مزرية إلى ظروف فكرية قاسية، يغادر وهو قد ترك جدلا واسعا حول فكره وما قام بتأليفه، فرما الكثير والكثير ممن يعتبر فكره فكرا غامضا لا يمكن الحكم عليه بشيء عن طريق القطع والجزم، وهناك من مدحه وقام حتى بالاشتغال عليه ونشره لأفكاره، وهناك من وجّه له سهام النقد واعتبره أنه لا شيء سوى أن هدفه الوحيد كان ضرب الدين من مصراعيه على أساس أن مشروعه ليس سوى نقد لهذا الأخير، وتختلف الآراء وتتعدد في الحكم عليه من شخص لآخر. توفي المفكر الجزائري محمد أركون بعد صراع ومعاونة مع المرض بمستشفى من مستشفيات باريس، يوم الثلاثاء 5 شوال 1431هـ / 14 سبتمبر 2010م، رحل وهو لم يتم مشروع، على الرغم من العمر المديد الذي عاشه (82 سنة)، إلا أن ذلك لم يكن كافيا له لإقامة المزيد من البحوث التي كان يتوقى لإتمامها، رحل وهو يحلم بمزيد من الحياة من أجل أن يكمل بحوثا عديدة كان في خضم إعدادها، كالبحث في الفتنة الكبرى، والتي تعتبر واحدة من بين المشاكل الكبرى التي أزعته وأزعّت العالم العربي والإسلامي، فمنذ وقوعها والصراع لا يزال محتدم بين أصحابها، فلقد "رحل من دون أن يتاح له الوقت الكافي لكتابة هذا البحث الخطير المنتظر من قبل كل المثقفين العرب"⁽²⁾؛ بالإضافة إلى مشاكل أخرى عديدة ومتعددة يتأزم في وسطها اليوم العالم العربي والإسلامي كسؤال الأخلاق، ولها جذورها القديمة التاريخية الماضية، لذلك فبحثه كان بحثا صعب المنال بحيث أن إتمامه ليس بالأمر اليسير، "لم يكن

(1) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص284.

(2) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، ب-ط، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص7.

يعتقد أنه سيرحل بمثل هذه السرعة. فعلى فراش المرض قال للطبيب المعالج: دكتور، ينبغي إنقاذي بأي شكل لأني حلمت في منامي بأني ألفت كتابين كبيرين دفعة واحدة! لاحظ كتابين لا كتابا واحدا! وأعتقد أن الخسارة الكبرى هي أن القدر لم يسمح له بتأليف هذين الكتابين. لاحظ أنه لم يطلب المزيد من الحياة للاستمتاع بالحياة رغم أنه كان يحب الحياة وإنما من أجل شيء واحد فقط: أن يكمل مهمته ورسالته في الحياة"⁽¹⁾.*

دفن محمد أركون بالمغرب برغبة من زوجته، على الرغم من أنه هناك من يرى بأن أركون وقبل وفاته كان قد ترك رسالة لأخيه يخبره فيها بأنه قد سئم من المهجر، فكان دفنه بالمغرب نزولا عند رغبته في ذلك، وكانت صلاة الجنائز عليه في مسجد الشهداء بالدار البيضاء وودّع "إلى مثواه الأخير في مقبرة الشهداء الجميلة الملاصقة مباشرة للمسجد، وذلك بالقرب من الروائي الكبير إدريس الشرايبي وعلى بعد خطوات من مفكر كبير آخر هو محمد عابد الجابري"⁽²⁾.

نلاحظ عند الحديث عن سيرة المفكر محمد أركون تداخل كبير بين سيرته الذاتية وسيرته الفكرية، إضافة إلى ما عاشه وعاناه في حياته، على الرغم من غياب سيرة كاملة له، ورغم ذلك فبالإمكان استنتاجها في الكثير من المواضيع في كتبه، أو ممن كانوا قد اشتغلوا عليه، أو ممن أقاموا حوارات فكرية وحياتية معه، فتوجهه الفكري يثبت ذلك، فلقد كان لمعاناته وأزماته انعكاس بليغ على توجهه، تلك الأزمات التي شملت حياته بأكملها، ولكن ذلك كله لم يكن عائقا في محاولته التأسيس لمشروع فكري، حاول من خلاله قراءة تراث وتاريخ الفكر العربي والإسلامي، بل والدين الإسلامي جملة وتفصيلا.

(1) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، المصدر السابق، ص8.

* _ هذا الكلام هو مترجم الكتاب (تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة) هاشم صالح، في مقدمة الترجمة تحت عنوان: -أركون وتشخيص المرض الإسلامي مجرد خواطر شخصية لا رثاء-

(2) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، المصدر السابق، ص13.

عرض نقدي:

إذا أردنا أن نضع عرضاً نقدياً لمحمد أركون حول المبحث السابق الذكر، والذي خصصناه لحياته ومسيرته العلمية، وتطرقنا ضمن ثناياه إلى ما مرّ به أركون من مراحل للدراسة وتنقله من الجزائر إلى فرنسا، فإننا نجد أغلب الباحثين الذين درسوا المشروع الأركوني ينتقدونه كثيراً حول هذا الانتقال، خصوصاً أنه تزامن مع فترة حساسة ومهمة جداً في ذلك الوقت، حيث كان وقت اندلاع الثورة الجزائرية، والأكثر من ذلك أن الكثير من زملاء أركون الذين كانوا يدرسون معه في فرنسا، كانوا يعودون إلى الجزائر وينخرطون في الكفاح المسلح ضد الاستعمار الفرنسي، وكان هناك منهم من استشهد على سواثر الجبهات، إلا أن أركون عقد العزم على الإقامة بباريس⁽¹⁾. فإذا كان متابعو أركون ومريدوه سيجعلونه ممن سيخلدهم التاريخ من المفكرين الجزائريين المؤسسين للمشاريع العلمية، فإن التاريخ نفسه سيحاكمه كجزائري انتقل وهاجر من بلده في تلك الفترة الحساسة حيث كانت الجزائر بحاجة إلى أبنائها، والأكثر من ذلك أن انتقاله ذلك كان في نفس سنة اندلاع الثورة الجزائرية، أي سنة 1954م، كما سيحاكمه التاريخ ذاته "عن موقفه من إضراب الطلبة في 19 ماي 1956 والالتحاق بالثورة الجزائرية"، عملاً بالمبدأ لن تجعلنا الشهادات جثثاً أفضل، لأنه كان يدرس بإحدى ثانويات ستراسبورغ بفرنسا بين عام 1956 و1959 ثم بثانوية فولتير بباريس بين 1959 و1961. وفي هذا السياق نتساءل على طريقة أبي حامد الغزالي عن قيمة العلم بلا عمل وقيمة العمل بلا علم⁽²⁾.

أما بالنسبة للثورة الجزائرية فإن محمد أركون يتحدث عنها بأنها حرب أهلية، ففي حديث له حول ما يسميه بالثالوث الأنثروبولوجي، العنف-التقديس-الحقيقة، نجده يقول: "إن هذا الموضوع الغني الذي تحدده هذه القوى الثلاث ذات الأهمية الأنثروبولوجية، ما انفك يلاحقني ويستحوذ على اهتمامي منذ الحرب الأهلية الأولى للجزائر. وهي الحرب التي سميت رسمياً بحرب التحرير الوطنية. إني لا أتحدث عن هذه الحرب الأهلية الأولى بعد انتهاء كل شيء، وذلك لأن هناك حرباً أهلية ثانية تمزق الجزائر منذ عام 1992 وحتى اليوم"⁽³⁾، والحرب الأهلية الثانية يقصد بها العشرية السوداء التي عاشتها الجزائر إبان فترة التسعينيات.

(1) مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، ط1، النجف، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص16.
* إضراب 19 ماي 1956 هو إضراب قام به الاتحاد العام للطلبة الجزائريين من أجل دعم الطلبة للالتحاق بالثورة الجزائرية وساندهم في ذلك حتى الطلبة الجزائريون الذين كانوا يتواجدون خارج الوطن، من مصر وتونس وفرنسا...

(2) عبد الحكيم صام، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، ط1، الجزائر، مؤسسة كنوز الحكمة، 2011، ص131.

(3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، لبنان، دار الساقي، 1999، ص181.

لكن ما نعرفه نحن أن الحرب الأهلية تكون بين أبناء الوطن الواحد عندما تحدث خلافات فيما بينهم، ولكن أركون ينعت ثورة التحرير الجزائرية، والتي كانت بطبيعتها ضد مستعمر خارجي غزى الجزائر ودمّرها وشرّد أهلها ونهب ثروتها وهو المستعمر الفرنسي بالحرب الأهلية، ولم تكن بين الجزائريين فيما بينهم، بل بالعكس، لقد كان الجزائريون إبان ثورة التحرير الوطنية شعبا واحدا وهمّة واحد وهو إخراج الاستعمار الفرنسي، وعلى الرغم من بعض الخلافات التي قد يشير إليها بعض المتخصصين في التاريخ، إلا أنها ليست خلافات ترقى إلى حرب أهلية كما ادّعى أركون، وتلك الخلافات الطفيفة قد تحدث بين أفراد أي مجتمع، إلا أنها لا تحيدهم عن هدفهم الأسمى المتفق عليه.

ومّا تطرقنا إليه في حديثنا عن حياة محمد أركون، هو أن أركون كان قد تربى تربية شفهية، وعاش ضمن ثقافة شفهية، والثقافات تُكتب وتُدوّن لتُعرّف ويعرّف بها، أما إذا بقيت شفوية فإن منها ما سيُطمس أو يُحرف أو غير ذلك، وهذه الحياة التي عاشها أركون شفويا جعلته يتحدث عن مرحلة شفوية للقرآن الكريم وأخرى كتابية؛ بحيث أنه يرى أنه كان شفويا ثم كُتب وما يكون شفويا ثم يُكتب قد يُحرف أو يُبدّل أو يُحوّر، ويُطمس منه ما يُطمس ويُحذف لأغراض شخصية وحسابات سياسية، فحين يتحدث عن القرآن الكريم، يعتقد أن كتابته تمت بمؤامرة في المدن لأغراض سياسية (...). ويعتقد جازما أن ثمة قرآنا آخر كان موجودا في القرى يُتلى شفاهة، لكنه اندثر لأن القرى لا تكتب (...). وهكذا، لا يكلف أركون نفسه إثبات نص قرآني آخر، بل يجعل من قاعدته مفتاحا لقراءة التاريخ، هذا المفتاح الناتج عن أزمة نفسية عاشها في بيئته الثقافية الشفهية*.

ولكن بتقديرنا أن الأوضاع المعيشية ليست حجة في اتّباع الباحث منهجية معينة في بحوثه، لأنه قد يخطئ بتلك المنهجية من حيث لا يدري، وعليه، فلعل المنهجية التي اتبعها أركون، والتي يكون قد استقاها من تأثيره بما عاشه من ثقافة شفوية في قرينته، ليست هي المنهجية الصحيحة الفعلية التي قد تصدق على القرآن الكريم، بمعنى آخر، أن الظروف ليست هي التي تقيّد الباحث وفكره ومنهجه في رأينا، وإنما على الباحث أن يختار المنهج الملائم لموضوع بحثه دون الخضوع لسلطة ما أو أوضاع معيشية معينة، بل بالعكس، على الباحث أن لا يراعي الأوضاع ويجعلها تؤثر عليه في فكره، بل يتوجب عليه كباحث البحث في أسباب تلك الأوضاع بالمنهج الملائمة لها والتي

* _ لينظر بهذا الصدد: مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012. وكذا كتاب: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ط1، دمشق، دار صفحات، 2009. فلقد تحدث الكاتبان مطولا عن الحياة الشفهية التي مرّ بها أركون، وكيف أثّرت على طريقة تفكيره.

تليق بها من أجل إيجاد الحلول لها؛ ثم إن أركون بطريقته ورؤيته تلك كان قد أنكر كل تلك المرحلة التي كان يُدوّن فيها القرآن، خصوصاً تلك التي كانت إبان حياة النبي محمد ﷺ، وهذا ما يفقده مبدأ الموضوعية في بحثه في تاريخية القرآن كما قالها وأرادها هو.

المبحث الثاني: مقاربات مفهومية للتراث والعقل عند أركون:

يحتوي المشروع الأركوني على ترسانة من المصطلحات اعتمد عليها المفكر أركون في طرحه، بغية تقريب الصورة في قراءته للتراث العربي الإسلامي، وهي في حقيقتها عديدة ومتعددة، وعلى رأسها كل من التراث الإسلامي والعقل الإسلامي، فحاولنا هنا أن نتطرق إليهما لتبيينهما وتوضيح الصورة والمقصود من ورائهما، فلا يمكنك الحديث عن محمد أركون ومشروعه دون أن نتحدث عن ما يصطلح عليه التراث الإسلامي، أو أن نتحدث عن أركون دون أن نتطرق إلى ما يصطلح عليه بالعقل الإسلامي، والذي نجم عنه ما يطلقه على مشروعه بنقد العقل الإسلامي، ناهيك عن مصطلحات أخرى كالحداثة وعلاقتها بالتراث الإسلامي، وقراءته الإبتيمية له، أو الإسلاميات الكلاسيكية والتي تأتي في مقابلها الإسلاميات التطبيقية؛ وعليه فإن هذا المشروع يحتوي في مضامينه على حمولة مصطلحية ينبغي فهمها قبل الوصول إلى الطريقة التي وظفت بها عند محمد أركون، وكما قلنا قبل قليل، ممّا رأيناه أنه أساسي في مشروعه، مصطلح التراث والتراث الإسلامي، مصطلح العقل والعقل الإسلامي، ناهيك عن مصطلحات أخرى، كالعقل الاستطلاعي الجديد، والعقل الأرثوذكسي، وكذا العقل الدوغمائي، السياج اللاهوتي المغلق، والوحي، والمخيل، التاريخية، التاريخانية، وغيرها، والتي سنحاول توضيحها عند التطرق إليها ضمن مباحثها.

مفهوم التراث والتراث العربي والإسلامي عند محمد أركون:

مفهوم التراث:

عند الحديث على أي مصطلح في اللغة العربية، نجد أن جلّ المصطلحات إما أنها تغيرت أو تطوّرت مع الزمن، فتغيرت معها مدلولاتها ومفاهيمها وتعريفها، أو أنك تجد نفسك أمام بعض المصطلحات تكون مشتقة بعضها من بعض، وهذا ما يمكن قوله عن التراث، فإذا حاولنا تحديد "الأصل الاشتقاقي لكلمة (تراث)؛ فنقول: إنها مشتقة من الفعل (ورث) الذي يعني: آل إليّ من طريق أحد رحل من قبل، فحجنا بوزن افتعل من ورث، فأصبحت الكلمة (أوترث)، ثم أدغمت الواو في التاء، فصارت (أترث)، ثم اشتق منها (ترث) ثم (تراث)"⁽¹⁾، نلاحظ هنا كيف اشتق مصطلح تراث من ورث إلى أوترث إلى أترث فترث فتراث، وهذا يعني أنه كان للمصطلح تغيير وتحول عبر الزمن، تغيير بحسب اللفظ بما يوافق المعنى والاستعمال، أي الاستعمال في معنى الجملة، وهذا معروف في اللغة العربية؛ كما أننا نجد المقصود من ورائه، وحسب التعريف المذكور أعلاه، هو ما آل من أحد إلى

(1) _ خالد فهمي - أحمد محمود، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، ط1، مصر، مركز تراث للبحوث والدراسات، 2014، ص19.

أحد، أي ما يرثه أحد من أحد عبر الزمن، كالذي يرث من أبيه أو مجتمعه أو جيله أو قريته إلى غير ذلك، فيصبح التراث هنا بمعنى ما يتوارث عبر الأجيال والحقب والأزمنة، أو ما يرثه جيل على جيل ليصبح بذلك تراثاً، يقام بفعله على أرض الواقع، بحيث لا يزبح عنه الجيل الآخر، ومنه يصبح مثل الشيء المتعالي الذي لا يجاد عنه ولا نخرج عن طريقه، فيصبح إذن "ما يتناقل بالقول أو الكتابة أو بالعمل في جماعة، ولهذا يترادف التقليد مع النقل، ويتعارض مع التأويل. ولهذا فالتقليد أخذ مباشر أو نقل عن السنة"⁽¹⁾ ويكون هذا التوارث بين الأجيال يشمل العديد من العادات والتقاليد والديانات التي يتوارثها على الأبناء عن الآباء أو الأجداد، لهذا فلو ربطنا التراث على سبيل المثال بالديانات التي يرثها الأب عن ابنه، نجد أنه يشمل كل تلك الموروثات الدينية التي لا يجب الخروج عنها، كالطقوس والعبادات والشعائر وغيرها، وتصبح كلمة الشيخ أو الأب أو المعلم أو رجل الدين هي الكلمة الوحيدة الواجب العمل وفقها وعدم التزحزح عنها لذلك نجد أن المراد بالتراث "دينياً أتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، من غير نظر إلى الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه"⁽²⁾.

كما يشمل التراث كذلك بالإضافة إلى ما سبق، ما يرثه الابن عن أبيه من ماديات بشتى أنواعها، من أموال أو أراضي أو غير ذلك، ويأتي بجانب الماديات التي يرثها الابن عن أبيه، إرثه كذلك للحسب والنسب الذي ينتمي إليه الأب والجد وما سبقه من العائلة التي ينتمي إليها، فتصبح الكلمة هنا تحمل مدلولين أو مفهومين، "أحدهما مادي ويتعلق بالتركة المالية وكل ما له علاقة بالمنقولات، والثاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب"⁽³⁾.

نجد أنفسنا حيال هذه التعريفات السابقة، أن لمصطلح التراث عدة معانٍ وعدة دلالات، من دلالاته على ما يرثه الأجيال عن سابقهم من عادات وديانات وثقافة وفن وغير ذلك، إلى الحسب والنسب، وكل هذا يتعلق بما هو معنوي، كما أنه هناك جانب مادي يرثه أحد عن أحد يمثل كل ما له علاقة بالماديات من أموال وغيرها، فيصبح "التراث بمعناه الواسع هو ما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أيا كان نوعها، أي كل ما تركته الأجيال الغابرة من إنتاج فكري وحضاري، فهو يشمل ما تراكم خلال الأزمنة من عادات وتقاليد وتجارب وفنون وعلوم لدى شعب من الشعوب"⁽⁴⁾، وعليه كل ما يتركه جيل سابق لجيل لاحق مهما كان نوعه يدخل ضمن ما يسمى (التراث).

(1) _ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007، ص 179.

(2) _ المرجع نفسه، ن-ص.

(3) _ شريف رضا، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، مؤسسة كنوز الحكمة، 2018، ص 25.

(4) _ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط 1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006، ص 90.

كما أن التراث يدل أحيانا على كل ما له علاقة بالتاريخ، أي كل ما يتم توارثه تاريخيا من أحداث وأعمال وأفكار، فتجد التراث يسير مع التاريخ ضمن خطى واحدة، ويصبح لهما وجهان لهدف واحد، يتحركان مع بعضهما ليدلا على كل ما يصل الأجيال من سابقهم، فنقول هنا أن التراث هو "جزء من التاريخ نفسه هو حركة دائمة من الإنجازات التي تنتقل من جيل إلى جيل لتشمل كل ما له علاقة بالإنسان من ماديات، وروحيات، (...). (كما) أن مفهوم التراث يمثل كل المشاركات، والإنجازات، والعقريات، سواء كانت دينية، سياسية، اجتماعية، فنية، علمية، حضارية، إنها في نهاية الأمر فكر الإنسان، وحركيته عبر التاريخ"⁽¹⁾.

ويتعدد مفهوم التراث ويختلف بتعدد واختلاف إما في قضية استعماله والمقام المستعمل فيه، أو يختلف ويتعدد بحسب المستعمل ووجهة نظره له، لذلك نجد أن العديد ممن يستعملون هذا المصطلح، وقد لا يفهم منهم المقصود من توظيفه، إلا بعد دراسة واطّلاع وتمحص لما تمت كتابته عنه، فلا أحد ينكر أن هذا المصطلح يكتنفه الكثير من الغموض لذلك نجد «تارة» «الماضي» بكل بساطة، وتارة العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمته، عقيدته وحضارته، وتارة «التاريخ» بكل أبعاده ووجوهه؛ ومنا من يتكلم على «موقف تراثي» أو على «موقف لا تراثي» وعمّن يؤمن بالتراث، وعمّن لا يؤمن بالتراث، ويرتب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية التي قد يتولّد عنها مواقف اجتماعية أو سياسية غير حيادية"⁽²⁾.

وقد نجد أن مصطلح التراث كـبعض المصطلحات له جانبان، جانب عام وجانب خاص، فالجانب العام يحمل معنى "الميراث أو التركة، أي: ما آل من شخص إلى شخص آخر مادي أو معنوي"⁽³⁾؛ أما إذا ذهبنا أو تمعنا في جانبه الخاص، فإننا نجد بأن هذا المعنى من ذوي الاختصاص، وهذا ينطبق على جميع المصطلحات في العلوم، فإنك تجد مصطلحا ما يستعمل بطريقة عامة بحيث يفهمه الجميع، أما إذا غصت في التخصص فإنك تجد أن المصطلح لا يفهم سوى من قبل ذوي الاختصاص، مع كيفية ونوع استعماله، والمفهوم أو المدلول من ورائه، ومنه التراث، فإذا ذهبنا إلى جانبه الخاص فإنك تجد كل واحد يكتب عن مصطلح التراث ويذهب بمعناه بحسب تخصصه، كـبعض اختصاصيي الفكر العربي والإسلامي مثلا نجد أنهم يستعملون مصطلح التراث بأنه "ما تركه لنا أصحاب العقول في هذه الأمة العربية الإسلامية، فإذا سمعنا لفظة التراث بهذا المعنى المتخصص نفهم منها

(1) _ شريف رضا، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص-ص: 27-28.

(2) _ فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص59.

(3) _ خالد فهمي - أحمد محمود، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص18.

المكتوبات التي جاءت لنا في صورة مادية مات أصحابها⁽¹⁾، لذلك فتطرق المفكرين العرب والمسلمين للتراث الإسلامي نجد في داخل مضامينه وبعده الخاص، اختلافات من حيث التعريف والمقصود والمعنى، وحتى في كيفية الدراسة والتحليل، كل حسب توجهه ونظريته، وإن تشابهوا في المعنى أو المقصود العام، إلا أنه في داخل مشاريعهم، ستجد اختلافات معينة في تطرقهم لمصطلح التراث والتراث العربي والإسلامي.

مفهوم التراث العربي الإسلامي عند محمد أركون:

نجد أن محمد أركون أراد أو حاول بحسبه أن يكون منفتحاً على التراث وعلى مفهومه بكل أنواعه، المكتوب منه وحتى الشفهي، ويعطيه بعداً تاريخياً عبر حقب زمنية متتابعة، فمن "وجوه المرونة والانفتاح أن أركون يدرج التراث العربي الإسلامي في ما يسميه بالتراث السامي-الإغريقي؛ كما ينزله في سياق عامة الموروث الديني الذي عرفته المنطقة، وخاصة منه التراث التوحيدى. ولعل أهم رهانات أركون من وراء هذا الانفتاح وتلك المرونة هو تيسير استلها مسمارات الاجتهاد اللاهوتية التي شهدتها تلك الأديان، والقطع مع الطابع التقديسي لما كان اجتهاداً بشرياً في الماضي لمصلحة التطوير واستئناف الاجتهاد والتفكير"⁽²⁾، فنفهم من هذا أن أركون يحاول في قراءته وتعريفه للتراث، العودة حتى إلى ما هو شفهي، ومحاولة العودة إلى تلك المرحلة التي تعتبر واحدة من بين المراحل التي لها دورها ومكانتها داخل التراث العربي والإسلامي، ومحاولة تطبيق القراءة الأنثروبولوجية عليها.

نجد أن التراث لدى أركون يأخذ معان عدة، من العام إلى الخاص إلى (خاص الخاص)، لذلك تارة "يأخذ معنى الإسلام المثالي الذي تقدمه كل جماعة على حدة، فهو هنا يأخذ معنى المذاهب التي تنغلق على نفسها، وترى إلى أن طريقها هو السنة الصحيحة المعبرة عن الإسلام الحقيقي"⁽³⁾، وهنا نجد أنفسنا أمام تراثات وليس تراث واحد داخل سياق واحد، فللإسلام مذاهب وفرق متعددة، ولكل منها كفييتها الخاصة في تأريخها وتشريعها وفتاويها داخل الإسلام، وعليه كل واحدة منها وتأسيسها للتراث الإسلامي.

وهناك معنى آخر وهو "المعنى العام للتراث الإسلامي «الكلي» بدون حذف أو بتر أو ما يسميه «السنة الإسلامية الشاملة» أيضاً"⁽⁴⁾، فيتضح لنا عند هذه المعاني للتراث عند أركون في استعماله لفظة «التراث» المعربة

(1) _ خالد فهمي- أحمد محمود، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 18.

(2) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائى المغاربي، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص 106.

(3) _ ادريس هاني، خرائط ايدولوجية ممزقة، ط1، بيروت، لبنان، دار الانتشار العربي، 2006، ص 220.

(4) _ المرجع نفسه، ن-ص.

من كلمة (Tradition)، فهو هنا يتردد أحيانا في استعمالها في مؤلفاته بالفرنسية تارة بـ (T) كبيرة وتارة بـ (t) صغيرة، فالأولى نجدتها تمثل في مؤلفاته كثيرا المعنى العام والكلي للتراث الإسلامي، أما الثانية فهي التي يستعملها كثيرا عندما يتحدث عن المعنى الخاص، والذي تمثله كل فرقة أو مذهب على حسب طريقتها ضمن التراث العربي الإسلامي الكلي.

ومحمد أركون عند غوصه في مفهوم التراث، نجدته يتحدث عن تراثات (كما أشرنا إلى ذلك سابقا)، وليس عن تراث واحد، من التراث الواحد والوحيد الذي تراه كل فئة أنه هو التراث الصحيح والحقيقي ولا شيء سواه، ونقصد بالفئة هنا، أي السنة والشيعة والخوارج، مثلها مثل أي فئة أخرى، سواء من نفس الديانة أو من ديانة أخرى، على أساس أنه "لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث وحيد (أو خط وحيد=سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبدا"⁽¹⁾، وهذا بتعبيرهم طبعاً، بخلاف تعبير ورؤية أركون، فإن التراث عنده ليس تراثاً واحداً وإنما تراثات متعددة بتعدد الفئات والفرق والمذاهب وغير ذلك، وعليه فالواقع "التاريخي يناقض هذا المزعم التيولوجي (اللاهوتي). فبعد موت النبي عام 11هـ/632م كانت هناك عدة انطلاقات ممكنة للتراث بحسب القرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي-الثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة"⁽²⁾، وعليه حدث أن ظهرت عدة توجهات، الأساسية منها هي السنة والشيعة والخوارجية، وأصبحت كل واحدة من هؤلاء تؤسس لتراث معين خاص بها، وتعتبره التراث الوحيد للإسلام، بينما أركون وفي نظره الواسعة للتراث ولمفهومه له يدخل كل هؤلاء ويزيد عليهم* داخل مفهوم التراث، بحيث لا يمكن إقصاء واحدة منها على الأخرى، فيظهر لنا هنا أن أركون كان قد درس داخل التراث الإسلامي تراثات وليس تراثاً واحداً للإسلام، وذلك بعد الغوص في مفهوم التراث عنده.

ونجد أركون وهو يحاول تحديد مفهوم التراث أنه كان يعتمد "على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، إذ يعرف التراث بأنه مجموعة متراكمة متلاحقة من العصور والحقب الزمنية إن هذه القرون متطاولة مترتبة بعضها فوق بعض الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية وللتوصل إلى الطبقات العميقة، أي القرون التأسيسية الأولى

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996، ص24.

(2) _ المصدر نفسه، ص 24.

* _ نقصد (بالزيادة عليهم) هنا كما قلنا آنفاً، أن التراث الإسلامي مفهومه واسع عند أركون، كنا قد ذكرنا هنا التراثات الثلاثة من سنة وشيعة وخوارج، وهذا لا ينفي كما يرى أركون التراث العربي الذي كان قبل الإسلام أو التراث العربي والإسلامي المعاصر أو غيره مما يدخل تحت مسمى التراث العربي الإسلامي برمته عند محمد أركون.

لابد من اختراق الطبقات السطحية الأولى والوسطى⁽¹⁾، وهو بهذا يحاول أن يقوم بعملية ملممة للتراث الإسلامي على مدى القرون التي مرّ بها، وأن لا يقصي مرحلة عن مرحلة، ويحاول بذلك كذلك أن يكشف حتى على ما أقصى من التراث وانتقص منه من قبل فئات معينة أو فرق معينة بسبب ايدولوجيات معينة، لذلك يريد دائما الغوص والتحرّي والحفر داخل كل التراثات دون تحطي أو نسيان أي منها، وهذا حسبه يكون منذ بدايته مع تجربة المدينة كما يقول، إلى غاية العصر المعاصر، واعتماده على الدراسات الأنثروبولوجية، الهدف منها البحث والتحرّي في التراث الشفهي، الذي كان أيام مخاطبة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لصحابته الكرام، فهناك ما تمّ نسيانه من التراث الإسلامي لأغراض معينة، وهذا لا يعني أنه لا علاقة لها بالتراث، بل بالعكس تدخل ضمن تعريفه ومفهومه وحقبه التاريخية؛ فمفهوم النسيان "لا يشير فقط إلى المؤلفات التي وصلتنا، (والتي كانت قد نسيبت فترة معينة في الزمن في الماضي، (...)) وإنما هناك منسي لا يمكن تعويضه نتج عن البتر التاريخي، وعن الضغوط الانتخابية التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسه"⁽²⁾، فنلاحظ هنا نظرة أركون للتراث، والتي حاول من خلالها لم شمل كل ما له علاقة بالتراث العربي والإسلامي دون أي إقصاء، بخلاف مفكرين آخرين، ويتّهم في ما نسي أو بتر من التراث فئات معينة استغلت التراث الإسلامي، فحذفت منه ما حذفت، ورمته في طي النسيان، وأبقت منه على ما أبقت، وتركته حيا متداولاً بين الجمهور، كما أن "أهمية المنسي (أو المهمل) قد ازدادت ورسخت من قبل العمل التنكيري الأدبي أو الايديولوجي الذي يتيح لتراث ثقافي ما أن يسوغ اختياراته"⁽³⁾، وكان جلّه خدمة لأغراض مساعدة في تلبية الحاجات الشخصية، ويعتبر هذا من بين الأسباب التي دفعت بأركون إلى محاولة التطرق إلى التراث بكامله جملة وتفصيلاً، حتى يفهم في كليته وشموليته، وبهذا قد نصل إلى ما يسميه أركون بالتراث الكلّي الشامل.

التراث الكلّي الشامل:

يدمج أركون كل ما له علاقة بالتراث العربي الإسلامي داخل تراث واحد، ويسميه التراث الكلّي الشامل، حتى تكون دراسته له دراسة شاملة وكلّية للتراث الإسلامي، دون ترك أي شيء له ارتباط به دون بحث أو تحرّي، ومصطلح التراث الكلّي الشامل، هو "مفهوم جديد يروم إدخال كل أنواع الاحتجاجات والمواقف والمذاهب

(1) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص243.

(2) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996، ص60.

(3) _ المصدر نفسه، ن-ص.

والوقائع المعيشية إلى صميم التراث⁽¹⁾؛ وكما كنا قد تحدثنا سابقا، فإن التراث الإسلامي تراثات، كل حسب ميوله وهواه في تثبيته للتراث الإسلامي، ولكن محمد أركون أراد أن يدمج مفهوم التراث الإسلامي ضمن إطار واحد، وذلك بدمج جميع التراثات التي لها علاقة بالإسلام، (كما أسلفنا من سني وشيعي وخوارجي)، وأراد تسميته بالتراث الإسلامي الكلي أو السنة الإسلامية الشاملة، وهذا هو الذي يشمل التراثات الإسلامية الكلية الثلاثة: التراث السني، الشيعي/الإمامي والخارجي، وما تفرع عنها، وقد اختار ذلك قصد تجاوز «مفهوم الفرق» ومبدأ «الأمة الناجية والأمم الهالكة»، والوصول إلى ذلك يتطلب الخروج من دائرة الفكر البدعي التفسيري، وسيجاءته الدوغمائية المغلقة ومستلزماته⁽²⁾ من أجل دراسة التراث الإسلامي في كليته، لا في جزئياته من فرق وطوائف ومذاهب وغير ذلك؛ وعليه يصبح التراث الإسلامي الكلي هو ذلك التراث الشامل لكل التراثات التي ظهرت عبر تاريخ الإسلام منذ نزوله إلى يومنا هذا بأنواعها دون حذف أي كان منه، لنقول: "التراث الإسلامي عند أركون هو إذن؛ تراث كلي (سنة، شيعة، خوارج)، وهو يشمل بالإضافة إلى التراث المكتوب، التراث الشفوي أو الشيعي، والتراث الخاص بالأقليات، دون بتر أو تمييز، أو تهميش مقصود أو غير مقصود"⁽³⁾.

كيفية تشكّل التراث وحقبه الزمنية:

الحديث عن كيفية تشكّل التراث وحقبه الزمنية، يعني الحديث عن التراث من بداية ظهوره وتشكّله كممارسة دينية واجتماعية على أرض الواقع إلى يومنا هذا، فظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، يعني ظهور قانون جديد بدأت الشعوب آنذاك تسري وفقهه، وبدأ يتشكّل تدريجيا إلى غاية اليوم، ويدخل في ضمن تشكّله الخطابات والممارسات التي كانت تتحكّم وتمارس سلطتها، على أنها هي المنوطة بشرحه وتفهمه للغير، وتكوينه تكويننا يليق به، ليبقى متوارثا جيلا بعد جيل، فيصبح بذلك تراثا؛ فالحديث عن التراث وتحقيقه "وحدّه زمنيا، فإن أركون يرى أنه ينقسم إلى ثلاث مراحل لكلّ منها خصائصه، وهي على النحو الآتي: 1- مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي (622م-767م). 2- مرحلة العصر الكلاسيكي (767م-1058م). 3- المرحلة السكولاستيكية أو عصر الانحطاط (ما تلا المرحلة السابقة إلى القرن التاسع عشر، وربما حتى الآن)⁽⁴⁾، فنرى هنا أن محمد أركون،

(1) _ عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2010، ص37.

(2) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ب-ط، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشرق، 2015، ص264.

(3) _ فارج مسرحي، الهداية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص94.

(4) _ امبارك حامدي، التراث واشكاله القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص111.

وفي إطار تأريخه للتراث الإسلامي وحقبه الزمنية، ينطلق من لحظة نزول القرآن، وينزل معه تدريجياً، إلى غاية يومنا هذا.

أما عن كيفية تشكّله، فلا يوجد فرق كبير عند أركون بينه وبين كيفية تحقيقه له زمنياً، يقول أركون: "التراث تشكّل ومارس فعله انطلاقاً من النص القرآني"⁽¹⁾، فنلاحظ هنا عند أركون أن التراث الإسلامي كان قد بدأ تشكّله مع بداية ظهور القرآن الكريم، ولكن هذا ليس وحده، بل يدخل مع ذلك أيضاً "الحديث النبوي وكل ما يتعلق بالشريعة الإسلامية وكذلك يرتبط بالحياة الثقافية والاجتماعية والتاريخية التي تكون المحرك الأساسي للشعور بالهوية والانتماء، فهذه العناصر تدخل جميعها في تشكيل التراث وتحديدته"⁽²⁾.

مستويات التراث عند أركون:

عند الحديث عن مستويات التراث عند محمد أركون، فإننا نجد الباحثين والدارسين لفكره يقسمونه بطرق مختلفة، أي أن كل واحد يضع تقسيماً معيناً بحسب ما توصل إليه من خلال بحثه في المشروع الأركوني، ونحن هنا سنحاول مللمة أنواع تلك المستويات، فما تشابه منها ربطناه أو أدمجناه بعضه ببعض تحت مستوى واحد، وما اختلف أو تفرق منها حاولنا وضعه على حدة، حتى نعطي لهذه المستويات قدرها الكامل ما استطعنا.

وتمثل هذه المستويات بحسب ما توصلنا إليه كالتالي:

التراث الجاهلي والتراث الإسلامي: عندما نتحدث عن التراث الجاهلي، فهذا يعني أننا نتحدث على حقبة من حقب التراث التي كانت موجودة قبل الإسلام، والتي تميزت بنوع من الوحشية والبداءة، وأركون يرى أنه من غير الممكن التطرق إلى التراث الإسلامي خلال ظهوره دون المرور بالعلاقة الكامنة والموجودة بينه وبين ما سبقه من التراث قبل مجيء الإسلام، أي خلال العصر الجاهلي، لذلك فمهما استبعد التراث الجاهلي "ونكّر وأعيدت صياغته لاحقاً في ضوء حاجات العصر، فإن في إدراجه ضمن التراث الذي ينبغي إعادة قراءته توسيعاً لأفق الرؤية، وخرقاً للقراءات الشيولوجية للتراث ولتحديدات العقل الديني الأرثوذكسي. ويشدّد أركون على ضرورة الاستعانة في التأريخ بالعصبيات والقيم التقليدية للقبائل والشعوب المفتوحة، وهو ما تتيحه إعادة الاعتبار للتراث السابق على الإسلام، إذ من غير المعقول مثلاً... أن ندرس تاريخ خلافة المدينة ونفسره من خلال مصطلحات

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 214.

(2) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 245.

إسلامية بحتة"⁽¹⁾؛ فنجد أن هناك الكثير من الطقوس والأساطير وغيرها، والتي كانت موجودة قبل الإسلام فيما يسمى بالعصر الجاهلي، قد تم استرجاعها وإحيائها في النفوس، وهذا الأمر بالنسبة لأركون لا ينبغي إهماله والتغاضي عنه، لذلك يرى بوجود دراسته وتحليله إثنولوجيا وأنتروبولوجيا، ومحاولة مقارنته مع التراث الإسلامي الذي بدأت بوادره بتجربة المدينة مع النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، من أجل دراسة العلاقة الكامنة بينهما، والتأثير والتأثر اللذين تميزا بهما، فهذا "المستوى يمثل التراث بالمعنى العام والعتيق أو القديم، الذي يشمل كل العادات والتقاليد السائدة قبل الإسلام، والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام، كالقوانين المحلية وأعراف وتقاليد الفئات العرقية المختلفة (...). فعندما دخل الإسلام إلى تلك المناطق لم يجد أرضا فارغة من العادات وعندما اعتنق أهل تلك المناطق الدين الإسلامي لم يتخلوا كلية عن عاداتهم السابقة"⁽²⁾، فلا ينبغي حسب أركون تهميش تلك الحقبة، بل يجب دراستها ضمن التراث الإسلامي، للكشف عن العلاقة القائمة بينهما، فهناك عادات وتقاليد وأعراف كانت موجودة قبل الإسلام، منها ما قضي عليها وتم محيها بظهور الإسلام، ومنها ما بقي إلى غاية وبعد ظهور الإسلام، ومنها كذلك مما محي ونسف ولكنّه عاد بعد مدة زمنية من ظهور الإسلام، لذلك نجد أركون "يرى بصدد التراث الجاهلي أنه شوه وزيف في العصور اللاحقة ولذا ينبغي الاهتمام به من جديد لأنه يمثل حضارة وثقافة كاملتين. والفكر الذي يمثل لا يزال أكثر تمكنا في النفوس من الفكر العليم الذي أنتجه العرب بعد الإسلام"⁽³⁾.

التراث الشامل: وهنا نجد أن أركون يحاول أن يعطي معنى كلي للتراث الإسلامي بحيث لا يقصي أي فئة أو مذهب أو طريقة، وإنما يحاول التطرق لهم جميعا، من أجل ملمة شظايا هذا التراث ومحاولة توحيدده، فلا هذا التراث الخاص بتلك الفرقة هو الصحيح ولا الآخر هو الصحيح، وإنما كلّهم يندرجون تحت ما يسمى بالتراث العربي والإسلامي، "وهو ما يعني تجاوز حالة التشظّي التي تمت بالتدرّج منذ العصر التأسيسي، والعمل على إعادة توحيد التراث الإسلامي والوعي به، ليصبح شاملا لجميع مكّوناته المذهبية والفقهية (سنة/شيعا/خوارج/متصوفة... الخ) مستوعبا لكل تياراته الكلامية والفلسفية التي استبعدت أو همّشت بسبب التوظيف الأيديولوجي واستراتيجيات السلطة والاعتقاد الأرثوذكسي بأن دين الله الصحيح لا يمكن أن ينتج إلا

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، مرجع سابق، ص106.

(2) _ فارج مسرحي، الحدائث في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص92.

(3) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، ط1، بيروت، دار الرافدين، 2017، ص281.

تراثا واحدا مطابقا له"⁽¹⁾، وبهذا المستوى يريد محمد أركون لم يشمل التراث الإسلامي كاملا، بفرقه ومذاهبه وتوجهاته كلّها التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي، وأن يضعها تحت تراث واحد هو التراث الشامل، وهذا يساعده كذلك في أن تكون دراسته له دراسة كلية شاملة لا ينقص منها شيء، على الرغم من أن كل فئة أو فرقة ترى بأن تراثها هو التراث الوحيد الصحيح الذي يشتمل على الحقيقة، وما عداه ضلال وقد يصل أحيانا إلى التكفير؛ ويرى في موضع آخر، أنه مهما اختلفت الآراء والتوجهات بين الفرق في التراث الإسلامي إلا أنها تدخل تحت مصادر أساسية واحدة، لذلك فهو يحاول أن يدمجها مع بعضها تحت تراث واحد، على الرغم من أن "لكل فرقة تراثها الخاص والمحموظ في نصوص محددة، وتجعل من نصوصها التراث الإسلامي الصحيح والأصيل، فمادام هناك إسلام واحد، وهو الدين الذي ارتضاه الله للبشر، فإنه لا يمكن -في اعتقاد كل فرقة- أن يوجد إلا تراث، واحد يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام. وهذا ما يفسر التنافر بين الفرق، الذي يصل في بعض الأحيان إلى تكفير بعضها البعض"⁽²⁾.

التراث العربي الإسلامي جزء من التراث السامي الإغريقي: يرى أركون أن التراث العربي الإسلامي ينتمي في طياته للتراث الغربي ولا علاقة له بالتراث الشرقي، وذلك استنادا إلى سواء إلى الرقعة الجغرافية، أو إلى ما يزخر به التراث الإسلامي من أمور متشابهات مع الديانتين الغربيتين المسيحية واليهودية، على أساس أن التراث الإسلامي قد استقى أمورا عديدة من المسيحية واليهودية، وكذلك باعتباره كديانة توحيدية مثله مثل الديانتين السابقتين الذكر، فنجد هنا يواصل حتى الولوج إلى القراءة الغربية لتراثها، ومحاولة تطبيقها على التراث الإسلامي، ومنه فالإسلام "والتراث الذي تشكّل في ضوءه >>جزء من التراث الإغريقي-السامي وليس من أي تراث معرفي آخر. بهذا المعنى فإن الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون. فلا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية مثلا. هذا في حين أن علاقته أكثر من واضحة بأديان الكتاب أي باليهودية والمسيحية"⁽³⁾.

التراث الكلّي: قد نجد نوعا ما نقاط تقاطع بن هذا المستوى ومستوى التراث الشامل، ولكن إذا دققنا في هذا المستوى، نجد أن أركون يحاول من خلاله التوغل حتى في التراث الموجود لدى الشعوب والقبائل، وكيفية التعايش معه، كما يمكننا تصنيفه ضمن التراث الشفهي الذي تزخر به الشعوب التراثية، وعليه نجد (أي هذا المستوى)

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص 107.

(2) _ فارج مسرحي، الحدائث في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 92.

(3) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، المرجع السابق، ص 107.

يحتوي على التراث الشعبي الممارس من قبل الشعوب والتراث المكتوب، أو ما يمكننا أن نطلق عليهما "التراث العالم والتراث العرقي المحلي للشعوب المفتوحة. ويعني بهما على التوالي هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالم) للتراث والتراث العرقية الثقافية التي تمثل نوعا من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية"⁽¹⁾.

التراث الحي: "يعني التراث الحي عند أركون الوعي المتشكّل ببطء على مدى أجيال المسلمين المتعاقبة. وذلك بفعل المدونات الرسمية المغلقة كالمصحف وكتب الحديث النبوي والتفاسير... الخ هذا الوعي الذي يجعل المؤمن يشعر كلما تلا آية أو حديثا... الخ أنه معاصر لجميع المسلمين الأحياء، وكذلك لكل الأجيال التي نقلت هذا التراث وعاشته منذ تأسيسه أو لحظته التدشينية الأولى ويحدث ذلك التواصل الروحي والديني دون شعور بالتمييز بين استمرارية الاعتقاد من جهة، والقطيعة الاستيمولوجية والمعنوية الحاصلة حتما كلما تغيّرت الشروط التاريخية للجماعة المؤمنة"⁽²⁾، وهذا يعني أن هذا المستوى من التراث هو ذلك المستوى الحي في قلوب كل من ينسب نفسه إلى تراث ما، ولا يحاول التوغل فيه من أجل مطارحته بالقيام بسؤاله أو حتى التفكير فيه وانتقاده، فهو تراث حسب أصحابه لا يخضع للتاريخ أو للصيرورة التاريخية أو الاجتماعية، بل هو تراث متعال عليهما، وهو حي في نفوس أصحابه، لأنهم عند ممارستهم لطقوسه، يحدث فيهم نوعا من الشعور كذلك الذي يتمثل في الراحة النفسية التي ليس لها بديل، بما أنه تراث موحى به، وتراث من عند الله، ويتصف بالحقيقة ولا يناقش، وهذا هو التراث الذي حاول أركون التوغل فيه بالنقد والقيام بنوع من القطيعة الاستيمولوجية داخله من أجل إعادة قراءته وتحليله وتفكيكه؛ كما أن هذا التراث ونظرا لأنه حي في النفوس، فإنه يعتبر كركيزة أساسية في حياتهم المعيشية، على أساس أنك تجده يحمل نوعا من القواعد والقوانين، قد تكون أحيانا على شكل أوامر، تسيّر بها الحياة ولا يمكن الخروج عنها، وتكون مرجعا أساسيا يحتذى ويعاش به، لأنه و"من وجهة نظر علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية. فإن كل شعب سواء أكان ذا كتابة أو لا يدعي الانتساب إلى تراث حي أي إلى نظام من القيم المركزية والتي ترجع إلى أصل أسطوري أو متعال والتي يتم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي"⁽³⁾.

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى مستوى آخر، قد نبذه يمثل ذلك الجانب من الاختلاط بين العالم الشرقي ونظيره الغربي، في الاستقاء من هذا الأخير ما يميّز به في تسيير شؤون حياته، ويكون هذا أكثرية مع "الطبقة الأكثر حداثة، وهي الطبقة الناتجة عن التدخل الاستعماري الغربي، لأن للاستعمار تأثيرات ثقافية وليس فقط

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، المرجع السابق، ص 108.

(2) _ المرجع نفسه، ص 109.

(3) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 285.

اقتصادية وسياسية. وهو ما يتجلى بالقوانين التشريعية الحديثة، وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها أركون بالتريث؛ أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حلة إسلامية عليه"⁽¹⁾، وقد يكون هذا أحيانا إما مفروضا من المستعمرين، أو استيراده من الدول المستعمرة قديما، والتي انبهرت نظرا لضعفها لما وصلت إليه دول أخرى غربية قوية.

العقل والعقل العربي والإسلامي عند محمد أركون:

مفهوم العقل:

يعتبر مصطلح العقل كغيره من المصطلحات العديدة، والتي تختلف تعاريفها ومدلولاتها عند الفلاسفة والمفكرين، لذلك ستجد نفسك وأنت في ثنايا إيجاد تعريف له أمام عدة تعريفات ومدلولات، تختلف من هذا لذاك كل حسب نظرته له. ويعود العقل إلى الإنسان، حيث يستعمله في حياته كلية، وذلك في اختياره بين الأشياء، والاعتماد عليه في اتخاذ القرارات، فهو الذي يرجع بصاحبه إلى الطريق القويم إذا أحسن استخدامه، وعليه يصبح كمصدر في فعل أو ترك شيء ما؛ ولقد "جاء العقل في اللغة مصدرا: عقل يعقل عقلا، تقول: عقلت البعير أعقله عقلا، وأصل معنى مادته المنع والحبس، وسمي عقل الإنسان بذلك لأنه يعقله أي يمنعه من التورط في المهالك كما يعقل العقال البعير ومما يؤكد هذا المعنى أن من معانيه الحجر لأنه يحجره عن فعل ما لا يليق أي يمنعه ويحبسه كما أن من معانيه الحجر لأنه يحجره عن فعل ما لا يليق أي يمنعه ويحبسه كما أن من معانيه النهي لأنه ينهاه عما يضره"⁽²⁾، فهذا يعني أن العقل مصدر أساسي للإنسان في الرجوع إليه لمعرفة الحسن من القبيح، وما يجب فعله أو تركه، وعدم الوقوع في المزالق أو الانسياق إلى ما هو مذموم من الأفعال والأقوال، لذلك "سمي العقل عقلا لأنه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه؛ ولهذا يقال في اللغة العربية إن العقل يمنع صاحبه من الوقوع في القبيح (...). ويقال إن العقل يفيد معنى الحصر والحبس فيقال للمخاطب أعقل ما يقال لك، أي أحصر معرفته لئلا يذهب عنك"⁽³⁾، فأعقل ذلك الشيء أي أحصره وأحبسه في عقلك واحتفظ به في ذاكرتك كي لا تنساه، وتتذكره وقت ما شئت، أو وقت ما تحتاجه، فتكون وسيلة هذا الحفظ أو هذا الحصر مثلما جاء في التعريف بواسطة العقل. كما يمكننا أن ندرج تحت التعريف اللغوي للعقل، وبطبيعة الحال من خلال

(1) _ فراج مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 93.

(2) _ محمد بن بسيس بن مقبول السفياني، الأسس المنهجية لنقد الأديان، ج 1، ط 1، المملكة العربية السعودية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2016، ص 283.

(3) _ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 423.

تعريفات عديدة ومتنوعة تضمنها اللسان العربي "على استكشاف بعض المعاني المحيطة بمفهوم العقل من بينها قدرة العقل كملكة في كبح الإنسان عن الهوى والحمق والتورط في المهالك، والتحكم في اللسان وحبسه عن الكلام المسقط للمكانة والقيمة"⁽¹⁾.

كما أن للعقل عدة تفسيرات عند الفلاسفة، كل حسب رؤيته وما توصل إليه من أبحاث ونظريات، ولكن الجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه: الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حدّه أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية. والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حدّه أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسناتها وقبحها، وكما لها، ونقصاتها⁽²⁾، ومنه يصبح العقل نقطة أساسية يرتكز عليها الإنسان من أجل الاعتماد عليه في شتى أمور الحياة، حتى فيما يخص الحياة اليومية وكيفية عيشها، كما أنه كذلك لبنة مهمة في إعماله داخل مجالات الفكر، والأخذ به في الحكم على الأفكار وقبولها ورفضها، ومنه القيام بتشغيله من أجل البحث عن الحقائق، وهذا نجده يخص الحياة الفكرية، بحيث يطلق له العنان في مجال الابتكار والإبداع، بدل الانقياد والاتباع.

ولكن رغم هذه الأوجه التي اتفق الفلاسفة في إطلاقها على العقل، إلا أن هذا لا ينفي الاختلاف فيما بينهم في طريقة التعريف من فيلسوف لآخر، أو من عالم لآخر، فقد نجد مثلاً عالم الفيزياء يختلف نوعاً ما في تعريفه وإدراكه للعقل عن عالم الدين، أما الفلاسفة، فيعود الأمر إلى كل فيلسوف وحسب توجهاته الفلسفية، فتعريف الفيلسوف المثالي نجده يختلف عن الفيلسوف الواقعي، وهو بدوره يختلف عن التعريف الذي يسوقه الفيلسوف الذي يحاول مثلاً التوفيق بين ما هو مثالي وما هو واقعي، ويختلف كذلك عن فيلسوف الدين الذي قد يربط العقل بالإله باعتباره شخص متدين ومؤمن، خصوصاً إذا ما حاول أن يوفق بين العقل والنقل مثلاً، لذلك نفهم من هذا أن تعريف العقل متعدد ومختلف باختلاف وتعدد الآراء والمدلولات التي يشار إليها في ثنايا تعريفه؛ ونستطيع أن نحمل بعض التسميات أو المجالات للعقل بحسب تعدد التعريفات لنقول: هناك عقل جمعي، عقل عملي، عقل فعّال، عقل قدسي، عقل كلي، عقل مستفاد، عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل بالقوة، عقل بالملكة، عقل نظري، عقل نظري وعقل عملي، عقل هيولاني⁽³⁾، إلى غير ذلك من التسميات والتعريفات.

(1) _ شريف رضا، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص32.

(2) _ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ب-ط، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص84.

(3) _ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص-ص: 425-428.

وهكذا يبقى مصطلح العقل كغيره من المصطلحات التي تم تناولها منذ قديم الزمان، تتنوع تعاريفه لدى الفلاسفة، فهذا ابن سينا يرى بأنه الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال، وذاك الغزالي يرى بأنه اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، وهذا ابن حزم الذي جعل العقل القوة التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إثبات ما دلت عليه صحة الفهم⁽¹⁾، وتبقى الآراء مختلفة والتعاريف متنوعة بين هذا وذاك، على الرغم من أن المشترك كما قال أبي حامد الغزالي واحد، ونحن سنحاول الغوص في بحثنا هذا في تعريف أركون للعقل بشكل عام وكذا العقل الإسلامي بشكل خاص فهو موضوع بحثنا.

مفهوم العقل والعقل الإسلامي عند محمد أركون:

إن الحديث عن العقل الإسلامي عند محمد أركون، يتطلب منا الحديث عن العقل بصفة عامة ونظرة أركون إليه، وكذلك يتطلب الحديث عن عقول أخرى، لها قدرها من الأهمية في الارتباط بالعقل الإسلامي، لذلك سنحاول هنا التطرق للعقل الإسلامي الكلاسيكي، مع محاولة أفراد مبحث لعقل آخر له مكانته من النقد لدى أركون حتى نحاول توضيحه قدر المستطاع، وهو العقل الأوثودوكسي، أملين بذلك أن نكون صورة واضحة حول كل هذه العقول ضمن المشروع الأركوني.

1- العقل عند أركون:

قد لا نجد تباعدا كبيرا في المشروع الأركوني بين العقل بصفة عامة والعقل الإسلامي بصفة خاصة، فما يتحدث عنه أركون في العقل عامة يمكن تطبيقه على العقل الإسلامي خاصة، فالعقل عند أركون له مميزات خاصة يحتكم إليها، فهو لا يعتبره جوهرًا ثابتًا لا يتغير أو لا يتبدل عبر التاريخ، وإنما هو خاضع لمجريات التاريخ، له بداية كما له نهاية، وهذا ينطبق على جميع العقول بأنواعها، "وهكذا، فأركون لا يريد من العقل أن يكون جوهرًا ثابتًا، أو له جوهر ثابت، وهذا يعني أن العقل في نظره لا ينبغي أن يكون خاضعًا لثابت أيا كان نوعه، وهذا هو مفهوم العقلانية في الفكر الحدائثي والتي تعني وفق ما ورد في قاموس لاروس عدم الخضوع لأي سلطة غير سلطة العقل، وتحديدًا سلطة الدين"⁽²⁾، فنلاحظ هنا أن أركون يعتبر العقل متحركًا، متحولًا ومتبدلًا عبر الزمن، ويستعمل هو في تعريفه ونظريته له، الموقف الحدائثي، مع تعريفات ونظرة العلوم الإنسانية والاجتماعية للعقل، وكيف حاولت إثبات انفتاح العقل على مصراعيه، كما أنه "ثمة وجه آخر من وجوه مفهوم العقل لدى العلوم الإنسانية المعاصرة يتبناه

(1) _ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ب-ط، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، 2010، ص-ص: 31-32.

(2) _ المرجع نفسه، ص37.

أركون، بالإضافة إلى سمة الانفتاح، هو الوجه التاريخي أو سمة التاريخانية. فالعقل لم يعد جوهرًا متعالياً، بل هو ظاهرة تاريخية متغيرة بتغير الظروف الزمانية والمكانية⁽¹⁾.

وكذلك بما أن أركون يتبنى مناهج العلوم الإنسانية، التي وصفت العقل بالتاريخانية، ورأت كذلك بأنه منفتح، فإن العقل قد تطور مفهومه وتعدد مدلوله واتجاهاته تاريخياً، فضلاً عن انفتاحه وتغيره التاريخي فهو متعدد؛ وهذه سمة من سمات مفهومه المعاصر التي انبثقت عن النظرية الذاتية، وهي نظرية تقوم على مصادرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف، ولذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس، وهذا ما ساعد على تذرر مفهوم العقل تذرر البنى والذوات مما أخرج العقل من مجال الوحدة إلى مجال التعدد. فأصبح جائزاً الحديث عن عقول بعد أن كان حكراً على العقل الواحد بمفهومه الكبير⁽²⁾، فمن هنا يظهر لنا تعدد العقل، وانفتاحه على عقول أخرى، فلا يوجد عقل واحد بحسب العلوم الإنسانية بإمكانه احتكار المعرفة لنفسه، أو أن يضع نفسه متعالياً على عقول أخرى، بل يتوجب عليه الانفتاح على كل ما هو منتج الآن بواسطة العقول الأخرى، من فكر وثقافة وديانات وغيرها، فنقول من هنا أنه هناك عقلاً مسيحياً، وهناك أيضاً عقلاً يهودياً، كما أنه هناك عقلاً إسلامياً، والذي يندرج تحته كذلك عقل إسلامي كلاسيكي.

2- العقل الإسلامي الكلاسيكي:

يجذب أركون عند حديثه عن العقل الكلاسيكي الإسلامي "أن نعلم نصاً (أو مؤلفاً أو كتاباً) محدداً ثم ننتقل منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية"⁽³⁾، وهذا يدل أن نعود فتحدث عنه تاريخياً، وتاريخه طويل وعميق قد نتوه داخله، أو قد يصعب كذلك حسب أركون تحديد ما مر عليه من مدارس عبر العصور.

وعليه يختار محمد أركون في الحديث عن العقل الإسلامي الكلاسيكي، تقديم أو عرض رسالة الشافعي، التي يرى بأنها كانت سبباً رئيسياً في تشكيل عقل معين، أي منظومة وطريقة فكرية معينة، و"تتمحور جميع الموضوعات التي تناولتها الرسالة حول هذه المسألة المتعلقة بالفلسفة السياسية وابتيمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن معاً. على الرغم من أن الشافعي لا يستخدم هذه المصطلحات

(1) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص68.

(2) _ المرجع نفسه، ص68.

(3) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص68.

الحديثة، فإنه يقدّم لنا مادة غنية يمكن إدراجها تحت كل منها⁽¹⁾، والمختصر من كل، هذا هو أن الرسالة تطرقت إلى السيادة العليا في الإسلام، أو المشروعية العليا في الإسلام كما يقول أركون، واعتمدت في كل ذلك على النصوص التأسيسية التي يستند إليها في التشريع الإسلامي من قرآن وحديث والاستدلال بهما، وهنا يظهر تكوّن العقل الكلاسيكي آنذاك، على أساس أن السلطة التشريعية ذلك هو مصدرها، فهي تستمد من ذلك فتصبح السلطة هنا إلهية، ومنه نجد فكرة وجوب الخضوع لها وعدم الخروج عليها والعمل بمقتضاها، وبقي هذا الأمر سائدا ضمن عصور سحيقة، إلى غاية العصر المعاصر، أو لنقل إلى يومنا هذا، بحيث هناك خطابات إسلامية كثيرة لازالت تفكر بتلك الطريقة، ولا زالت تنسب شرعيتها إلى الدين والاستناد بنصوص دينية كذلك، والرجوع إلى الشافعي وحتى ممن عاصره، من أجل إضفاء الشرعية على حكمها، فهذا العرض الشكلاي للرسالة يشهد "منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم وموطر وموجّه. إنه ينمو ويتعرّج داخل إطار مجموعة نصية ناجزة ومغلقة على ذاتها. نقصد بذلك القرآن والحديث. وهو موجّه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودها"⁽²⁾.

وقد اعتمدت الرسالة في إطار تغذيتها لبراهينها، ومنه لتغذية العقل الإسلامي الكلاسيكي، على خطى من البحوث حسب أركون، نجدها تتمثل في جوانب عدّة، من لغة كحديث الشافعي حول البلاغة الموجودة في القرآن الكريم أو الحقيقة بالتذكير بالعناصر الأساسية للاعتقاد أو (اليقين) الإسلامي ولها صيغها، أو القانون الذي كما أشرنا سابقا يؤخذ أو تستمد تشريعاته من القرآن أو الحديث، وعليه "يحاول العقل هنا أن يشكّل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للنفس ومطمئنا لسكون الروح ومغذيا للقلب انطلاقا من حدث استهلاكي تشيبي كبير يقسم التاريخ إلى قسمين: ما قبله وما بعده (أي ما قبل لحظة النبوة وما بعدها). وينتج بذلك العلم بمعنى التعرّف أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البديهية التي لا تدحض، ثم ينتج العلم بمعنى مجموعة الاجراءات والمنهجيات التقنية المتبعة من أجل استنباط قواعد الممارسة العملية انطلاقا من النصوص"⁽³⁾.

ويرى أركون أنه لكي يتم القبض على مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي وتحديدده يجب إضاءة المسائل:

أولا: العلوم التي استند عليها العقل الإسلامي الكلاسيكي.

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 68.

(2) _ المصدر نفسه، ص 69.

(3) _ نفس المصدر، ص 72.

ثانياً: تموضع العقول المنافسة أو المعادية التي ينعتها العقل الإسلامي الكلاسيكي المتشكل حديثاً بأنها تمثل الضلال والعقول الخاطئة.

ثالثاً: تفسير الانتصار الدائم للعقل الإسلامي الأرثوذكسي باستثناء كل الأشكال الأخرى من العقول التي ظهرت في القرون الهجرية الخمسة الأولى⁽¹⁾.

وبحسب أركون فلم يحدث تغير داخل نمط وطريقة تفكير العقل الإسلامي فكل ذلك "يعني في نظر أركون أن مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغير منذ عصر الشافعي وحتى يومنا هذا. لا يزال الناس يستمرون حتى اليوم في الاهتمام بالتشكيكية الظاهرة للكتابة تماماً كالذين كانوا يستمعون للشافعي في زمنه"⁽²⁾، فما يلاحظ على المسلمين اليوم حسب أركون، أنه لازال تفكيرهم بحسب ما وضعته رسالة للشافعي، أي لحظة تشكّل العقل الإسلامي الكلاسيكي، وهذا يعني أن العقل الإسلامي اليوم لم يغيّر من نمط وطريقة تفكيره وإنتاجه للمعرفة، بل بقي حبيساً للمنظومة والقوانين التي شكّلتها الرسالة، وهذا يقاس على كل ما كان قد أُلّف أيام القرون الأربعة الهجرية الأولى، وتواصل الأمر على حاله إلى يومنا هذا، ويعتبر هذا الأمر هو المساعد من يومها على تشكيل وتشكّل العقل الإسلامي برمته وعبر تاريخه المديد، فهو لم يغيّر يوماً في وسائل أو طرق تفكيره، وإنما بقي حبيساً لنصوص وكتب تقليدية، كانت قد أُلّفت في زمن قد ولى وانقضى، لذلك يذهب أركون بأن "رسالة الشافعي باعتبارها لحظة تأسيس لطريقة معينة في التفكير، وقانوناً كلياً للاستدلال انطلاقاً من النصوص القديمة، فرسالة الشافعي تعتبر بداية العقل الإسلامي التي أسست آليات اشتغاله، والتي تتضمن النظام الذي حكم ولا يزال يحكم الفكر الإسلامي"⁽³⁾.

3- مفهوم العقل الإسلامي:

بما أن أركون يرى أن العقل الإسلامي، وطريقة تفكيره كانت بدايته مع الرسالة عند الشافعي، فهذا يعني، أن العقل الإسلامي قد مرّ بمراحل تاريخية متتابعة عبر الزمن ولكنه لم يتغيّر، بل بقي على نمط واحد من التفكير، فيصبح بهذا العقل الإسلامي "من منظور أركون، هو العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة المجتمعات الإسلامية، منذ لحظة الشافعي، ووفق طريقة محددة بدقة من طرف هذا الأخير، والتي جعلت العقل خاضعاً وتابعا

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 81.

(2) _ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 42.

(3) _ فارج مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 65.

للوحي"⁽¹⁾، فأركون يربط تفكير العقل الإسلامي بالوحي وتعاليمه، أي أن العقل الإسلامي يرى نفسه أنه يستمد حسب أركون تشريعاته وسننه للقوانين من الوحي الإلهي، والذي بطبيعة الحال هو وحي مقدّس بحيث لا يمكن الخروج عن تعاليمه، فمفهوم "العقل الإسلامي عنده مقيد بتعاليم الوحي ومثله مثل العقل في اليهودية والمسيحية، فهذه الأديان تنص على الإيمان بالوحي، والوحي يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق والعقل إذا ما ترك لوحده فإنه يظّل فيرى أن الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل (بالمعنى المثالي للكلمة) يضمن التجذّر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري كان قد عمّ وانتشر في الإسلام"⁽²⁾، فارتباط العقل بالوحي يجعله يشعر بنوع من الراحة النفسية على أنه يشتغل بأوامر إلهية، والأوامر الإلهية هي أوامر قطعية ونهائية لا يمكن مناقشتها البتة، لأنها تعتبر أوامر حقيقية ذو خصائص متعالية، وهذا كما رأينا في التعريف أعلاه ينطبق على كل العقول التي تستمد تشريعاتها من الوحي ومنهم العقل الإسلامي، الذي يرى نفسه أنه خاضع لقضايا لا يمكنه الحياد عنها لأنه تم وحيها من قبل الله سبحانه وتعالى، كما أن تطبيق تلك الأوامر حسبه تجييش العقل والنفس، وتكوّن منهم قوة وراحة لا بديل لها، وهذا الارتباط بين العقل الإسلامي والوحي عند أركون يعني كذلك أنه تشكّل بصورة أخرى أيام نزول الوحي، لذلك نجد أن مفهوم العقل والعقل الإسلامي في الإسلام وفي القرآن عند أركون أنه بدأ "بالتشكّل منذ تجذّر اللوغوس الإلهي في العقل البشري عن طريق ظاهرة الوحي، وتأسس على مرجعية النص القرآني باعتباره خطاباً يحمل دلالة عقلية ما. والقرآن يحمل مفهوماً للعقل حصره أركون في تلك القوة النفسية التي تشمل الحواس الظاهرة والباطنة. فهذا العقل القرآني هو، إذن، فاعلية غير مجزأة تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة والذكرى والتعرّف والاستبطان، وبالتالي فهو عقل لا علاقة له بالعقل المنطقي أو الفلسفي"⁽³⁾، أي عقل يمكن أن نطلق عليه روحاني يتحكم في النفوس ويديرها بحسب الشعور المتلائم مع التعاليم المتبعة من قبله، وليس عقلاً إنسانياً يشتغل بحرية لمعالجة واقعه المعاش انطلاقاً من ذاته المفكّرة، وهذا ما سيجعلنا نصطدم في ثنايا المشروع الأركوني بين العقل الديني والعقل الفلسفي عند محمد أركون، وكيف فرّق بينهما، وما هو الأفضل للاستعمال بحسب رؤية أركون؟

وإذا أردنا الحديث عن علاقة التعريف العام للعقل لدى أركون وتعريف العقل الإسلامي عنده، نقول بأنه لا يوجد اختلاف كبير بين هاذين العقلين، بحيث نجد أن أركون ما يقوله ويراه حول العقل بصفة عامة يضعه أو يطبّقه على العقل الإسلامي، من تاريخيته وتعددته وانفتاحه وغير ذلك، كما أن أركون يعتمد على مصادر واحدة

(1) _ فارج مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص 69.

(2) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 236.

(3) _ عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون"، الثقافة العربية في القرن العشرين، إشراف: عبد الإله بلقزيز، تحرير: عبد الإله بلقزيز-محمد جمال باروت، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 598.

في تأسيسه لأي مفهوم أو نظرة أو تحليل في مشروع، وهي (أي المصادر) ما قامت بإنتاجه العلوم الإنسانية المعاصرة باختلاف مناهجها، لذلك فإننا لن نجد اختلافا كبيرا بين العقليين، أي العقل عامة والعقل الإسلامي خاصة، فالعقل الإسلامي عند أركون هو "العقل في التاريخ الإسلامي أو تظاهرات العقل في التاريخ الإسلامي، لأن العقل الإسلامي من منظور أركون ليس إلا صيغة من صيغ العقل، وليس كل العقل إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكّل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ"⁽¹⁾، فنلاحظ هنا كيف يقيس محمد أركون الصفات الموجودة على العقل بصفة عامة، وعلى أي عقل كان، نفس الصفات على العقل الإسلامي، لذلك قد تظهر لنا المفاهيم للعقل عند أركون أنه يتحدث بها عن العقل كلية، ولكن هذه المفاهيم السابقة تقاس على العقل الإسلامي كذلك، ومنها نقول أنه: "يتجلى مفهوم العقل الإسلامي عند أركون على أنه عقل يتجاوز وحدة الخطاب الواحد ليشمل كل الخطابات التي وسعتها العقيدة الإسلامية. كما أنه عقل تاريخي، وتاريخيته تتحدد مبدئيا من خلال انفتاحه وتغييره وتعدده"⁽²⁾.

والحديث عن عقل إسلامي عند أركون معناه الحديث عن كل ما له علاقة بهذا العقل من تدعيمات وتوجيهات، والتي يتوجب الإيمان بها إيمانا قطعيا راسخا في القلوب لا نزوح عنه، كالقرآن والسنة والحديث والفقهاء وغيرها، وهذا ما يجعله يشتغل وفقها ووفق ما تنص عليه تلك النصوص التأسيسية الأولى، بحيث أنه اليوم ليس بإمكانه التغيير فيها أو مساسها، أو إعادة قراءتها بكيفية أخرى، وهذا يوصلنا إلى الحديث عن طريقة اشتغال العقل الإسلامي وكيفية تأسيسه لخطابه المستعمل عبر مراحل تشكّله، فالمقصود من وراء فهم أركون للعقل الإسلامي هو: "كل الآليات التي ينتج بها المسلم المعرفة إذ يفكر في الظواهر المحيطة به. ولذلك يبحث أركون عن هذه الآليات في كل الخطابات الإسلامية بدون استثناء؛ والسبب هو أن أركون لا يبحث في العقل مفهوما، وإنما يبحث في العقل كآلية من آليات التفكير، وبعبارة أخرى هو يبحث في كيف يفكر العقل الإسلامي إذ يفكر في الحياة؛ (فهو) يهتم بآلية العقل ليكشف عن كيفية إنتاج المعرفة التراثية عموما"⁽³⁾، ليتضح لنا هنا، أن هدف أركون من وراء بحثه عن العقل الإسلامي، لا يهمه المفهوم بقدر ما تهتم الآليات التي يشتغل عليها ووفقها، أي كيف ينتج هذا العقل الإسلامي المعرفة؟ وليس هذا فقط، بل أيضا يحاول أن يبحث حول تاريخية هذا العقل، أي عن كل المراحل التي مرّ بها تاريخيا والكيفية التي كان ولا زال يشتغل عليها في تبريره لتلك المعرفة، والكشف عن طريقة

(1) _ فارج مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 64.

(2) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 83.

(3) _ المرجع نفسه، ص 70.

تفكيره عبر التاريخ، وعن كل ما مرّ به منذ تشكّله إلى وقتنا الحاضر، وعليه نقول مع أركون " إن مفهوم العقل الإسلامي ينبغي أن يغطّي بالفعل كل الإنتاجات الخطابية في إطار مختلف المدارس الفكرية بغض النظر عن الحدود اللاهوتية القانونية التي رسمت بين جماعات مؤوّلة تحركها المزايدة القائمة بتقليد كل واحدة للأخرى حول بناء ما تعتبره كل واحدة الصراط المستقيم الوحيد الصحيح والدفاع عن هذا الصراط"⁽¹⁾.

إن عنوان مشروع محمد أركون هو -نقد العقل الإسلامي- ونحن سنحاول أن نكتشف تعريف أو مفهوم نقد العقل الإسلامي من خلال تعريف العقل الإسلامي ذاته، فمن خلال ما سبق من تعريفات له يمكننا أن نقول أن نقد العقل الإسلامي هو نقد تجليات هذا العقل، ليصبح المشروع الأركوني مشروع نقدي للعقل الإسلامي، وذلك بنقد الآليات والطرائق والمناهج سواء تلك التي شكّلت العقل الإسلامي نفسه، أو تلك التي يعتمد عليها في إنتاجه للمعرفة وكيفية اشتغاله عليها.

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 227.

عرض نقدي:

في التعريف بالتراث الإسلامي، نجد أن محمد أركون يتطرق إلى ما أسماه بالتراث الإسلامي الكلي الشامل، سواء من خلال المستويات أو من خلال محاولته التعريف به، والتعريف بالتراث الإسلامي الكلي الشامل يتطلب الإمام عند صاحبه بكل ما له علاقة بالتراث والدين الإسلامي وما مرّ به عبر التاريخ، وكذا الاطلاع على ما كتب حول التراث حتى باللغات الأخرى التي دونت دراسات حوله، وهنا نجد أن هناك فرق بينه وبين الجابري، كونه أن أركون بحث في العقل الإسلامي، أما الجابري فكان بحثه يتركز على العقل العربي، ومن بين مبررات الجابري في ذلك هو أنه ليس مؤهلاً للإمام بجميع ما أنتج في التراث الإسلامي لانتقاد العقل الذي أنتجه، وبجميع اللغات التي أنتج ودوّن وكتب بها، (وهذه نقطة في غاية الأهمية) حيث "يرى الجابري أن مفهوم العقل الإسلامي يتطلب البحث في كل ما أنتجه المسلمون سواء في مجال اللغة العربية أو الفارسية أو التركية وغيرها من اللغات فكيف لمن لا يحسن التعامل مع هذه اللغات أن يقوم بنقد العقل الإسلامي. وهنا إشارة واضحة إلى الكم الهائل للتراث الذي من الصعب استيعابه لتداخل مادته وتعدد مشاربه ولغته وعناصره"⁽¹⁾. وهذا الأمر بالذات، أي الإمام بكل الحمولة التراثية المدوّنة في تاريخ الإسلام، كان قد تحدث عنها أركون واعترف بعدم إلمامه بكليتها وبكل شيء له علاقة بالتراث الإسلامي، ففي حوارٍ موسّع له أجرته مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) على ثلاث حلقات كانت كلّها سنة 2007، أي ثلاث سنوات فقط قبل وفاته، حيث هنا كانت قد مرّت سنين طويلة عليه وهو يؤسس ويبنى في مشروعه، وقد تمّ تدوين وتحرير هذه الحوارات الثلاث في كتاب (الدين وأسئلة الحداثة) من قبل عبد الجبار الرفاعي، كان قد طرّح عليه سؤال وهو: "إذن لم يأت حتى هذه اللحظة زمن التركيب وإعادة البناء" (فأجاب): "نحن في الطريق، كل هذا كلام"⁽²⁾، ونحن نقول: كيف وبعد كل هذه السنين العديدة والطويلة على حياة أركون وهو يؤسس لمشروعه، يأتي ليقول لنا هنا أن كل هذا كلام، كم كان يجب أن يكون له من العمر حتى يخرج من مرحلة الكلام إلى مرحلة الفعل؟ ومتى يأتي تطبيق هذا الكلام؟ ففي سنة 2007 كان عمره 79 سنة، وهناك من الغربيين ومنهم حتى من تأثر بهم هو، من عاشوا أقل من عمره بكثير ولكنهم أسسوا مشاريع، بل لم يؤسسوا فقط وإنما طبقوها حتى على أرض الواقع، ناهيك عن الاختراعات والابتكارات سواء على مستوى المناهج، أو على مستوى المفاهيم والمصطلحات، إلا أن أركون هذا العمر كلّه بقي في مرحلة الكلام، وهذا عيب اعتراه واعتري

(1) شريف رضا، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 42.

(2) محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، ط 1، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، 2015، ص 39.

مشروعه، حتى إن مصطلح الإسلاميات التطبيقية وحده كان قد بلوره سنة 1970، والتي تعني تطبيق المناهج المعاصرة بتعددتها على التراث الإسلامي، بمعنى مرور 37 سنة من سنة 2007 عندما أُجري هذا الحوار، و40 سنة منذ تأسيسه لهذا المصطلح إلى غاية زمن وفاته، ولكن العيب هنا، أن كل هذه السنين كانت كلاماً فقط كما قال هو.

أما عن العقل والعقل الإسلامي ومفهومه، يتحدث أركون عن مفهوم العقل في القرآن الكريم، ثم عن مفهومه جملة وتفصيلاً، ثم بعد ذلك إيصاله بالعقل في الإسلام ليعرف بذلك العقل الإسلامي، إلا أن "مفهوم العقل عند أركون، ومقارنته بمعنى كلمة عقل في القرآن الكريم، فهو مغالطة (...). أي مقارنة مفهوم تطور حديثاً بمعنى لغوي سابق. فهذا المفهوم الحديث المركب للعقل لا يصح أن يقارن بكلمة لها دلالتها التي وضعت قبل قرون، والصواب أن ينظر في مفهوم التفكير في القرآن الكريم بمجموع الألفاظ الدالة عليه، وليس في المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لكلمة واحدة"⁽¹⁾.

ثم إن محمد أركون يرى أن دور العقل الإسلامي هو خدمة الوحي فقط، إلا أن هذا التصور ناتج عن، إما قصور معرفي، أو خطأ وقع فيه، "لأن العقل في الإسلام مناط التكليف، وآيات القرآن الكريم مليئة بالدعوة إلى التأمل والتدبر والتفكير لا اختراق الآفاق والأنفس بالبحث في خباياها، ومجال أعمال العقل ليس هو الغيبات التي لا طائل من الخوض فيها، لافتقاد آليات ذلك، وكل قول فيها من دون هدي من الوحي ضرب من ضروب الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، إن مجال اشتغال العقل حقيقة هو العلوم المنتمية إلى عالم الشهادة، من طبيعيات، ورياضيات، وفيزياء، وكيمياء، وبصريات، وآثار وفلك وغيرها، ولا داعي للحديث هنا عن هيمنة الوحي"⁽²⁾ على العقل في الإسلام.

وفي حديثه عن العقل الإسلامي الكلاسيكي وربطه بكتاب الرسالة للشافعي في كتابه تاريخية الفكر العربي والإسلامي، هو إقصاء لما قام به العقل الإسلامي الكلاسيكي في تلك المرحلة، حيث ظهر وبالتحديد مع الأيام الأخيرة للشافعي المعتزلة، وهو بذاته (أي أركون) يشيد بما قامت به تلك الفرقة في تاريخ الإسلام؛ إن ربط العقل الإسلامي في مرحلته الكلاسيكية وتعريفه ووصفه بتلك الطريقة التي اعتمد عليها أركون فيها إجحاف لمن هم غير الشافعي أيام الفترة الكلاسيكية للإسلام، فتوصيف العقل الإسلامي الكلاسيكي يتطلب من صاحبه الحديث عن

(1) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص132.

(2) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحدائرية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، مرجع سابق، ص35.

كل ما مرّ به العقل الإسلامي في تلك الفترة، لا ربطه بكتاب واحد فقط. ثم إن أركون يربط في تلك الفترة الكلاسيكية من الإسلام موت الفلسفة في العالم العربي والإسلامي بموت ابن رشد، وفي هذا جحد لمن جاء بعد ابن رشد وكان له وزنه داخل الساحة الفلسفية في العالم الإسلامي، لأن "ما تنطبع به الكتابات الأركونية [ومنها الكتاب الذي ذكرناه -تاريخية الفكر العربي والإسلامي لأركون-] هو نهجها الاختزالي الصارخ (...). والأدهى منه والأعجب تقريره الاعتباري بنهاية الفلسفة في الإسلام مع وفاة أبي الوليد ابن رشد، غير آبه لتراث ضخم أنتجه أعلام عظام برزوا في القرون التالية، من مصف الشيخ الأكبر ابن عربي وابن سبعين وابن خلدون والسهروردي والملا صدر الشيرازي، وغيرهم كثير"⁽¹⁾؛ ويمكننا أن نضيف إلى هؤلاء على سبيل المثال:

-فخر الدين الرازي الذي عاش بين 1149 و1210، كان مفسراً وفتياً، وامتد علمه إلى غاية الفيزياء، الرياضيات، الطب، الفلك، إلى غير ذلك.

-المنطقي أفضل الدين الخونجي الذي عاش بين 1194 و1248.

-سيراج الدين الأرموي، عالم بالأصول والمنطق، عاش بين 1198 و1283.

-نصير الدين الطوسي، والذي عاش بين 1201 و1274، كان عالماً فلكياً وكيميائياً ورياضياً وطبيباً وفيزيائياً وحتى فيلسوفاً، وكان متكلماً فارسياً وغير ذلك.

-نجم الدين الكاتبي القزويني، عاش بين 1203 و1277، كان فلكياً ورياضياً وفيلسوفاً.

-أبو ميثم البحراني، عاش بين 1238 و1299، الذي كان مؤلفاً وفيلسوفاً.

-قطب الدين الرازي، عاش بين 1295 و1365، الذي كان عالماً بالحكمة والمنطق.

أما ابن رشد فلقد كانت وفاته عام 1198 ممّا يعني أن كل هؤلاء كانوا قد جاؤوا بعده، وإن تزامن مع بعضهم تاريخ ولادتهم قبل موت ابن رشد، ولا ندري أين كانوا من تصنيفات وتوصيفات أركون للعقل الإسلامي الكلاسيكي.

وعليه فحديث أركون عن العقل الإسلامي واستنتاجاته له التي تجلّت "قواعده في رسالة الشافعي، ضعيف الحجة لأن المادة التي اشتقها منها (=الرسالة) لا تنطبق أساساً العقل فيها على التأليف الفلسفي، والتأليف

⁽¹⁾ _ بن سالم حميش، في الإسلام الثقافي، ط1، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2016، ص260.

الصوفي، والإنتاج الأدبي.. يمثل انطباقها على الإنتاج الفقهي أو الكلامي. ولو هو وسّع دائرة المادة المدروسة، متحرراً من النمذجة الحصرية، لربما اختلف الأمر، وتبيّن المعنى الدقيق لذلك الإبتسمي الإسلامي⁽¹⁾، فتحديد الإبتسمي المعرفي للعقل الإسلامي لا يعتمد على مؤلف واحد في حقيقة الأمر، بل يعتمد على كل ما أنتج هذا العقل الإسلامي داخل أطره المعرفية؛ صحيح أن أركون يشير في كثير من الأحيان إلى أعمال معرفية إسلامية أخرى، لكنه لم يوفّيها حقها بالدراسة والتحليل، وهذا غير كاف لمن يريد انتقاد منظومة فكرية ضخمة كالتّي أنتجها العقل الإسلامي؛ ثم إن اعتماده على الإبتسمية في التحقيب الإبتسمولوجي للعقل الإسلامي فيه تناقض، فهو يرى من جهة أن العقل الإسلامي منذ ظهوره وهو يشتغل على نمط واحد في إنتاجه للمعرفة، ثم يذهب في مشروعه أنه يريد أن يقوم بقراءة إبتسمية تاريخية لهذا العقل عبر كل المراحل التي مرّ بها عبر التاريخ، ولكن "إذا كان العقل الإسلامي منذ نشوئه يعيش في نطاق إبتسمي واحد لم يتغير إلى حدود منتصف القرن العشرين - كما يزعم أركون - فما أهمية التحقيب الإبتسمولوجي الذي وضعه؟ وهل يعقل أن يظل العقل - مهما كان نوعه - مشغولاً بالآليات نفسها طيلة قرون عديدة فلا تزغزغه طفرة داخلية ولا تهزّه مؤثرات خارجية؟"⁽²⁾.

لقد استعمل محمد أركون العديد من المصطلحات في توظيف قراءته على الدين والتراث الإسلامي، وكل مصطلحاته هي مصطلحات غربية خارج إطار موضوعه المدروس، "واستبدل أركون المصطلحات التي تعارف عليها علماء أصول الدين والعقيدة والفقهاء والحديث والتفسير بمصطلحات أخرى مستقاه من اللغات الأوربية مثل الفرنسية والانجليزية واليونانية. فاستخدم مصطلح المدونة الكبرى بدلا عن القرآن الكريم والعبارة بدلا عن الآية"⁽³⁾.

واستعمال أركون للمصطلحات الغربية، وبالضبط "المرتبطة بعلم الإنسان والمجتمع، فقد أكثر أركون من استخدامها، وكانت - في الغالب الأعم - مصطلحات جوفاء، جرها معه في كل أبحاثه... فزادت من صعوبة فهم كلامه وتعقيده من دون طائل، مما أدى بالمترجم إلى الإكثار من الشروح والتعليقات التي زادت في حجم مؤلفات أركون من جهة، وأرهقت القارئ وشوشت عليه من جهة أخرى"⁽⁴⁾، ولا ندري لماذا استعمال كل ذلك الكم الهائل من المصطلحات، حتى إنك لتجد مصطلحا واحدا يحمل نفس المعنى ولكن أركون يُكثر من تكراره دون فائدة تطبيقية تذكر، كأن نقول: الأرثوذكسية، الدوغمائية، السياج اللاهوتي المغلق، وقس على ذلك، فهل هذا

(1) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص407.

(2) محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي، مرجع سابق، ص354.

(3) سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 4، 2019، ص174.

(4) خالد الكبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، د-ط، الجزائر، دار قرطبة، 2009، ص428.

فعلا بناء لمشروع فكري متحرر؟ على الرغم من تقيده بمصطلحات غيره، أم هو ليس سوى إيهام للقراء بأن مشروعه يحمل مصطلحات ضخمة مما يرفع من مكانة مشروعه حسبه لدى القراء؟ وخصوصا لمن لا يعرف مصدر هذه المصطلحات وتعريفها، وهذا الأمر في حقيقته يحدث تشويشا على القراء، مع الأخذ والرد مع هذه المصطلحات داخل مشروعه دون أدنى نتيجة فعلية واقعية ملموسة تذكر، وعليه فإن "معظم تلك المصطلحات لم يكن استعمالها ضروريا للفهم والإثراء، فقد كان يمكن الاستغناء عنها نهائيا. وكأن أركون كان من دون طائل في النهاية"⁽¹⁾ وهذا يظهر في النتائج التي توصل إليها.

لقد "مارس أركون تجربته الفكرية وكتاباتاته في قضايا الإسلاميات بنمط تفكير أوربي غربي علماني منهجا ولغة واصطلاحا، وأخضعها لمقاييس وموازن من خارج منظومتها العقائدية والفكرية والثقافية والحضارية، وكثيرا ما يستوحي آراؤه النقدية من مفكرين غربيين أمثال غولدزيهر، وجاك غودي وآخرين كثيرين، فهو كثيرا ما يردد ويستخدم مصطلحاتهم، مثل: العقائد الإيمانية الأرثوذكسية، التراث الإسلامي السكولاستيكي"⁽²⁾ إلى غير ذلك من المصطلحات المتعددة التي يعتمد عليها أركون في قراءته للإسلام. ولكن، كان يجب عليه أن يراعي أمورا كثيرة وهو يستوحي هذه المصطلحات، محاولا بذلك تطبيقها وفرضها على الدين والتراث الإسلامي، فهؤلاء المفكرون استعملوا هذه المصطلحات بما يتوافق وموضوعهم المدروس، لذلك كان لزاما عليه قبل التفكير في تطبيقها على الدين الإسلامي والتراث ونصوصه التأسيسية أن يُسائل هذه المصطلحات، ثم إن هؤلاء المفكرون الذين استقى منهم مصطلحاتهم ينطلقون من إطارهم التفكيري ومن ايديولوجياتهم، فكيف به يحضرها كما هي ويحاول تفعيلها من خارج ما هو موضوع دراسته.

إن "أركون وقع في مطبات الآخر أو ضمن تيار الاستشراق الواسع بكل ايديولوجياته واتجاهاته الفكرية دون تمييز أو تمحيص لأن المصطلحات التي وظفها في فهم العقل الإسلامي، مصطلحات لها علاقة وطيدة بالفكر الديني المسيحي واليهودية، وحتى ببعض الديانات الطبيعية كذلك، بلغة الفلاسفة التي غالبا أهلها نشؤوا نشأة دينية"⁽³⁾ وهذا يُحدث إشكالا برأينا لنقول: كان الأجدر بأركون أن يوظف مصطلحات بحسب موضوعه المدروس مثلما فعل الآخر، ذلك الذي وقع أركون في مطباته، فتوظيفه لمصطلحات استشراقية أو يهودية أو مسيحية كلها

(1) _ خالد الكبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، المرجع السابق، ص429.

(2) _ رائد أمير عبد الله-خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ط1، العراق، مطبعة الإخوة، 2012، ص58.

(3) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص233.

مصطلحات تتناسب مع موضوعها المدروس، فلما لم يفكر أركون في مصطلحات تكون مناسبة للإسلام كما فعل غيره؟ إن ما قام به أركون هو محاولة المجيء فقط بتلك المصطلحات جاهزة طازجة وتوظيفها في قراءته، فعلى الرغم من تأثيره بغيره من المستشرقين والفلاسفة الغربيين في مناهجهم ومصطلحاتهم وقراءاتهم ودراساتهم، إلا أنه لم يتأثر بهم في اختراعاتهم وابتكاراتهم وإبداعاتهم حتى يقوم بمثل ما قاموا، وإيجاد ما يُناسب ويتناسب من مصطلحات مع الدين والتراث والإسلامي.

والأكثر من ذلك، لا يكلف أركون عناء نفسه في البحث عن أصول هذه المصطلحات وكيفية نشوئها، فلقد كان الأجدر به "ضرورة تأصيل هذه المفاهيم في الخطاب النقدي العربي ولكن أركون لا يرى حاجة إلى ذلك. والدليل أنه فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعنى أنه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتياً مثل ابستيمي وأنثروبولوجي واستراتيجي وايدولوجي... الخ"⁽¹⁾.

والأدهى والأمر من ذلك، أنه لا يحاول حتى انتقاء ما يناسب ويتناسب من تلك المصطلحات الغربية مع موضوعه المدروس، وإنما "ينقل المفاهيم من المذاهب الغربية بشكل جاهز دون أن يُخضعها للتعديل والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج، ومعنى ذلك أنه.. عاجز عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها"⁽²⁾ وكأنه يملك الثقة التامة والكاملة حول ملاءمة تلك المصطلحات للدين والتراث الإسلامي، وهذا لا يكون من صفة الباحث العلمي، بل لا بد عليه محاولة مساءلة تلك المصطلحات والبحث عن أصولها وتاريخها وكيفية ابتكارها، وكذا مدى ملاءمتها للموضوع المدروس؛ ثم حتى وإن افترضنا أن بعضها يمكن أن يصدق على التراث الإسلامي، فيتوجب البحث فيها وتحليلها لمعرفة ما يتوافق فعلاً مع الإسلام، وهكذا إذا ما وُظفت فإنها لا تكون تعسفية وتسلطية مفروضة على موضوع غير موضوعها، فيقع بذلك في سياق منغلق حول ما هو اصطلاح غربي فقط وتطبيقه بتلك الطريقة يكون تطبيقاً دوغمائياً منغلقاً حول جهة واحدة بعينها وهي الجهة الغربية.

إن أركون في نقله للمصطلحات والمفاهيم الغربية "لم يراع في تحقيقاته شرائط نقل الأساليب والمفاهيم الغربية إلى البيئة الثقافية العربية-الإسلامية، وإنما حافظ على شكلها المتبلور في مهدها الثقافي الرئيسي، ليستعملها كما هي

(1) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 60.

(2) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 374.

عليه في ثقافة مختلفة تمام الاختلاف"⁽¹⁾، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عن توافق هذه المصطلحات مع البيئة العربية والإسلامية، ومدى قبول هذه الثقافة لمصطلحات غربية غريبة عليها من عدمه، وهل سيكون هناك انسجام بينهما أو لا؟

وفي تأثره بالحدائث ومصطلحاتها، وحتى بما بعد الحدائث ومفاهيمها، فإنك تجده لا يستخدمها "إلا حين تبدو ضرورة لمشروعه الخاص، حتى ولو لم يشعر بأنه مُلزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم، إلا أنه لا يستطيع التخلص من كل النتائج الملازمة لتلك المعرفية. يعتبر أركون مفاهيم علم الآثار ومركزية العقل والتغيير المعرفي مجرد حيل ووسائل لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداها عن الأخرى وفق مقتضيات خطابه الخاص، بغض النظر عن توافرها المتبادل"⁽²⁾، وهذا خلل منهجي وتلاعب بالمفاهيم والمصطلحات، فبدل أن يحاول الانتقاء منها واختيار ما يناسب الدين والتراث الإسلامي، تجده يختار ما يلائمه فقط بحسب الموضوع المدروس حينها، وهذا لا يتناسب مع البحث العلمي اطلاقاً.

وبالنسبة لمصطلح الإبستيمية -والذي كنا قد أوردنا له تعريفاً في الهامش في بداية المبحث الأول- -والذي يعتبر موضوع بحثنا- (حيث أننا نريد أو نسعى للبحث عن القراءة الإبستيمية للتراث الإسلامي ونصوصه التأسيسية عند محمد أركون)، نجده قد استوحاه من الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (كما ذكرنا سابقاً)، ولكن الإشكال الذي نصطدم به هنا، وهو أنه هناك فرق كبير في توظيف هذا المصطلح بين كلا الرجلين، ويكمن الفرق "في الفعالية، فهذا المصطلح لدى فوكو يساعد على إقامة تمييز واضح بين سمات الفكر 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... هي أن الفكر الإسلامي ظل هو نفسه من ظهور الإسلام إلى يومنا هذا"⁽³⁾، فالفرق واضح بين التاريخ الأوروبي الذي حَقَّب له ميشال فوكو، والتاريخ الإسلامي الذي أراد أن يُحَقَّب له محمد أركون، وهو أن الأول مرَّ بمراحل متغيرة عبر التاريخ، حتى امتاز بنوع من القطيعة بين مرحلة وأخرى، وأكبر مثال على ذلك القطيعة التي حصلت بين العصور الحديثة والعصور الوسطى، أي من مرحلة الكنيسة واللاهوت إلى مرحلة تسلُّط العقل والإنسان، بينما الفكر الإسلامي، وهذا حتى حسب أركون نفسه بقي

(1) - مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 75.

(2) - رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب «الجهود الفلسفية عند محمد أركون»، تر: جمال شحيد، ط1، دمشق، دار الأهالي، 2001، ص 203.

(3) - فارج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص 255.

كما هو في طريقة تفكيره وآليات اشتغاله، مما يُظهر حجم الفرق في توظيف مصطلح الإبستيمية بين أركون وفوكو.

وحتى العناوين التي يُطلقها أركون هي عناوين مستوردة من الخارج، فهو لم يبدع شيئاً في مشروع، وهنا بالذات يمكننا أن نسوق مثالا على كتابه المترجم مؤخرًا، والمعنون بـ«حين يستيقظ الإسلام»، فإن هذا العنوان على سبيل المثال كان قد استورده من آلان بيريفيت الصيني، يقول أركون في هذا الصدد: "أطبّق على الإسلام هنا العنوان نفسه الذي كان آلان بيريفيت قد طبقه على الصين في مؤلفه الذي لاقى رواجاً منقطع النظير *Quand la Chine s'éveillera...Le monde tremblera* [حين يستيقظ الصين...سوف يهتز العالم]"⁽¹⁾، فنلاحظ هنا أنه حتى العناوين يستوردها ويُعنون بها كتبه ومباحثه، ناهيك عن باقي المصطلحات التي يوظفها بتعددتها كالأرثوذكسية واللامفكر فيه وغيرها، "هذا يمكننا أن نقول أيضاً: أن فكر الأستاذ محمد أركون يظهر من خلال العناوين التي يطلقها على كتبه حيث هذه العناوين تدل على توجهه الفكري والايديولوجي وتدلل على علمانيته حتى النخاع لما تحمل مدلولاتها من تقويض للفكر الإسلامي في أسسه دون العمل على المواصلة فيما حدث له (...). إن هذه العناوين تمثل طغيان النزعة الظلامية والمعادية للفكر الإسلامي وتأكيد للمنطق العقلي والمصب اللاديني"⁽²⁾ عند أركون.

نلاحظ هنا انغلاق أركون على المصطلحات والمفاهيم الغربية، وهذا دون أن يأصلها أو ينتقها أو ينتقها، وهذا جعله يتصف بالأرثوذكسية في استيراده لها، ووضع نفسه في سياق دوغمائي حولها، وهذه الصفة صفة الدوغمائية والأرثوذكسية هي التي وصف بها الفكر الإسلامي وانتقدها، ولكننا نجد هنا بأنه قد وقع فيها، وانتقاده ذلك لكل من الأرثوذكسية والدوغمائية والسياس الدوغمائي المغلق هو ما سنحاول التطرق له في فصلنا الموالي.

(1) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، لبنان، دار الساقى، 2019، ص62.

(2) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص234.

الفصل الثاني: التصور الأركوني للعقل الأرثوذكسي:

المبحث الأول: نحو قراءة نقدية للعقل الأرثوذكسي ومناهجه:

عرض نقدي:

المبحث الثاني: في آليات دعم وتشبيث العقل الأرثوذكسي:

عرض نقدي:

المبحث الأول: نحو قراءة نقدية للعقل الأرثوذكسي ومناهجه:

في مفهوم العقل الأرثوذكسي: (الأرثوذكسية):

يتحدث محمد أركون ضمن ثنايا مشروعه كثيرا ومطولا حول العقل الأرثوذكسي، على أساس أنه عقل تميّز بالانغلاق والتحجر والجمود والانحصار على نفسه، ومن هذا المنطلق بنى نقده لما يسميه بالأرثوذكسية، والتي تعني عنده: ذلك "الدين الرسمي المفروض وكأنه وحده الدين الصحيح والقويم المستقيم وكل ما عداه هرطقات وضلالات"⁽¹⁾، لفهم من هذا التعريف حسب أركون، أن كل دين يفرض على أساس أنه هو الدين الصحيح، الحقيقي الذي لا تشوبه شائبة، ولما نتحدث عن الدين، فإننا بالضرورة نتحدث عن أصحاب ذلك الدين عامة، ممن يصورون كل حسب ديانتهم أن دينه هو الصحيح، ولكن أركون يذهب في موضع آخر إلى أبعد من ذلك، أي أنه يربط الأرثوذكسية وتفكيرها المنغلق حسبها حتى بالعقيدة، فالعقيدة هي جزء من الدين، بحيث أنك تجد ضمن الدين الواحد اختلافات ضمن العقيدة، وبطبيعة الحال نجد أنفسنا في نفس السياق مع مفهوم الأرثوذكسية، أي أن كل عقيدة ولو تحت الدين الواحد، تظن نفسها أن عقيدتها هي العقيدة الصحيحة، لذلك نجد أركون في موضع آخر يعرف الأرثوذكسية على أنها " ما يعتبر بمثابة العقيدة القويمة المستقيمة التي لا ينبغي الانحراف عنها قيد شعرة"⁽²⁾؛ ففي الإسلام مثلا، تجد أن عقيدة الصوفي غير عقيدة السلفي، وغير عقيدة الإخواني، وغير عقيدة التبليغي، وقل ذلك على كل العقائد والفرق التي وجدت في الإسلام، فبالرغم من انتمائهم للدين الواحد، إلا أنه كل واحدة منها تظن نفسها أن عقيدتها هي العقيدة الصحيحة والسليمة، أما باقي العقائد، فأصحابها في ضلال.

فنفهم من خلال ما سبق، أن الأرثوذكس لدى أركون، "هي كلمة تعني الرأي القويم المستقيم"⁽³⁾، الذي لا تعتريه شائبة، وأن كل واحد يصور دينه وعقيدته كما أسلفنا الذكر، أنه هو الدين الصحيح والمستقيم، وأنه يملك الحقيقة المطلقة، وأن تشريعاته هي التشريع الوحيد والأوحد الصحيح والحقيقي والمطلق، فإذا نظرنا إلى أبعد من ذلك، بحسب الديانات وفرقها، لوجدنا أن السني بتعبير أركون "يعتبر نفسه أصل الإسلام أو الإسلام الوحيد

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص112.

(2) _ المصدر نفسه، ص421.

(3) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص152.

الصحيح، وكذلك الشيعي، الأمر نفسه في ما يخص المسيحي الكاثوليكي أو الأرثوذكسي هذا ناهيك بالبروتستانت، كل واحد يعتبر نفسه بمثابة الخط المسيحي الوحيد الصحيح وما عداه هرطقات⁽¹⁾.

إن مصطلح الأرثوذكسية هو مصطلح يوناني الأصل، وبإمكاننا أن نستقي هذا من عند محمد أركون، عندما نجده يقول: "فهي كلمة يونانية مؤلفة من شقين: أرثوذكس، أي مستقيم، ودوكسا، أي رأي، فيصبح معناها «الرأي المستقيم»"⁽²⁾، وعلى كل حال، فكل التعريفات السابقة الذكر، تنحو منحاً واحداً، وهو: الرأي المستقيم الصحيح، أو الطريق المستقيم الصحيح، والدين المستقيم الصحيح، والمذهب المستقيم والصحيح، والعقيدة المستقيمة الصحيحة، والفرقة المستقيمة الصحيحة، بنظر أصحابهم.

ويتحدث محمد أركون واصفاً لكيفية تفكير العقل الأرثوذكسي بأنه: "يتوهم أنه يمثل الخط القويم المستقيم للدين، وهذا هو معنى الأرثوذكسية حرفياً"⁽³⁾.

وتبغى الإشارة هنا، إلى أن استعمال وتوظيف محمد أركون في مشروعه لمصطلح الأرثوذكسية، لا يعني به ذلك المذهب المعروف في المسيحية، أي مذهب الأرثوذكس، وإنما يعني به، ذلك الرأي المغلق حول نفسه، الذي يرمي بجميع الرؤى المخالفة والخارجة عنه في ظلمات الضلال والزندقة والكفر، لذلك فينبغي توضيح مقصد أركون من وراء استخدامه لهذا المصطلح، نجده يقول في هذا الصدد: "لا ينبغي الخلط بين هذا المصطلح العلمي الحديث وبين المذهب الأرثوذكسي في المسيحية؛ فنحن نستخدم المصطلح بشكل حيادي واسع يشمل كل الأرثوذكسيات أو الأصوليات. فمثلاً هناك أرثوذكسية ماركسية مثلما هناك أرثوذكسيات دينية. أنظر حديث الفرقة الناجية في الإسلام والذي يزعم بأن هناك فرقة واحدة هي الصحيحة المستقيمة. وبأن بقية الفرق مبتدعة مهترقة في النار"⁽⁴⁾.

كما أننا نجد أن الأرثوذكسية تدل على معينين عند محمد أركون، فهي "تعني للمؤمنين المتدينين المعنى الصحيح للدين كما فهمه وعلمه السلف الصالح، وما عداها انحراف وزندقة وضلال، والأديبات الأرثوذكسية تصف الجماعات المعادية بالطوائف الضالة (أو الفرق). أما للمؤرخ الموضوعي الحديث، فلكلمة الأرثوذكسية معنى آخر؛

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المصدر السابق، ص152.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص204.

(3) _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) _ نفس المصدر، نفس الصفحة.

إنها تعني الاستخدام الأيديولوجي للدين من الفئات المتنافسة داخل الفضاء السياسي نفسه⁽¹⁾، ومن المعنى الثاني، أي معنى المؤرخ الحديث ينبنى نقد أركون للعقلية الأرثوذكسية المتمثلة في المعنى الأول، حيث أن محمد أركون، ينتقد ما تحمله الأرثوذكسية من دعوى أنها تمتلك الحقيقة المطلقة الصحيحة، وأن رأيها هو الرأي المستقيم، ومن يخالفها ضال ومبتدع.

نقد العقلية الأرثوذكسية عند أركون:

من خلال المفاهيم السابقة، نستنتج سبب انتقاد أركون للعقلية الأرثوذكسية، والذي يتمثل في طريقة تفكيرها ومنهجها في التعامل مع التراث الإسلامي، أو مع ما يشكل التراث الإسلامي في جزئياته، أي ما يمثله من طوائف وفرق ومذاهب وعقائد، أو تعاملها كذلك داخل الديانات السماوية، الإسلام والمسيحية واليهودية، وحتى الأرضية كالكونفوشيوسية والبوذية وغيرها، بل وحتى في الأفكار والرؤى العقلية، كالماركسية، أو الشيوعية، والرأسمالية، وقس على ذلك، كل واحد مما سبق ذكره، متمتذ لرأيه ويعتبره الرأي الحقيقي الصحيح المنجي؛ وباعتبارنا ننتمي مثل أركون للعالم العربي الإسلامي، فإننا سنحاول التركيز على ما هو إسلامي كما فعل ذلك محمد أركون في مشروعه، فهو على الرغم من تطرقه مرة على مرة لدين آخر أو لفكر آخر، إلا أنه أراد أن يخصص دراساته للتراث الإسلامي باعتباره منتما إليه، وهنا يندرج نقده للعقلية الأرثوذكسية التي اتّسمت بها العقلية الإسلامية، ونقده ذلك جاء تحت تاريخ التشكّل والمسلمات وطريقة التفكير التي تميزت بها الأرثوذكسية الإسلامية، فمن حيث تاريخ تشكّلها نجد أن محمد أركون يعود بنا في ذلك إلى المرحلة القرآنية، وما حدث حينها، خصوصاً العلاقة التي كانت قائمة بينها (أي الأرثوذكسية) وبين ما كان قبلها من أوضاع، أو ما يسمى بالعصر الجاهلي، والأحداث الواقعة حينها، فأركون يرى أنه " لم يبشر المؤرخون بما فيه الكفاية إلى الطابع الجدالي للخطاب القرآني. من المعروف أن كل عمل النبي قد هدف إلى الحط من قيمة الرأسمال الرمزي للجاهلية واستبدال الرأسمال الرمزي الإسلامي به. ومفهوم الجاهلية حسبما ورد في القرآن يطابق -على الأقل في وظائفه الإيديولوجية- مفاهيم العقلية البدائية والمجتمع العتيق والمجتمع الذي لا يعرف الكتابة والفكر المتوحش"⁽²⁾، ومنه أتت مرحلة جديدة فرضت نفسها آنذاك، على أساس بناء حياة جديدة ومنه تكوين عقل جديد يكون مبنياً على دين جديد، وهو الإسلام، وذلك طبعاً كان بواسطة النبي محمد ﷺ بتطبيقه لقوانين وتشريعات جديدة تكون مستمدة من القرآن الكريم، أو

(1) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 23.

(2) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 99.

بما يوحي إليه من قبل الله تعالى بصفة عامة ونظرة كلية. نلاحظ هنا وكأن أركون يحاول أن يقول لنا بأن تشكّل الأرثوذكسية كان متزامنا مع ظهور الإسلام، أو بصيغة أخرى، "بيّن أركون كيفية تشكّل ما يسميه بالأرثوذكسية الإسلامية. ويعني بها الفئة التي تمتلك السيادة العليا الدينية وتقصي من سواها. هذه الفئة ابتداءً تشكّلها مع بداية نزول الوحي، فالقرآن الكريم كان ينقل شفها وكذلك السنة النبوية، ولم يدوّن شيء منهما إلا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم-"⁽¹⁾، وكأننا نفهم من هذا القول، أن بدايتها كان مع نزول الوحي، وهو الدليل الرمزي الأول على بدايات الإسلام، لتأتي بعده لحظة تدوين النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي، أي القرآن والسنة، لأنه حتى لحظة التدوين بالنسبة لأركون شكّلت مرحلة من مراحل تشكّل الأرثوذكسية الإسلامية، بمعنى "في اللحظة التي جمعت فيها آيات القرآن وسوره تحقق الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة الكتابية. ومع هذا الانتقال (الغامض) حسم كل شيء، منذ تلك اللحظة وجدنا أنفسنا أمام مرجع واحد ووحيد يعود إليه المؤمنون جميعا. تلك هي لحظة الإعلان الرسمي عن ميلاد الأرثوذكسية الدينية"⁽²⁾؛ وعليه يصبح هكذا ظهور الأرثوذكسية مرتبطا بظهور الإسلام كما قلنا، وكذلك بتلك الطفرة التاريخية التي حدثت بعد ظهوره، وبالأخص بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم-، حيث أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يلقي الوحي شفها ثم جاء من بعده فقاموا بتدوينه كتابيا، ووضعوا التراث الإسلامي ضمن نصوص مكتوبة يعود إليها المسلمون، وأهم مثال في ذلك المصحف الشريف، بحيث أن المسلمين يعودون إلى نفس النسخة التي دوّنت حسب أركون بعد وفاة النبي، ويعتبرونها نسخة صحيحة لا شك فيها، وبالتالي لا يقبلون رأيا آخر فوق رأي صحة هذه النسخة، ولا حتى فتح نقاش حولها.

إلا أننا ننصدم في مواضع أخرى من كتب أركون حول تأريخه لتشكّل الأرثوذكسية الإسلامية، كونه يعود بنا إلى لحظة الأمويين، وهي تعتبر كلحظة لها بالغ الأهمية من لحظات التراث الإسلامي، فمما لا يخفى علينا، وهو أن للإسلام تاريخ عريض طويل، منذ تجربة المدينة أو النبوة بالتعبير الأركوني إلى يومنا هذا، وإذا ما أردنا التعمق فيه وفي تحديد الفترات التي مرّ بها، والاختلافات التي وقعت فيها بحسب المجتمعات والأنظمة، نجد حسب أركون أن الإسلام الأرثوذكسي بدأ ينشأ مناخه بالخصوص وبقوة مع عهد الامبراطورية، وعند الاطلاع في حديث أركون حول هذا الموضوع نجد أنه يربط هذه الامبراطورية بعصر الأمويين ووصولهم إلى السلطة عام (661م)، أو كما يقول

(1) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 141.

(2) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص 48.

أركون: "حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة: فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه"⁽¹⁾.

أما في مواضع أخرى كذلك فإن أركون يعود بتاريخ بدايات تشكّل العقل الأرثوذكسي وفرض هيمنته وسيطرته على الواقع الاجتماعي مع "القرن الخامس/المجري الحادي عشر الميلادي مع ما يعرف بالحركة السننية في فرض تطبيق متشدد للفكر الديني القروسطي. هذا وقد تمّ تدريجياً إقصاء العلوم العقلية مع وصفها بالدخيلة أو الغربية كما هو الشأن اليوم بالنسبة إلى علوم النقد الغربية"⁽²⁾، وهذا لم يكن فقط من الجانب السني، فقد امتد كذلك إلى الجانب الشيعي، وذلك "بيد أن النزعة التشددية قد هيمنت لدى المؤلفين بما في ذلك الشيعة الذين طوروا هم أيضاً ما يعتبرونه الاستقامة الدينية، وذلك عندما جعلت الدولة الصفوية المذهب الشيعي مذهبها الرسمي (1501-1786م)"⁽³⁾، كما نجده كذلك يقول في الصدد: "جاء حدث مهم يخص تاريخ الفكر الإسلامي ألا وهو انتصار أرثوذكسيتين رسميتين اثنتين عظيمين: الأولى هي الأرثوذكسية السننية (منذ القرن الخامس للمجري)، والثانية الشيعية (أولاً مع الفاطميين ثم مع الصفويين في إيران). هاتان الأرثوذكسيتان فرضتا نمطا فكريا ضيقا من ذلك الذي ساد المرحلة الكلاسيكية أي مرحلة العصر الذهبي (الممتدة من القرن الأول حتى الخامس المجري)"⁽⁴⁾.

ننتقل الآن إلى طريقة أخرى وتأريخ آخر للأرثوذكسية بالنسبة لأركون، بحيث نجده يرى أن شكلها لم يكن "مبلورا بشكل مغلق في لحظة التبشير الشفهي بالقرآن. كان ينبغي أن نتظر مجيء عهد الفقهاء لاحقا لكي يفعلوا ذلك ويشكّلوا الأرثوذكسية الصارمة المنجزة"⁽⁵⁾، فيفهم من هذا أن تشكّل وتبلور الأرثوذكسية - حسب قول أركون أعلاه - لم يكن موجودا لحظة نزول القرآن، وإنما بدأ تشكّلها بعد ذلك بزمن وحدده بمجيء الفقهاء، وبإمكاننا إدراج هنا الخلفاء الأربع (أبو حنيفة النعمان: 80هـ-150هـ/699م-767م؛ مالك ابن أنس: 93هـ-179هـ/711م-795م؛ محمد ابن ادريس الشافعي: 150هـ-204هـ/767م-820م؛ أحمد ابن حنبل: 164هـ-241هـ/780م-855م) وغيرهم، حيث بدأ كل واحد وكل فرقة تفسّر القرآن بحسب أهوائها، وتجعل تفسيرها ذلك هو التفسير الصحيح، وهذا أنتج بطبيعة الاختلافات فرق وطوائف، تدّعي كل واحدة منها أنها

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط6، بيروت، دار الساقي، 2012، ص 68.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 150.

(3) _ المصدر نفسه، ص 151.

(4) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 34.

(5) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 211.

تملك الدين الرسمي والتفسير الصحيح أو تملك الحق (بلغة القرآن كما يقول ذلك أركون في كتبه)، فحدث نتاجا عن ذلك أيضا نبد وإقصاء ورفض كل فرقة لأخرى، وكل طائفة لأخرى، وكل واحدة تدّعي أنها تملك الحقيقة، فانغلقت بهذا على ذاتها، وداخل حقيقتها، ورفضت الآخر.

وبعد هذه الاطلالة التاريخية على الأرثوذكسية عند محمد أركون، وتشكّلها وظهورها ومن ثمّ تبلورها، فإن الأمر لم يتوقف هنا، بل واصلت وتواصلت الأرثوذكسية في اشتغالها وفرض هيمنتها عبر تاريخ التراث الإسلامي، ففي العصر الحديث نجد أنها "ظلت مسيطرة منذ أن استقرت المذاهب الفقهية الأساسية وما عدا الفاصل الليبرالي الذي امتد من 1850 حتى 1950، وهو الفاصل الذي زعزع الأرثوذكسية حسب أركون، فإنها عادت لتظهر من جديد في العالم العربي الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن العشرين"⁽¹⁾، أي أنها بقيت حية منتعشة في أوساط المجتمعات الإسلامية وتشتغل كما يحلو لها، ووفقا لمتطلباتها وحاجياتها التي ترضيها، وهذا طبعاً بحسب كل فرقة أو مذهب أو عقيدة، والدليل الفتاوى الموجودة اليوم عبر بقاع العالم العربي والإسلامي من السعودية إلى مصر إلى الجزائر ومن ثمّ المغرب الكبير، بالإضافة إلى إيران فالعراق فسوريا، كل هؤلاء يجمعهم التفرق في إظهار فتاويهم حسب ميولاتهم، لذلك نقول مع أركون: "ينبغي العلم بأن الأرثوذكسية بصفتها ظاهرة اجتماعية-ثقافية، صارت تفرض نفسها بشراسة أشد منذ سنوات 1950، بمعنى أنها ازدادت قوة وشيوعاً وهيمنة على المجتمعات العربية والإسلامية بدءاً من منتصف القرن العشرين"⁽²⁾، أي أن جذورها زادت في الرسوخ والتبلور، على الرغم من مرور القرون على تشكّلها، إلا أنها لم تنته يوماً أو تحلل، بل بالعكس زادت رسوخاً وتشبثاً، "عندئذ نرى أنه قد وجدت في تاريخ الإسلام عدة أرثوذكسيات متنافسة لا أرثوذكسية واحدة. وكلها تدّعي احتكار الإسلام الصحيح أو الصراط المستقيم. وكانت في حالة نزاع مستمر ولا تزال إلى يومنا هذا"⁽³⁾، فيصبح هكذا تاريخ التراث الإسلامي مليء بالفرق والطوائف، وانغلاق كل طائفة حول نفسها، مع الرفض للأخريات، وزيادة على هذا والذي يعتبر الأخطر من كل ذلك، وهو النزاعات والصراعات الكائنة بينهم والتي تؤدي إلى حد الاقتتال، وهو ما نعيشه اليوم في عالمنا العربي والإسلامي.

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 112.

(2) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، لبنان، دار الساقى، 2019، ص 269.

(3) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، لبنان، دار الساقى، 2001، ص 97.

الإجماع والأرثوذكسية:

ويتطرق أركون ضمن حديثه عن الأرثوذكسية، عن ظاهرة من ظواهرها ألا وهي ظاهرة الإجماع، بمعنى إجماع الأمة الإسلامية، أو بالأحرى علماء وفقهاء وأئمة ومشايخ الأمة الإسلامية على حكم ما، فيصبح ذلك الحكم قطعي الثبوت لا يناقش، فبالإضافة على إجماعهم على صحة المصحف الشريف والأحاديث والسنة النبوية الشريفة، يأتي القياس ليعقبه الإجماع، ويكون هذا الإجماع في مسائل عديدة في الإسلام، بحيث يقام بتشبيها فلا تمس؛ ويذهب إلى تعريفه "عموماً من قبل المسلمين الذين يمشي على آثارهم المستشرقون بأنه أحد أصول القانون الديني. فإجماع المسلمين على مسألة من مسائل العقيدة والقانون يؤدي في آن معا إلى ضرورة الانصياع له، كما أنه يشكل علامة من علامات الأرثوذكسية التي ترسخ وحدة الأمة وتراص صفوفها"⁽¹⁾؛ والإجماع نجده عند المسلمين عندما يجمع العلماء على حكم ما في الدين الإسلامي، حيث يصبح حكماً قطعياً لا يجوز الخروج عنه، فيترتب عن هذا وجوب الأخذ به وعدم الخروج عليه، لأنه وفي نهاية المطاف وبعد الإجماع عليه يكون حكماً نهائياً متفق عليه، وصحيحاً لا لبس فيه. ونجده في نفس السياق ولكن في موضع آخر يقول: "يتفق المسلمون، الذين يمشي على آثارهم المستشرقون، على القول أن الإجماع هو أصل من أصول الشرع الديني الإسلامي، ثم يقولون إن إجماع المسلمين على صحة أي مسألة من مسائل العقيدة والتشريع يؤدي إلى ضرورة الانصياع له وقبوله دون نقاش، كما ذلك علامة من علامات الأرثوذكسية التي تقوي وحدة الأمة وتؤدي إلى ترصص صفوفها، ولكن السؤال المطروح هنا: إجماع من؟ وما هو عددهم؟"⁽²⁾.

وعليه فإن محمد أركون ينتقد ظاهرة الإجماع هذه، ويرى بإعادة النظر فيها كظاهرة تاريخية قابلة للدراسة والتحليل، وبالأحرى، مسائلها وأحكامها التي أجمع عليها، لأنه "يمكننا في الوقت نفسه برهنة أن الأرثوذكسية المعاشة لدى المتدينين المؤمنين بصفتها الممارسة الحقة المطابقة للعلم الحق المنصوص عليه من الله ليست في الواقع إلا مجمل القرارات التي اتخذت بالمصادفة وعلى هوى تقلب الظروف والأوضاع عند الفقهاء، ثم سجّلت في نصوص مقدّسة أو خلعت عليها الزمن المتداول حلّة التقديس على هيئة صياغات لغوية من مثل: أجمع أهل القبلة، أو أجمع المسلمون"⁽³⁾، وهذا ما يرفضه محمد أركون، بحيث يرى أن الإجماع هذا سبب من مسببات الأرثوذكسية، بل واحد من بين ما زاد من إشكال واستشكال ترسيخ الأرثوذكسية لدى المسلمين، وهو في نهايته ظاهرة

(1) _ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1991، ص77.

(2) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص263.

(3) _ المصدر نفسه، ص263.

اجتماعية ظهرت بظهور علماء الإسلام منذ القدم، وبالإمكان نفيها عليهم وإعادة النظر في جميع ما أجمعوا عليه، "فأركون يقحم مشروعه إذا ضمن المتن الاجتماعي والصبورية التاريخية للمجتمعات العربية من أجل تحطيم صيغة الإجماع التاريخية التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الإيديولوجية"⁽¹⁾.

في إطار تمنعنا من خلال ما سبق، وفي إطار كيفية حديث أركون حول الأرثوذكسية، من تأريخ لها وتشكلها وتبلورها، ومن خلال حديثه حول ظاهرة الإجماع باعتبارها سبب من مسبباتها، يندرج نقد محمد أركون للعقلية الأرثوذكسية الإسلامية، فالمنهجية الأرثوذكسية "تمارس عملها باعتبارها مهمة دينية خالصة في منطلقها وأهدافها، وتقدم نفسها من جانب آخر برغم بواعثها وشروطها البشرية كحق مطلق نهائي لا يقبل الاختلاف معه، ولذلك اختار أركون لوصفها مصطلحا معربا هو الأرثوذكسية"⁽²⁾، فما يخالف اعتقادها مرفوض مردود، وما تعتقده هي مقبول محمود، وهي لا تدري أنها بهذا قد أقصت جميع الاعتقادات والاختلافات الأخرى الناتجة والناشئة مثلها، أي أنها أقصت الآخر المختلف عنها.

وتدوين القرآن الذي خرج بنتيجة وهي المصحف المتواجد أمامنا اليوم، أدى إلى نوع من الأرثوذكسية، وهي عدم المساس به نهائيا، وعدم محاولة قراءته تاريخيا ونقديا، كما يتوجب كذلك حسب الأرثوذكسيات بأنواعها، الإيمان به الإيمان المطلق، على أساس أنه هو كلام الله النهائي والحقيقي الواحد والوحيد، لذلك و"من هذا المنطلق يوجه أركون نقده لكل أنماط الأرثوذكسيات الدينية التي لا يختص الفكر الإسلامي وحده بها، ذلك أن القول بأن القرآن كلام الله النهائي إعلان قطعي عن وجود حقيقة غير قابلة للنقد والمراجعة وبالتالي تصبح تلك الحقيقة حكرا على ممتلكيها دون سواهم"⁽³⁾؛ وتشترك في الانغلاق حول المصحف حسب أركون الأرثوذكسيات الإسلامية بمحملها، على أساس أنه المصدر الأول الصحيح، والذي يرجع إليه المسلمون عند حاجتهم له، وهذا بالطبع بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الشريفة باختلافهم حول الصحيح منها من عدم الصحة، ولكن رغم ذلك إلا أن إيمانهم ذلك المشترك حول المصحف، لم ينجيهم من التفرق إلى طوائف وفرق، بحيث كل فرقة ترى نفسها على صواب، وهي الفرقة التي تمشي على الطريق الصحيح المستقيم، "نقصد بذلك أن السنة يزعمون أنهم وحدهم يمثلون الإسلام الصحيح، أي الأرثوذكسية، وأن بقية الفرق مهترقة، ولكن هل نعلم أن الشيعة يعتقدون هم أيضا

(1) _ رضوان جودت زيادة، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، أوراق فلسفية، العدد9، 2004، ص32.

(2) _ محمد قراش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحدائرية، ط1، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2018، ص223.

(3) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع محمد أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص49.

بأنهم وحدهم يمثلون الإسلام الصحيح؟ وكذلك الإباضية أو الخوارج؟ كل فرقة تحتكر الإسلام الصحيح لصالحها وتتهم الفرق الأخرى بالانحراف عنه أو الخروج عليه⁽¹⁾.

كما تنبغي الإشارة هنا كذلك، أن حديث أركون عن الأرثوذكسية لا يربطه أحيانا بالإسلام فقط، أي بفرق وطوائف المسلمين، وإنما يتعدى ذلك من الدين الواحد إلى الأديان الأخرى التي عرفتها البشرية، بحيث أن "كل دين ينصب نفسه بنفسه بصفته الدين الوحيد الصحيح باستثناء كل الأديان الأخرى. كل دين يعلن عن نفسه بأنه وحده المرضي عنه عند الله. ولا يخطر على بال أتباعه إطلاقاً أن يشكوا بهذا المزمع أو أن يعتقدوا بأنه لا أساس له من الصحة"⁽²⁾؛ وإذا ما أردنا ربط هذا الكلام مع أركون حول الأديان الثلاثة اللاهوتية، من إسلام ومسيحية ويهودية، فإننا نجد كل معتنق لدين من هذه الأديان أرثوذكسيّ لدينه، ويعتبره هو الدين الإلهي الصحيح الحقيقي، وأن الله قد اختارهم واختار لهم ذلك الدين، ومن يعتنقه ينل رضاه، والخارج عنه فهو كافر، لذلك نجد وكما يقول أركون: "فاليهود يقولون بأنهم شعب الله المختار، والمسلمون يقولون بأنهم خير أمة أخرجت للناس، والمسيحيون يقولون شيئاً مشابهاً"⁽³⁾، هذه هي نظرة الأديان بعضها لبعض، وهذا دافع مهم لرفض الآخر ونبذ، وإقصائه وتهميشه، بل وحتى الاقتتال معه واستحلال دمه، كل ذلك يعتبر كسبب من مسببات الصراعات الإيديولوجية واللاهوتية التي عاشها العالم ولازال كذلك إلى يومنا هذا؛ لذلك فمحمد أركون لا يخص بالذكر في إطار الأرثوذكسية فئة على أخرى أو مذهب على آخر، أو حتى ديانة على أخرى باعتبار أنه حتى الديانات المختلفة كل واحدة منها منغلقة على ذاتها، وتعتبر أن دينها هو الدين الحقيقي الوحيد، وكل ذلك على كل الفرق التي تندرج تحت كل ديانة من كل الديانات، بحيث تشترك في نفس الفكرة ولو ضد الفرقة المخالفة وكانت من نفس الديانة، فكلاً "تساوى من حيث الانغلاق داخل يقينيات تراثية مغلقة على ذاتها، يقينيات لا يسمح للعقل أن يمستها أو حتى يناقشها مجرد مناقشة، فيما أن تقبلها كما هي، وإما أن ترفضها، وإذا ما رفضتها حقت عليك اللعنة في الدنيا والآخرة"⁽⁴⁾.

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 184.

(2) _ المصدر نفسه، ص 87.

(3) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 179.

(4) _ هاشم صالح، "قراءة في مشروع محمد أركون"، محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة "الواقع والآمال"، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2014، ص 100.

نلاحظ هنا مدى انغلاق الأرثوذكسيات حول نفسها، بما فيها الأرثوذكسية الإسلامية بحسب رؤى أركون، فهي رافضة لمن يخالفها أو يختلف معها، على الرغم من أنها تقرّ "بوجود الاختلاف أو الفرقة بين البشر كضرورة تاريخية لكنها لا تقر بتعددية الحقيقة فالحقيقة واحدة، وهذا -حسب منظور أركون- هو مرتكز وعقدة الأرثوذكسية في آن واحد"⁽¹⁾، فهي تستدل بالحديث الذي رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "افتقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي؛ ولكنها تحتكر الحقيقة لها وحدها، ونستنتج من هذا كذلك، أن كل فرقة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، بمعنى هي الفرقة التي حددها وخصصها الحديث الشريف المذكور أعلاه، وزاد على ذلك رفضها للفرق الأخرى جملة وتفصيلاً.

ويذكر محمد أركون وجود عدة عوامل ساعدت في فرض الأرثوذكسية، كالصراع ضد الاستعمار، وضغط إسرائيل على الشرق الأوسط، التزايد السكاني الهائل للمجتمعات الإسلامية، ظهور الأنظمة القسرية؛ وقد زاد شدة انتشار هذه الأرثوذكسية المتخلفة وسائل الإعلام الحديثة وأشرطة التسجيل التي تحتوي على الخطب النارية لزعماء الأصولية ناهيك عن الفضائيات الدينية التي صارت بالمئات⁽²⁾، بمعنى أن الميديا كان لها دور بارز في شيوع مثل هذه الأفكار والقناعات المبطنة بمكر ايدولوجي مخيف ومرعب.

الدوغمائية: (السياج اللاهوتي المغلق):

يتطرق محمد أركون في إطار حديثه حول الأرثوذكسية إلى ما يصطلح عليه بالدوغمائية، والتي تعني عنده تلك العقلية المغلقة الراضية لغيرها، والتي تعتقد بوثوق أفكارها وتصوراتها، والتي لا تنحاز أو تخرج من داخل قوقعتها، ليّضح لنا هنا أن العقلية الأرثوذكسية و"العقلية الدوغمائية مفهومان متلازمان من حيث وجودهما كما من حيث وظيفتهما التحليلية والنقدية"⁽³⁾، فهما وجهان لعملة واحدة عند أركون، فالأولى تقتضي الثانية والعكس بالعكس، بمعنى أن كل عقلية دوغمائية هي بالضرورة أرثوذكسية، وكل عقلية أرثوذكسية تنتج أو تولد بالضرورة العقلية الدوغمائية، وليس هذا فحسب -عند أركون- فحتى العقلية الدوغمائية تنتج ما يصطلح عليه محمد أركون أمراً

(1) _ محمد قراش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص226.

(2) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص-ص: 269-270.

(3) _ محمد قراش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحداثية، المرجع السابق، ص228.

آخر في غاية الخطورة حسبه، وهو ما يسميه السياج الدوغمائي المغلق، ونجده أحياناً يطلق عليه اسم -السياج اللاهوتي المغلق- باستناده إلى مبادئ لاهوتية في اعتقاده وإلهية لا تناقش؛ ويمكننا أن نأخذ تعريفاً للسياج الدوغمائي المغلق من خلال قول أركون: "ما الذي أقصده بالسياج الدوغمائي المغلق؟ أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المغلقون داخل السياج الدوغمائي المغلق يتبعون استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيئشه وتعبئته إذا لزم الأمر"⁽¹⁾. لنلاحظ من خلال ما سبق مدى الترابط الوطيد بين العقلية الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية من حيث اشتغالهما وإنتاجهما، وما يتولد عن ذلك من سياج مغلق دوغمائي رافض لكل ما هو خارج عن إطاره وإطار سياجه ذلك، فإذا أردنا أن نقوم بحلقة وصل بينهم جميعاً، فإننا نقول بأن الأرثوذكسية تنتج بالضرورة العقلية الدوغمائية، والتي تنتج هي كذلك بدورها سياجاً دوغمائياً مغلقاً.

وفي تعريف آخر لأركون حول السياج الدوغمائي المغلق، نجده يربط ذلك بكل دين وليس بالإسلام فقط، مثله في ذلك مثل الأرثوذكسية وانغلاقها، فهذا السياج الدوغمائي المغلق قد نجده في الإسلام كما نجده في المسيحية مثلاً أو اليهودية أو غيرها من الديانات المتعددة، لذلك نجده يقول هنا بخصوص السياج الدوغمائي المغلق، أنه ذلك "السياج المشكّل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين والتي أبقيت بمنأى عن كل تفحص نقدي أو علمي بسبب استخدام استراتيجية الرفض من قبل المؤمنين التقليديين. أقصد بذلك رفض العلم بحجة أنه اختزالي، والتأكيد على الطابع الذي لا يختزل للروحانيات، ثم رفض الحق في الاختلاف الديني، أي في اعتناق دين آخر"⁽²⁾، فنستنتج من هذا أن السياج الدوغمائي المغلق عند أركون كالأرثوذكسية تتميز بها كل ديانة على حدة، فهو ليس ميزة خاصة بالإسلام فقط، وإنما تتميز به جميع الديانات، بل وحتى فرق تلك الديانات وطوائفها، وبهذا يصبح السياج سياجاً، وتصبح هذه السياجات المغلقة والدوغمائية متعلقة بكل ما له علاقة بمذهب معين أو عقيدة معينة منغلقة حول ذاتها، لذلك فأركون يقول: "عندما أقول السياجات الدوغمائية، الناس يتخيلون أنني أقصد تجربة الإسلام فقط، أنا أقصد جميع الممارسات الاجتماعية، في أي مجتمع، (...) وفي كل مكان، نجد هذه

(1) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 67.

(2) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، د-ط، بيروت، دار الطليعة، د-س، ص 50.

السياجات، التي قد يكون أساسها الدين، ليس الدين كدين، ولكن العقائد التي تبنى وتراقب جميع ما يقوله الإنسان، الذي ينتمي إلى ذلك الدين أو تلك العقيدة، حتى يضطهد إذا قال كلمة واحدة⁽¹⁾.

يعتبر مفهوم السياج الدوغمائي "مصطلح ناجح وفعال وضروري من أجل فهم بنية العقل اللاهوتي وكيفية اشتغاله وآلية هذا الاشتغال"⁽²⁾، وكيفية اقتباسه لقوانينه وتشريعاته بالطريقة نفسها التي نجدتها كما يقول أركون في المدونة النصية المغلقة و(الخطاب النبوي) (القرآن الكريم)، ونفس الطريقة التي بها يتكون (الأمل) و(الخلاص الأخروي) لدى البشر من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أو أصحاب هذا السياج الدوغمائي المغلق... فعند تحليل هذا السياج، ومعرفة كيفية تقويته وأركانه وعوامله وتاريخه والتعمن فيه بالقدر الكافي، نستطيع الوصول نوعاً ما إلى طريقة عمله واشتغاله ووظيفته.

وللحديث عن تاريخ السياج الدوغمائي المغلق وبدايات تشكّله -عند أركون-، فإن أركون يعود بنا في ذلك إلى الزمن الأولي لتشكيل وتشكّل كما يسميها هو بتجربة المدينة وبداية ظهور نظام جديد بدأ يفرض نفسه على المجتمع آنذاك وكون زيادة على ذلك جماعات ورجال عبر مساره التاريخي يعتبرون كمؤسسين وحرّاس وحدّام لهذا السياج المغلق، بالإضافة إلى ذلك حديثه عن الصراعات والنزاعات التي حدثت كذلك عبر تاريخه والتي زادت من تقويته وتشبيته، فمن المعروف (يقول أركون): "أن خلافات عميقة قد وقعت أثناء السنوات الأولى للنظام الجديد القائم على إدارة المدينة الإسلامية بمعناها السياسي في يثرب (المدينة المنورة). فقد تمّ اغتيال ثلاثة خلفاء، الواحد تلو الآخر، بل وانفجرت بين علي ومعاوية الفتنة الكبرى التي نرى نتائجها العقائدية والسياسية حتى اليوم في الأنظمة التي قامت في الخمسينات والستينات بعد حركات الاستقلال"⁽³⁾، فنلاحظ من هذا القول كيف تطرق أركون بنظرة مقتضبة حول ما حدث عبر تاريخ الإسلام من صراعات، كونت رجالاً حسبه يسهرون على تثبيت السياج الدوغمائي المغلق بحسب الغلبة، وبقي ذلك متواصلاً، بل وعادت وظائفه للاشتغال كذلك وبقوة حتى في العصور اللاحقة، ووصل بذلك "تبلور الإسلام في شكل دولة- إلى ذروته؛ بما أن القائمين على الإصلاح الديني

(1) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 34.

(2) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 310.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 166.

صاروا إما موظفين لدى الدولة أو أفرادا هامشيين لا تأثير لهم على السلطة الدينية ولا على السلطة السياسية⁽¹⁾، وكانوا قائمين على توجيه السياج الدوغمائي وتشغيله بحسب ما ارتأوه هم ووظفوه.

ويحدد كذلك أركون السياج الدوغمائي المغلق أو السياج العقائدي بأنه "يبدأ في فرض نفسه مع الخطين السني والإمامي منذ نهاية القرن الثالث هـ/التاسع م وبداية الرابع هـ/العاشر ميلادي مع ابن قتيبة والبخاري ومسلم والطبري ويليهم الكليني وابن بابويه"⁽²⁾، وكلهم رجال دين* إسلاميين متعاقبين عبر تاريخ الفكر والتراث الإسلامي، ولهم وزنهم وثقلهم عند المسلمين، كما أن لهم كتب مقدّسة بحسب نظرة المسلمين، أي أنها صحيحة لا غبار عليها ولا يمكن المساس بها؛ ويمكننا استظهار السياج هنا بحسب كل فرقة، فللسنيين البخاري ومسلم المعروفين بصححيهما، وصحيح البخاري يعتبر أصح كتاب بعد كتاب الله، أما الشيعة فلهم الكليني وابن بابويه، وفرقة أخرى وهي الإباضية أو الخوارج لديهم ابن حبيب، ليتواصل الأمر كذلك مع من تتم تسميتهم بمفتيين معاصرين مثل القرضاوي وشلنتوت والقليقلي... وغيرهم، فهؤلاء كلهم وباختلافاتهم، بنوا سياجات دوغمائية كل حسب توجهه، وأسكنوا فيهم المجتمعات، وعلموهم عدم جواز الخروج عنها.

ويمكننا أن نواصل في التأريخ للسياج الدوغمائي المغلق مع أركون، ونحدد وظائفه لكي نتمشى معه تدريجيا في تشكّله وانبثاقه وحتى توسعه وانتشاره - إلى أن تفجّرت تلك الظاهرة الإرهابية في المجتمعات الإسلامية، بسبب أو بآخر وبالخصوص الدعوة إلى الرجوع إلى إسلام تقليدي مغلق خلال القرنين السابع والثامن وبنائه القصصي - التاريخي إلى غاية القرن الرابع عشر إلى الثامن عشر ووجود إسلام سكولائي مدرسي متوازيا مع ذلك بإسلام شفوي (حسب أركون)، إلى غاية إسلام إصلاحي معارض للحدثة مع القرن التاسع عشر، دون أن ننسى الإسلام السياسي - والوصول إلى أنظمة ما بعد ما يسمى بالاستقلال⁽³⁾، كل ذلك تواصل زمنيا في تشكيل السياج الدوغمائي الذي جعل أو منع العالم العربي والإسلامي من التفتح والانخراط في الحدثة باعتبارها لا تتفق وتعاليم الدين الإسلامي من منظور المجتمع العربي الإسلامي ورجالات الدين التابعة له، بالإضافة إلى الأنظمة السياسية الحاكمة على رأس سلطته.

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، المصدر السابق، ص166.

(2) _ المصدر نفسه، ص220.

(3) _ محمد أركون - جوزيف مايبلا، من منهناتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر: عقيل الشيخ حسين، ط1، بيروت، 2008، ص31.

أما عن "تقوية السياج الدوغمائي المغلق وازدياد توسّعه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، لا يمكن تفسيره إلا من خلال بقاء وضمود ثلاث قوى مشكّلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات قصدت (يقول أركون): الله، والسلطة السياسية، والجنس"⁽¹⁾، وهذا ما استعمله رجال الدين تاريخياً ولا زالوا كذلك، فإصدار الأحكام والفتاوى لا تكون إلا من خلالهم وبواسطتهم، فهم وحدهم القادرون على تحديد أنواع المعتقدات واللامعتقدات والحقائق وإلباسها ثوب المقدّس بحيث لا تمس ولا تناقش نهائياً، فهي وحي من الله؛ وهنا نأتي إلى القوى التي يتحدث عنها أركون، (الله، السلطة السياسية، الجنس)، وعليه، فإن قول رجل الدين أن هذا الحكم هو من عند الله الموحى به (كما ذكرنا) فهو مقدّس وبالتالي لا يمس بتاتا، أما السلطة السياسية فهو استغلالها وصياغتها لأحكام تشريعية دينية تخدم مصالحها وتضفي الشرعية عليها كأن نقول (طاعة ولي الأمر فرض علينا)، وعليه يصبح السكوت على الأنظمة الاستبدادية أمر مفروض على الشعوب فلا تناقش إطلاقاً؛ ليأتي أمر الجنس، وهو عدم إعادة النظر في اشكاليته وفي العقوبات المنصوصة في تحريمه، فنجد أن نظرة المجتمع في هذا المجال للرجل تختلف عن نظره له للمرأة فهو انتقاص للشرف من طرفها، فينتج عن ذلك "ضبط الجنس والحياة الجنسية عن طريق المحرّمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقائها فيها، ثم الامتيازات والسلطات المؤكّلة للرجل من قبل القانون الديني، كل ذلك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلق"⁽²⁾.

وبحسب هاشم فإن محمد أركون يرى "بأن الانغلاقات اللاهوتية في الإسلام حصلت حوالي عام 1100م، واستمرت مهيمنة على عقول المسلمين حتى يومنا هذا"⁽³⁾، ويواصل في هذا الصدد ما نصه: "صحيح أن العقل الفلسفي استمر في العمل بعد هذا التاريخ وبخاصة في الأندلس بدليل أن ابن رشد مات عام 1198م، ولكنه كان آخر الفلاسفة في رأي أركون؛ فبموته ماتت الفلسفة أيضاً"⁽⁴⁾.

كما أنه من بين الميزات التي زادت من تفاقم وتجر العقل الدوغمائي هو "ترسخ مفهوم السلف وشيوع التقليد. أما التجسيد العملي للتقليد فقد تجلّى فيما عبّر عنه أركون بظاهرة الوسطاء بين المؤمنين والإله الواحد أو الآلهة المتعددة. وقد اعتبرها ظاهرة شائعة في جميع التراثات الدينية"⁽⁵⁾، فقد انغلق المسلمون، خصوصاً مع عصر

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص15.

(2) _ المصدر نفسه، ن-ص.

(3) _ هاشم صالح، "قراءة في مشروع محمد أركون"، محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة "الواقع والآمال"، مرجع سابق، ص102.

(4) _ المرجع نفسه، ص103.

(5) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص168.

الانحطاط حول عقلية دوغمائية أرثوذكسية حسب أركون، تقول بالاعتماد فقط على ما تركه السلف، وما من قول يقال للخلف، على أساس أن أولئك السلف قد تركوا لنا كل شيء جاهز طازج، وفصلوا في جميع المسائل، فما بقي على الخلف سوى الإتياع والأخذ من عندهم دون أدنى مناقشة، أو تساؤل أو تفكير، وهذا يجعل العقل مثبطا، ولا يسمح له بطرح أي شيء للنقد أو المراجعة، وما زاد على ذلك، هو ظهور التكرار والاجترار كما يقول أركون للكتابات والتأليفات الجديدة طبقا للقديمة فقط، بمعنى تفسير التفاسير، لا إعادة النظر في التفاسير، ولا فيما قامت التفاسير بتفسيره.

وعليه، ومما سبق ذكره، نستنتج مدى الترابط الكامن بين كل من العقلية الأرثوذكسية وتوأمها العقلية الدوغمائية وإنتاجهما للسياس الدوغمائي المغلق، كل هؤلاء عند أركون يتجهون نحو مسار واحد وهو الانغلاق على الذات بما تحويه من مسلمات وأفكار وعقائد، ورفض للآخر المختلف معها، كما أنهم يشتركون كذلك في المنع التام لمناقشة تلك الأفكار والمعتقدات والمسلمات التي أغلقوا أنفسهم بها، فالدوغمائية التي يتميز بها أصحابها، على مر التاريخ كانت هي من تحدد القوانين والتشريعات والأحكام بحيث لا يجادل فيها مجادل، فهي تعتبرها أنها هي وحدها الحقيقية والصحيحة المستقيمة؛ (وهذه النظرة للصحة والاستقامة والحقيقة نجدها بطبيعة الحال في كل عقلية أرثوذكسية دوغمائية، وعند كل من يجس نفسه داخل أسوار السياج اللاهوتي المغلق)؛ فهي بنظرهم مستوحاة من الدين، وما هو مستوحى من الدين لا يناقش، كما أنها تضعها فوق العقل، ونقصد بالعقل هنا مع أركون (العقل النقدي)، وهذا نجد تعبيره عند أركون بالحقيقة الدوغمائية، لأنها "ترتكز على معطيات خارجية على العقل النقدي المستقل، وبالتالي فهي بمنأى عنه ولا تقع تحت سلطته ولا تخضع لتفحصه ودراسته"⁽¹⁾، على اعتبار أن العقلية الأرثوذكسية والدوغمائية ترى بأن الإسلام والتراث الإسلامي يقع خارج وفوق النقد والتفحص، وهو متعال عن ذلك ولا يمكن دراسته الدراسة التحليلية النقدية، وأركون ينحو المنحى المعاكس لهذه الفكرة فهو يرى بأنه بإمكاننا إخضاع الإسلام للقراءة النقدية وبالخصوص القراءة التي تعتمد على المناهج العلمية المعاصرة ولا شيء علينا في ذلك، لكن المتدينين يرفضون الرفض القاطع لتطبيق علوم كتلك التي تزخر بما هو علمي نقدي.

كما أن الدوغمائية طالت ووصلت إلى غاية الخطاب الإسلامي المعاصر وانغرست فيه، فحتى أئمة اليوم والمشايخ بنظرة أركون، لديهم نزعة أحادية المنظر بحيث يرون أنفسهم أنهم يتكلمون كلاما صحيحا يقينيا عند

(1) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 240.

حديثهم عن الإسلام وتشريعاته المختلفة، وأنهم مناطون بالدفاع عنه، ويقومون كذلك بإقصاء الآخر مهما كان نوع خطابه وكأنهم حراس الإيمان أو هم موصون به، ناهيك عن النزعة التبجيلية الإيمانية الجيئة التي يمتلكونها، بالإضافة إلى ردة الفعل التي يتصفون بها تجاه الآخر المخالف لمعتقداتهم وتصوراتهم، والتي تصل إلى حد التكفير والاقتيال، فنجد هنا أن "الدوغمائية والتحرر والتصلب ميزتان أساسيتان في هذا الخطاب، (أي الإسلامي المعاصر)، حيث أن هذه الصفات تعبر عن موقف عنيد من طرف أي شخص يتمسك باعتقاداته، في حين أن الظروف الموضوعية تستدعي منه غير ذلك"⁽¹⁾، فنلاحظ من هذا ومن خلال الحديث عن الأرتودوكسية والدوغمائية مع أركون، تواصل واستمرار هذين الأخيرين بعقلية واحدة عبر تاريخهما وتاريخ التراث الإسلامي، بحيث لم تتغير نظرة أصحابهما منذ الأزل، أي منذ بداية تشكلهما، بل بقيت كما هي منغلقة حول ذاتها معادية للآخر، رافضة لأي درس أو منهج علمي ونقدي، وهذا يوضح عدم تعبير العقلية الدوغمائية والأرتودوكسية في طريقة تفكيرهما، بل بقيت على منوال واحد، ولم تحاول البتة الانفتاح على المستجدات العصرية.

ودائما مع الخطاب الإسلامي المعاصر ودوغمائيته، نجد أن هذا الخطاب يؤكد على ما هو جماعي فيفوته بذلك ما هو فردي، ونجده كذلك في خطاباته يجذر من الفرق والطوائف الأخرى، فالسنيون يجذرون من الشيعيين، وقل العكس في ذلك، فهذا الخطاب من جهة أخرى "لا يمكننا من اكتشاف الحياة الفردية للمسلم، لأنه خطاب يؤطر الحياة الاجتماعية عندما يدمج كل الأفراد داخله ولا يسمح بالتمييز والتفرد أو اختراقه من أي فرد كان، بينما علم النفس يكشف لنا أن الوعي الفردي، له حياته السرية الخاصة والداخلية"⁽²⁾، في إشارة هنا إلى علم من العلوم المعاصرة التي يجذبها أركون في دراسة التراث والواقع والمجتمعات العربية والإسلامية.

إن تصور المجتمعات الإسلامية أن الإسلام فوق كل شيء، ورفضهم الجازم لتطبيق المناهج العلمية المعاصرة في قراءة التراث الإسلامي والتي دعى أركون إلى تطبيقها، وهي المناهج التي تزخر بها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وعدم قبولهم كذلك توظيف العقل النقدي في فهم وتحليل التراث، كل ذلك كان عائقا أمام محاولة عصرنة المجتمع العربي الإسلامي؛ فظنّ المسلمون أن الإسلام متعال على كل شيء هو أمر زاد من حدة أرتودوكسيتهم، وهذا يعتبر "دليلا على مدى قوة الإسلام وصحته الأنطولوجية التي تتجاوز كل الأديان الأخرى التي تتأثر بالتاريخ، أما هو فلا يتأثر بشيء؛ إنه متصور على أساس أنه فوق الزمن، والمجتمع، والتاريخ، والأشياء. فهو

(1) _ عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحديث لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحديثة للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية -، جامعة حمه لخضر - الوادي -، 12-13 ديسمبر 2018، ص 203.

(2) _ المرجع نفسه، ص 204.

يؤثر على كل شيء ولا يمكن أن يتأثر بشيء⁽¹⁾، إلا أن الإسلام حسب أركون يختلف من عصر إلى عصر، فيمكننا القول أن إسلام عصر المدينة ليس هو نفسه إسلام العصر الذهبي، وإسلام العصر الذهبي ليس هو إسلام العصر المدرسي، وقل ذلك على إسلام العصر الحديث وكذا إسلام العصر المعاصر، فمع بداية العصر المدرسي الذي ينعت أركون بالسكولائي والاجتراري، دخل العالم الإسلامي في سبات عميق أدى به إلى الجمود والانحطاط، وذلك بسبب انغلاقه حول أرثوذكسيته، وكذلك عدم محاولته أصلاً الخروج عنها، بخلاف ما يسميه أركون بالعصر الذهبي، وانفتاح الفكر الإسلامي على العلوم المتعددة حينها. هذه المراحل التاريخية التي مرّت بها الأرثوذكسية في تاريخ التراث الإسلامي أراد محمد أركون ضمن مشروعه دراستها دراسة تاريخية ونقدية، وأن يتجاوز ذلك الطابع القداسي الذي تميزت به العقلية الإسلامية، وفي إطار ذلك نجده يرى بوجود أن تدرس تلك الأرثوذكسية دراسة تدخل ضمن البحث التاريخي الطويل "لأنه منذ تثبيت القراءات القرآنية والحلول التفسيرية الأولى من جهة، ثم منذ التطور الذاتي والمتنافس للمذاهب الفقهية الأساسية من جهة أخرى، فإن المواضيع المطروقة والأدوات العقلية المستخدمة والمعطيات الثقافية والمصالح العقائدية والرؤية التاريخية للفكر الإسلامي ما انفكت تضرر وتفتقر وتتصلب حتى تحولت إلى قوالب دوغمائية جامدة وانحطت إلى مستوى عناصر المعرفة التكرارية الاتباعية السكولائية منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا"⁽²⁾.

وللقيام بدراسة علمية، تعتمد على التعددية المنهجية كما تزخر بها العلوم الإنسانية، يتوجب على العقل الأرثوذكسي الدوغمائي التخلي "عن المسلمات واليقينيات التي أردت العقل صريحا أمام الخلط الذي قام به هذا العقل بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية"⁽³⁾، فالأرثوذكسية التي تبني حسب أركون على إسلام واحد، وعلى فهم واحد للدين، الذي يعتبر هو الفهم الصحيح ولا فهم سواه، وأنه لا يوجد إلا دين واحد "يتعارض مع تاريخية الإسلام حسب أركون، لأن الإسلام ذو منشأ تاريخي، وعلى الرغم من خاصية التعالي فإنه لا يستطيع تخطي التاريخ؛ فالنصوص المقدسة هي نصوص تجمع بين التأسيس والتعالي والتاريخية. لأن الواقع التاريخي يناقض الزعم الأرثوذكسي فتعدد الفرق والمذاهب دليل على تعدد الفهم واختلاف مستويات التأويل وتعدد أدوات التفسير"⁽⁴⁾. وعليه يدعو أركون إلى وضع التراث الإسلامي بنصوصه

(1) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 171.

(2) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 268.

(3) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 47.

(4) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل، مرجع سابق، ص 109.

التأسيسية والمقدّسة ضمن البحث النقدي ومعطيات التاريخ لاستخراج خباياه ومكوناته، وتخطي النزعات السلطوية التي نصّبت نفسها على حراسة التراث والدين الإسلامي، "فهناك عوامل تحول دون تحرير العقل النقدي وقيود معرفية فرضها العقل الدوغمائي على الممارسات الفكرية والثقافية، خاصة وأنها تعتمد في سطوتها على التضامن الايديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العاملة والأرثوذكسية الدينية"⁽¹⁾.

كما لا يفوتنا بالذكر المجال السياسي والأنظمة التي مرّت عبر تاريخ الإسلام والتراث الإسلامي، والتي يعطيها أركون مساحات واسعة في كتبه من التحليل والتفكيك والنقد والتأريخ، وما قامت به بممارسات عادت على الفكر الإسلامي بالسلب حسب أركون، فهو لا يتوان لحظة في الإشارة إلى ما قامت به من ايديولوجيات، وما وضعته من ممنوعات، وما فعلته من تلاعبات برأيه داخل مضامين التراث الإسلامي، فالسلطة "الدينية الرسمية والمعارضة تمارس هيمنتها على جميع مناحي المجتمع السياسية والاجتماعية والثقافية، كما تمارس رقابة قمعية على المعرفة العلمية، والحياة الفنية، وعلى أي ممارسة للفكر النقدي الحر. كل ذلك مراقب مراقبة صارمة من قبل الخطاب الأصولي، أكان في السلطة أم في المعارضة"⁽²⁾، وهذا أتاح له (أي العقل الأرثوذكسي الدوغمائي الذي يتميز به الخطاب الأصولي بعد استيلائه على السلطة) فرض قوانين تحرّم وتمنع دراسات علمية من التي يجذبها أركون، وهي الدراسات النقدية المعاصرة وإعمال العقل النقدي، ووضع التراث الإسلامي ضمن مجريات التاريخ، "وعلى هذا النحو أصبح العقل المرشّح لإبداع معارف ابتكارية جديدة مقيداً بأغلال روح العبودية، والخضوع، والاضطهاد، والسجن، والتكفير.. بمعنى آخر فإن ذلك يشكّل جزءاً مهماً من تاريخ أنظمة الاعتقاد الإيماني أو الديني"⁽³⁾. ومعنى هذا أن العقل الأرثوذكسي الدوغمائي يقف هنا وخصوصاً إذا ما امتلك السلطة والقوة، يقف أمام العقل النقدي ويجاربه، فلا يفتح له المجال في القيام بدراساته على التراث الإسلامي حراً طليقاً، وإنما يحاصره ويزيد فوق ذلك من تقييده وحتى معاقبته إذا ما حاول القيام بذلك، وسبب هذا هو أن العقل الأرثوذكسي "لا يقرّ بأنه يمكن للعقول المنافسة أن تتوصل إلى نفس المصادقية والصحة التي وصل إليها، ولا يعترف بالأطر والوسائل والممارسات المستخدمة من قبله، أي من قبل عقل يمكن تحديده تاريخياً وثقافياً بشكل واضح؛ كما أنه

(1) _ بكرى خليل، "الشروط المعرفية لمشروع محمد أركون العلماني"، الهوية والاختلاف، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ط1، العدد 26، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2016، ص12.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص384.

(3) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص179.

لا يعترف بأنيته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالاستراتيجية الدوغمائية لآليته ووظائفه وطريقة اشتغاله وممارسته. كما أنه لا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه"⁽¹⁾.

ويذهب أركون إلى أن "تأميم الدين من قبل الأنظمة المتعاقبة أو السطو عليه من السلطة قد قلّص من أهمية المرجعية الدينية إلى أقصى حد ممكن، حتى أصبحت مجرد شبح يدل على السلطة العليا ولا يجسدها فعلاً"⁽²⁾، فيتبين لنا هنا حسب أركون مدى استغلال رجال السياسة للدين وفرض سيطرتهم بواسطته على الشعوب الإسلامية المضطهدة؛ إلا أن ذلك لا ينسبنا في ما يقوم به كذلك رجال الدين وتواطؤهم مع رجال السياسة، ومحاولتهم دائماً إصباغ الشرعية لولاة أمورهم وتكييف الدين بحسب ما يخدم مصالحهم ومصالح السلطات السياسية الحاكمة لديهم. إن "رجال الدين يتحالفون ويتواطؤون مع السلطة والأنظمة القائمة على مدار التاريخ. وهم يسهمون في تأميم الدين من قبل الدولة، أو يعملون داخل إطار التأميم المفروض عليهم فرضاً. وقد أصبحوا حراس الإيمان، أي في الحقيقة حراس الاعتقاد الرسمي وليس الإيمان بالمعنى الحقيقي للكلمة"⁽³⁾؛ فما هو معروف أيضاً، أن للمجتمعات الإسلامية جانب عاطفي جياش تجاه دينهم، وتعتبر هذه نقطة مهمة لرجال الدين من أجل استغلال المجتمع المؤمن المتدين بمحاولة إيهامه أن ما يقولونه وما يقومون بالإفتاء به هو الصحيح لا محالة ولا رجعة فيه، فبنظر أركون، أنك بمجرد أن تقول قال الله أو قال الرسول، فإن المستمع المسلم ما عليه سوى الإذعان والخضوع، والاستسلام لما قيل له، لأنه وببساطة كلام الله وكلام الرسول، وما هو من عند الله أو رسوله لا ينظر فيه بالبتة، بل يؤخذ كما هو ويطبّق ويعاش به، فهو كلام صحيح صحة قطعية حقيقية مطلقة.

ومما ساعد أكثر كل من رجال الدين ورجال السياسة في استغلال الدين هو ترسخ الأفكار البالية كما يقول أركون ويرى والاجترارية التكرارية في عقول المجتمعات الإسلامية، مما زاد من حجم الفرص المتاحة لهم عند محاولتهم التلاعب بالدين حسب مقاييسهم، "وعندئذ يتوصل تأميم الدين إلى مرحلة هائلة لا سابق لها من حيث تصفية العقل أو حتى إفساده فيما يتعلق بكل ما يخص أرثوذكسية الدين الرسمي. بمعنى أنه لا يحق للعقل أن يطرح أي

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 95.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 113.

(3) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 158.

سؤال على صحة هذه الأرثوذكسية أو كيفية تشكيلها التاريخي، فهي تفرض نفسها وكأنها مقدّسة ومعصومة كلياً⁽¹⁾.

ويعتبر أركون أن "العقل الذي يسيطر على الخطاب المؤمن الأرثوذكسي غريب كلياً وراديكالياً عن المعرفة التاريخية-النقدية، والألسنية، والاجتماعية-الأثروبولوجية، هذا يعني أن العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين اليوم بعيد كل البعد عن أنوار المعرفة الحديثة"⁽²⁾؛ المعرفة الحديثة التي أنتجت مناهج علمية نقدية نهضت بها شعوب وديانات وتطورت بحسب رؤى أركون، (والتي قد أشرنا إليها الآن في الفقرة السابقة)، وسنحاول كذلك التفصيل فيها بقدر الإمكان في مباحثنا القادمة، هذه المناهج هي التي حاول أركون الاعتماد عليها في قراءته للتراث الإسلامي، ولكن الأشكال يكمن في المجتمع الإسلامي الراض لها بحجة أنها غريبة وغريبة على تراثه؛ كذلك رفض هذا المجتمع للتطبيق النقدي على تراثه الإسلامي، بحجة أن هذا التراث هو تراث مقدّس ومتعال لا يجوز لا تحليله ولا انتقاده، ولا يمكن دراسته الدراسة التاريخية العلمية والنقدية، ودائماً نجد أن المسلمين ودعاتهم يخافون من المناهج العلمية المعاصرة ولا يحاولون البتة أن يطبقوها على التراث الإسلامي وعلى نصوصه التأسيسية، خوفاً منهم وبرؤيتهم أن هذا الأمر يزعزع لهم إيمانهم المطلق بالإسلام، فالمفكرون الحديثون ومن بينهم أركون يرى أنه دائماً عندما "نحاول فتح ملف قديم أو حديث نكتشف أنه سيفجر قضايا كثيرة، والسبب في ذلك هو أن كل المجتمعات الحديثة تستهلك العامل الديني وكأنه عامل وظيفي، كما لو كان غذاءً يومياً، ولكنها تخاف أن تفقد معالم طريقها لو أنها انتهجت سبل المعرفة النقدية المطبقة من دون أي تنازل عن الإيمان وحده. عندما أحاول أن أنقل قراءة القرآن من إطار الإيمان إلى إطار التاريخ واللغة، دائماً ما تعبّر الجماهير المسلمة عن خوفها من تحليلات ينظر إليها على أنها تهدف إلى نزع القدسية"⁽³⁾. وبما أن المسلمين لا يعملون بسياسة الحوار حسب أركون ولا يمارسون النقد الإبتيمي والابستيمولوجي على التراث الإسلامي، فإن هذا فتح المجال و"لم يبق أمام الناس إلا الاستخدام المصلحي الانتهازي للتراث الإسلامي عموماً، بل والتلاعب به كمجرد أداة لتحقيق أغراض أخرى... لم يبق إلا ضرورة أن يرسخوا في أذهان المسلمين الفكرة القائلة بأن التشريع الذي يصوغ القانون هو بالفعل متجذر كلياً في القرآن"⁽⁴⁾، ولما نقول القرآن فهذا يعني القداسة والحقيقة المطلقة التي لا يشك فيها، باعتبار أن

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص111.

(2) _ المصدر نفسه، ص195.

(3) _ محمد أركون، الألسنة والإسلام، مصدر سابق، ص181.

(4) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص117.

القرآن لدى المسلمين هو الكتاب الأول والمصدر الأساسي للرجوع في إطار التعاليم الدينية والتشريعات والقوانين، وحتى في الحياة الاجتماعية التي يعيشونها.

ومّا يرتكز عليه نقد العقل الأرثوذكسي عند أركون أنه يبني "على تفكيك بنية العقل بالنظر إلى كونه عقلا منتما إلى التاريخ، أي من منطلق تاريخية العقل وذلك من خلال الاستفادة من أنثروبولوجيا الدين التي تعني بالبنى (الأسطورية) للعقل، بحكم اعتبار العقل العربي عقلا دينيا بامتياز أو بمعنى آخر لأن هذا العقل لم يتجاوز المرحلة الدينية من الوجود"⁽¹⁾، ومنه فمحمد أركون ينتقد العقل الأرثوذكسي ومعه العقل الدوغمائي محاولة منه الخروج وإخراج المسلمين من السياج الدوغمائي المغلق برأيه، محاولا في ذلك تطبيق أحدث المناهج العلمية النقدية المعاصرة، والتي اتسمت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم الغربي والأوروبي منه، فهذا "السياج الدوغمائي اللاهوتي أو السجن الاعتقادي الكبير هو الذي ينبغي على الفكر النقدي الفلسفي الحديث أن يفككه لكي يحرّزنا منه ويحرّر جماهير مليار مسلم على الأقل. وهذا هو الشرط الأساسي المسبق لكي ينبثق وعي ديني جديد في الإسلام"⁽²⁾.

يتطرق محمد أركون إلى ما تولّد ويتولّد من رحم العقل الأرثوذكسي الدوغمائي في مشروعه إلى ما أطلق عليه اللامفكر فيه، أو (الممنوع التفكير فيه، أو المستحيل التفكير فيه)، إلى جانب ما يمكن التفكير فيه، فهو يرى أنه عبر تاريخ التراث الإسلامي، كانت هناك مساحات شاسعة حول أشياء سمح التفكير فيها وأشياء منع من التفكير فيها، وهذا طبعا يختلف من زمن إلى زمن، وذلك الاختلاف يكون بحسب السلطات الحاكمة، فما يلاحظ عند أركون أن العقل الأرثوذكسي، هو الذي حدّد عبر مسار التاريخ الإسلامي، دائرة ممكن التفكير فيه، ودائرة مستحيل التفكير فيه⁽³⁾. وبهذا تصبح الأرثوذكسية هي "التي تسهر على إقامة الجدران المنيع والسدود بين ما يمكن التفكير فيه/ وما يستحيل التفكير فيه"⁽⁴⁾ بنظرة أركون، أي أن الأرثوذكسية عامل أساسي من عوامل ميلاد ما سماه محمد أركون باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، لنصل بهذا معه إلى أن "العقل الأرثوذكسي المهيم يفرض قارّة

(1) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع محمد أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 41.

(2) _ هاشم صالح، "قراءة في مشروع محمد أركون"، محاضرات المؤتمر الأول للدين والثقافة "الواقع والآمال"، مرجع سابق، ص 112.

(3) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 271.

(4) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط 1، بيروت، منشورات اليونسكو-مركز الإنماء القومي، 1990، ص 176.

واسعة من اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه. تقريبا لا تستطيع أن تتنفس أو تفكر بحرية حول أي موضوع كان؛ كل الموضوعات الدينية ممنوع مسها أو مناقشتها بنحو تاريخي أو فلسفي أو موضوعي⁽¹⁾.

فنفهم من هذا أن محمد أركون يرى بأن الأرثوذكسية هي سبب رئيسي في وجود ساحة اللامفكر فيه والممنوع التفكير فيه، مع مساحة من المستحيل التفكير فيه، وهذا يقابله أيضا عند أركون مساحة أخرى تُعنى بالمشروع التفكير فيه، وتكون هذه المساحة بحسب ما يخدم المصالح الشخصية خصوصا فيما يتعلق بالسلطات السياسية والحاكمة منها.

اللامفكر فيه والممكن التفكير فيه عند محمد أركون:

يمكننا أن نستنتج مفهوما للمستحيل التفكير فيه، من خلال تعريف لأركون للممكن التفكير فيه وهذا عند قوله: "إن الممكن التفكير فيه (Le pensable) بالنسبة لأمة لغوية ما في فترة ما هو الشيء الذي يمكن إيضاحه والتفكير به بمساعدة الجهاز العقلي المتوفر في تلك الفترة. إن هذا التعريف يحدد فورا ما هو مستحيل التفكير فيه وما هو مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية-الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطرز العقلانية الخاص بالنظام الاجتماعي-الثقافي الموجود. وإما بسبب أن الذات المتكلمة (المؤلف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية الإكراهات المتجسدة بالأيديولوجيا المسيطرة"⁽²⁾، وعليه إذا استطعنا أن نصل إلى تحديد ما يمكن التفكير فيه، وما هو مسموح للتفكير فيه أيضا، يمكننا أن نستخرج ما هو مستحيل التفكير فيه، وما هو لامفكر فيه أو ممنوع التفكير فيه، وهذا التحديد بطبيعة الحال يرتبط بالفترة الزمنية المراد التحديد من خلالها، فالممكن التفكير فيه واللامفكر فيه ليس هو من زمن لآخر، كما أشرنا آنفا.

إن مصطلح اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه استعمله أركون بغية توضيح الأمور التي يمنع التفكير فيها من قبل المسلمين، بحيث أنها مقدّسات إلهية عالية ومتعالية على الحياة الدينية والظاهرة الاجتماعية، كما أنها عالية ومتعالية على المنهجية التاريخية النقدية، بحيث لا يمكن دراستها بواسطة المنهج التاريخي النقدي، كما لا يمكن دراستها كذلك بواسطة المنهج التاريخي المقارن، سواء داخل الديانة الواحدة وهنا تكون المقارنة بين مذهب ومذهب، أو فرقة وفرقة، أو مقارن بالنسبة للديانات ككل، أي بين الإسلام وما يقابله من ديانات كاليهودية والمسيحية، على أساس أن الإسلام لا يقارن لأنه هو الدين الوحيد الصحيح والخاتم لبقية الأديان، وهذا يفرض

(1) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 77.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 254.

عدم مقارنته بتاتا بأي دين آخر مهما كان، وهذا بطبيعة الحال ما يعتقده المسلمون بأنواعهم واختلافاتهم، من سنة وشيعة أو حتى المذاهب المتفرقة الموجودة داخل الدين الإسلامي، وكذلك على أساس أن هذا الدين (أي الإسلام) هو دين رباني إلهي متعالي عال على بقية الأديان، فالديانات الأخرى هي ديانات محرّفة، وإذا قلنا عنها محرّفة فهذا يعني أنها تحوّلت إلى أديان بشرية وينزع عنها الطابع الإلهي، لأن الدين إذا ما تم تحريفه فإنه يغيّر من الحقيقة الإلهية داخله بفعل بشر، بخلاف الإسلام بحسب المسلمين فهو دين لم يطله التحريف وبقا إلى يوم الدين دينا صحيحا إلهيا، لا تشوبه شائبة، وعليه لا يمكن أن نقارن دينا إلهيا صحيحا بديانات قد تمّ تحريفها وأصبحت بشرية خاطئة.

ومّا يذهب إليه أركون أننا "أصبحنا نثير أسئلة ونعتمد على تحديدات ومعلومات ومواقف معرفية ما كانت تخطر ببال المفكرين، بل ما كان التفكير فيها ممكنا لهما* بالرغم مما أدركاه في زمنهما من تدرّب وإطلاع وسعة في المعرفة (وهذا ما ندعوه باللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه في فترة معينة)"⁽¹⁾، فنفهم من هذا أن محمد أركون أراد أن يذهب لطرح تساؤلات وأمور لم تطرح في يوم ما، وكانت تعتبر من الأسئلة الممنوع طرحها أو التفكير فيها، لذلك كانت من اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه.

ومن الأمور اللامفكّر فيها عند أركون، أو المستحيل التفكير فيها وهي اشكالية النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي وتاريخ تدوينها، فمن بين الأسئلة التي لا يمكن طرحها، "سؤال مطمور أكثر من غيره في ساحة ما هو مستحيل التفكير فيه. هذا السؤال هو: كيف تمّت عملية تشكيل النصوص الصحيحة الموثوقة وكيف تمّ انتقالها، أو توصيلها؟ نقصد بالنصوص هنا نص القرآن، أو المصحف ثمّ كتب الحديث النبوي. وهما يشكّلان المصدران الموضوعيان للشريعة"⁽²⁾، وتطرق أركون إلى هذين المصدرين، السبب من ورائه حسبه، هو أنهما أساسيان في تثبيت الشريعة الإسلامية، أحكامها، قوانينها، تشريعاتها، كما أنهما يتّصفان بالحقيقة المطلقة والكاملة لدى المسلمين، بحيث يمنع منعا باتا المساس بهما والتطرق لهما بهذه الكيفية، أو طرح أسئلة عن مدى صحتها، أما بالنسبة لأركون فهو يرى أنه بإمكان المفكّر النقدي الحديث أن يتساءل وبكل حرية حول هذين المصدرين، كيف تم

* يأتي هذا الكلام هنا في إطار كلام لأركون عن أبي حامد الغزالي وابن رشد من كتابه (أي هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، وكنا قد اقتبسناه من أجل التعريف باللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه.

⁽¹⁾ _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 1995،

صVI

⁽²⁾ _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص177.

إنشأؤهما؟ وما مدى صحتهما؟ وكيف دوّنا؟ والطريقة التي تم تدوينهما بها؟ وتاريخ تدوينهما؟ وغير ذلك من الأسئلة التي طمست في ساحة المستحيل التفكير فيه، ففكرة "أرخنة النص القرآني ومجموعات الحديث تظل غير مفكّر فيها بالنسبة إلى الأجيال التي ترعرعت في المناخ القومي الإسلاموي"⁽¹⁾.

ويمكننا القول بأن اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه قد تضخم وازداد خصوصاً بعد دخول العالم العربي الإسلامي عصر الانحطاط، أي بعد سقوط الدولة العباسية تقريباً واستيلاء أنظمة أخرى على الحكم كالسلاجقة والأتراك... إلى أن نصل إلى الأنظمة المعاصرة أو أنظمة ما بعد الاستعمار، وهنا فرضت نوعية من التفكير، أو لنقل وضعت حدود للعقل بحيث أصبح لا يفكر بحرية، بل وضعت عليه سياجات حتى لا يفكر في أمور هي بالنسبة للعالم الإسلامي أمور مقدّسة ممنوع التفكير فيها، وهنا توسعت ساحة اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه.

كما يساعدنا التحري والتتقيب حول اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه، في الكشف عن، سواء ما تعلق بما هو قبل ظهور الإسلام من عادات وتقاليد رमित في ساحة الجاهلية كما يقول أركون ونظر إليها على أساس أنها ضلالات كان يعيش ضمنها المجتمع آنذاك؛ أو فيما يتعلق بما هو بعد ظهور الإسلام مع النبي محمد وتجربته السياسية السلطوية برؤية أركون، أو بعد وفاته والصراعات التي حدثت بعده، وكذلك فيما يخص الحداثة الفكرية التي انفجرت في العالم الغربي وأدت إلى تطوره، كل هذا وذاك يتطرق له أركون على أنه يدخل ضمن ما لا يمكن التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، "يعني أن كل الثقافات وأنظمة الفكر الخاصة بالمجتمعات الوثنية، أو تعددية الآلهة، أو الجاهلية (ما قبل الإسلامية)، وكذلك المجتمعات العلمانية الحديثة في الغرب، تعتبر من الأشياء المستحيل التفكير فيها للمسلمين اليوم. وفي النتيجة، تظل تنتمي إلى دائرة اللامفكر فيه داخل مجال الفكر الإسلاموي"⁽²⁾.

ومما لا يخفى علينا أن الدين وبالخصوص في المجتمعات العربية والإسلامية يحتل مكانة لا نظير لها، فهو مقدّس لا يمكن الانحياز عنه، وعليه فكل المسائل التي لها علاقة بالدين، أو لنقل كل المسائل التي تحدّث عنها رجال الدين وربطوها بالدين أصبحت من المحرّم التفكير فيها، وهي مسائل عديدة. تعتبر فقط فترة الإسلام الكلاسيكي أو العصر الذهبي كما يسميها أركون، هي الفترة الوحيدة والمهمة التي افتتح فيها علماء وفلاسفة عصرها الباب لمناقشتها. يتطرق لها أركون في مواضع متعددة من كتبه، كمسألة تاريخ القرآن وتشكّله، أو مسألة خلق القرآن،

(1) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 245.

(2) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 19.

مسألة الوحي، والمرحلة الشفهية، والتي تلتها المرحلة الكتابية للنص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة، وغيرها، كل هذه المسائل وأخرى حرم التفكير فيها، فحتى مسألة الدولة والسلطات السياسية والقوانين التشريعية، تحريم أو منع الانتقال من تلك الرمزية الدينية إلى القانون الوضعي والقانون المدني، والتكفل بتجربة المعتقد، كل هذا يتعلق وينطبق على العالم العربي والإسلامي بفرقه وطوائفه، فهو كما يخص السنة وفرقها وطوائفها، يخص الشيعة كذلك بفرقها وطوائفها، وعليه أصبح من العسير دراسة المجتمعات المتديّنة دراسة علمية نقدية، بغية تفكيك الأزمات التي تتخبط فيها، فهي لا تؤمن أنها تعيش ظاهرة خطيرة ينبغي تحليلها ومن ثمّ تفكيكها وبعد ذلك نقدها، وبهذا يصبح من "الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية*، عامة، تظلّ حتى الآن شيئاً لا مفكراً داخل الفكر العربي

* يتحدث أركون عن الظاهرة الدينية ويوازي معها ما يسميه بالظاهرة الإسلامية، ويقصد بالظاهرة الدينية أو "الحدث الديني/الخطاب الديني: هو الموجود والمنبثق طبقاً لمعايير زمكانية محددة، ومن متجليات ذلك الخطاب الديني اليهودي، المسيحي، الإسلامي"، (محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص262)، أما بالنسبة للظاهرة الإسلامية أو "الحدث الإسلامي/الخطاب الإسلامي: هي تجسيد للظاهرة القرآنية، المتأخرة النشوء من حيث الزمن عليها، وترجع في وجودها إلى المثال المتعالي للنبي عليه الصلاة والسلام، لذا وجب إعادة كتابتها عن طريق التساوي بين المنهجية التاريخية (دراسة التغير والتحول الدلالي)، والمنهجية الأنثروبولوجية (دراسة البنى في لحظة تاريخية ثابتة ومحددة)"، (المرجع نفسه، ص263). نلاحظ هنا أن المعرف للظاهرة الإسلامية قد أدخل عليها مصطلح آخر بالإضافة إلى الظاهرة الدينية وهو مصطلح الظاهرة القرآنية، فيصبح لدينا هنا (ظاهرة دينية، ظاهرة قرآنية، وظاهرة إسلامية).

إن التعريفين السابقين كانا للظاهرة الدينية والظاهرة الإسلامية، أما فيما يخص تعريف الظاهرة القرآنية أو "الحدث القرآني/الخطاب القرآني: حدث ديني، لغوي، ثقافي، سيميائي، اجتماعي، تاريخي، يستخدم مجموعة من المرجعيات العائدة إلى قبل ق6 و7م، السائدة في شبه الجزيرة العربية، ومنطقة الشرق الأوسط، ولا تفهم موضوعياً، إلا من قبل من عاش في ذلك العصر. أو درسها من الداخل، ولما صيغت في الخطاب القرآني أصبحت متعالية، ومفتوحة على مطلق الاحتمالات الدلالية"، (نفس المرجع، ص263).

نستنتج مما سبق أنه هناك فرق بين الظاهرة الدينية والظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية عند أركون. وعليه يمكننا القول: أن الظاهرة الدينية هي ما يتعلق بممارسات وانبثاق دين، أي دين كان (إسلام، يهودية، مسيحية)، كحدث فعّال داخل المجتمعات؛ أما الظاهرة القرآنية فهي التي تتعلق بلحظة ظهور القرآن كوحي منزل على النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وهي لحظة زمكانية عند أركون، أي لها زمانها ومكانها المحدّد الذي ظهرت فيه، يقول أركون: ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية-الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)؛ أما فيما يخص الظاهرة الإسلامية فهي متعلقة بكل ما حدث ويحدث بعد لحظة انبثاق الظاهرة القرآنية، باعتبار أن القرآن يمثّل الإسلام على غرار الديانات الأخرى، فيمكن أن تدخل هنا، القراءات والتفسيرات من قبل رجال الدين، أو المعطيات والممارسات التي يعيها المتدينون كظاهرة إسلامية مستوحاة بنظرهم من الظاهرة القرآنية. وهناك موضع آخر يتحدث فيه محمد أركون عن الظاهرة القرآنية إثر حديثه عن الوحي وأبعاده السيميائية السيميولوجية، يقول: "هذه النقطة مهمة لمقاربة جديدة لما أسميه الظاهرة القرآنية، الظاهرة يعني هناك شيء ظهر أمامنا، يفاجئنا، يدهشنا، نستغربه، نثير عدداً وفيراً الأسئلة المتواصلة، ولا يمكننا البتة أن نأتي بجواب لأي سؤال من هذه الأسئلة، لأن الوثائق التي تمكننا من الإجابة غير موجودة، ولن نجدها"، (محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق)، وهناك فصل وتمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ويكمن الفصل بينهما ضمن حقلين، "1- القرآن والمسائل المتعلقة به. 2- تحولات الفكر الإسلامي بعد ظهور القرآن وتبلور المذاهب المختلفة في إطار الكتب الروائية والتفسيرية والكلامية والفقهية"، (مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص79)، وعليه يمكن القول، أن الظاهرة القرآنية عند أركون تمثل لحظة نزول القرآن، لذلك مجده يربطها بظاهرة الوحي، فهما متلازمان، أما الظاهرة الإسلامية، فهي، ما عاشه الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل، وظهور الفرق والمذاهب وغيرها. أما عن التمييز و"التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فالأولى متعالية مفتوحة=

الإسلامي"⁽¹⁾.

إنه وبحسب التراتب الزمني يختلف الأمر بالنسبة للمفكر فيه واللامفكر فيه، من حيث الوقت والبيئة والفكر والثقافة... فعملية "التعرّف التاريخي على الحدود التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة لما هو قابل للتفكير فيه في قياس نوعين مما هو غير قابل للتفكير فيه في كل فترة تاريخية وكل وسط اجتماعي ثقافي. هناك ما هو غير قابل للتفكير فيه المرتبط بحدود المعرفة في مساحة ثقافية وزمن محددين"⁽²⁾؛ والأمثلة على ذلك كثيرة عبر التاريخ يتحدث عنها أركون، كالعبودية مثلا كانت غير قابلة للتفكير فيها إلى أن جاءت حقوق الإنسان؛ الأنظمة السياسية عبر الزمن أو السياسة الدينية، التي كانت تفرض أمورا مسموح التفكير فيها وتمنع أشياء لا مفكر فيها ونجد ذلك حسب توجه الملك أو شيخ القبيلة أو الخليفة أو غير ذلك، فما كان ممكنا التفكير فيه على سبيل المثال زمن المأمون (170هـ-218هـ/786م-833م)، ليس هو نفسه ما كان ممكنا التفكير فيه زمن خلافة المتوكل (205هـ-247هـ/822م-861م)، بحيث أن هذا الأخير أرجع من جديد النظام السني الذي كان قائما من قبل، بخلاف المأمون الذي فتح المجال أمام علماء عصره بغية ترجمة الفلسفة اليونانية، وفتح المجال كذلك أمام العقل للتفكير بحرية أفضل، ومن ثمّ ظهر بما يسمى الفلاسفة العرب والمسلمين الذين ترجموا وابتكروا وحدثوا تحت خلافته، وأحدث ذلك بما يسمى بالعصر الذهبي الكلاسيكي للمجتمع العربي والإسلامي؛ كما يمكننا كذلك أن نذكر تاريخيا من بين الأمثلة التي كانت تدخل في ساحة الممنوع التفكير فيه، قضية خلق القرآن، التي أحدثت نزاعا كبيرا ومعروفا في تاريخ التراث الإسلامي بين أهل السنة وعلى رأسهم الإمام أحمد ابن حنبل والمعتزلة، فعلى غرار المعتزلة الذين كانوا يعتمدون على العقل في تفاسيرهم وتحليلاتهم للنقل، وتوصلوا إلى نظرية تقول بأن القرآن مخلوق وليس كلام الله، يأتي في الجهة المقابلة أهل السنة الذين يرون بأن هذه المسألة لا يفكر فيها أبدا فهي من الممنوع التفكير فيه وأن القرآن هو كلام الله وانتهى، أو كما هو مأثور عن الإمام أحمد ابن حنبل أنه كان يقول بأن القرآن كلام الله وأسكت.

في موضع آخر نجد أحد الباحثين يرى أن بدايات تشكّل اللامفكر فيه والمسموح التفكير فيه حسب أركون يعود إلى الخلافة الإسلامية مع المتوكل ثم بعد ذلك الخليفة القادر (336هـ-422هـ/947م-1031م) وظهور

=على المطلق، مطلق الله، والثانية تجسيد للأولى في التاريخ"، (موفق محادين، "ثنائيات أركون: الإسلاميات التطبيقية نقيض للاستشراق الكلاسيكي"، أوراق فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 87).

⁽¹⁾ _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 24.

العقيدة القادرية التي حاربت وقضت نهائياً على أطروحة خلق القرآن (التي كنا قد أشرنا إليها سابقاً) من طرف المعتزلة، بل واستحل دم من يقول بذلك، "وفي هذه المرحلة، كما يقول أركون، بدأت بالتشكّل دوائر الفكر الإسلامي الثلاث: الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه. كما بدأ يتقرّر في تلك المرحلة أيضاً نصيب تلك الدوائر من الضيق والاتّساع، فقد بدأت دائرة المسموح التفكير فيه تضيق في مقابل اتّساع دائرتي المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه"⁽¹⁾.

فعبّر أزمنة وتاريخ التراث الإسلامي هناك حصر وسجن للعقل ومحدوديات له يجب عليه أن لا يتجاوزها، وأن لا يمسخها أو يفكر فيها، هذا يكون بحسب كل عصر وكل أرثوذكسية معينة يعيشها ذلك العصر، بالإضافة إلى المقومات الدينية فيه وحتى الأخلاقية، وضمف لذلك حتى السياسية التي تفرض نفسها وتقوم بتطويق العقل وعدم فسح المجال له من أجل التفكير بكل حرية، وهذا من أجل مقدّسات محددة تكون عالية ومتعالية من قبل ما يسميه أركون حرّاس الإيمان أو الاعتقاد الذين لا يقبلون بتاتا المساس بها، فتدخل في ساحة اللامفكر فيه أو لنقل الممنوع التفكير فيه، "وفي كل عصر أو جيل يتاح للعقل أن يفكر في أشياء معينة ويستحيل عليه أن يفكر في ما عداها، وبالتالي فهناك محدودية للعقل أو محدوديات ينحصر داخلها بالضرورة في كل مرة. صحيح أنه يوسّع إطاره باستمرار ولكن تبقى هناك محدودية تحصره مهما توسع وتحسن. يبقى هناك شيء اسمه المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه. وشيء آخر لا يمكن إطلاقاً التفكير فيه"^{(2)*}.

ولقد اتّسع المستحيل التفكير فيه "منذ كانت الحداثة الفكرية قد ظهرت وتشكّلت في الغرب. والدليل على ذلك أن كل النظريات المستجدة التي بلورها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن الدين لا تزال مجهولة في الفكر الإسلامي المعاصر، أو حتى مرفوضة ومعتبرة غير صحيحة. إنهم يرفضونها دون أي نقاش أو محاجة فكرية مقنعة ودون تفحص علمي جاد"⁽³⁾، وتجدهم يستندون في ذلك إلى أنها قد اكتشفت من عالم غير العالم الإسلامي، أي عالم الكفار الذي يكيد للإسلام والمسلمين، وبذلك فلا يمكن تصديقه في أنظمة فكرية كهذه، بل هي مردودة

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي، مرجع سابق، ص163.

(2) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص199.

* _ نجد أركون هنا يتحدث عن الحقب الزمانية عبر مرّ العصور وكيف طوّق العقل وحصر ولم يسمح له التفكير بحرية فيقول: "وبالتالي فمحدوديات العقل تختلف من عصر إلى آخر، أو قل إن النطاقات التي يشتغل داخلها تختلف. ونطاق العقل في العصور اليونانية الرومانية القديمة، غير نطاقه في العصور الوسطى، وغير نطاقه في عصر النهضة، وغير نطاقه في عصر التنوير، وغير نطاقه في عصرنا الراهن. هناك نطاقات متتالية أو دوائر متتالية للعقل"، (محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المصدر السابق، ص199).

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص38.

عليه لأنها ستوقع المسلم في مطبات تصل به إلى التشكيك بالأصول الأساسية التي يبني عليها دينه، وهذا ما لا يرضاه المسلم على دينه.

كما نجد كذلك أن محاولة "عملية إعادة توحيد الوعي الإسلامي بواسطة القراءة النقدية للتراث الثلاثة (أو للسنن الثلاثة) شيئاً مستحيلاً التفكير فيه. ذلك أن الفكر التقليدي المتمثل بالأرتوذكسيات الثلاث يرفض طرح أي سؤال جذري على ذاته"⁽¹⁾.*

ومحمد أركون لا يحدد فقط ما هو مستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه، وإنما نجده أيضاً يحدد لنا في المقابل ساحة ما هو مفكر فيه، أو الممكن التفكير فيه، ويمكننا أن نحدد معه الممكن التفكير فيه بحسب الخطاب الإسلامي المشترك (-بحسب تعبير أركون-) فنقول معه: "القرآن: تنزيله-حفظه بالكتابة-مصحفه-جمعه-حفظه عن ظهر قلب-تلاوته-تعليمه (=نقله التربوي)؛ فهم القرآن: التفسير: أسسه ومناهجه؛ ترجمة معاني ودلالات القرآن-الترجمات وقيمتها أو تقييمها، الموضوعات والأهداف المسموح بها؛ القرآن الكريم في عالمنا اليوم-تدرسه في مختلف حلقات التعليم-نقله بصفته كرسالة-كيف نجدد روابطنا بالقرآن في مجال العبادة والعلاقات الاجتماعية ومجال التربية والمعرفة والثقافة والحضارة؛ مستقبل المجتمع البشري بقيادة القرآن"⁽²⁾.

وفي علاقة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه بالعقل الأرتوذكسي، وتحديد هذا الأخير لمساحات ما هو مسموح التفكير فيه مع ما يمنع التفكير فيه أيضاً، نجد أن التحكّم في ذلك هو من نصيب "الأرتوذكسي أي الرسمي الشرعي المهيمن. فهو وحده الذي يمثل الممكن التفكير فيه حالاً زلالاً. إنه يمثل الفكر الصحيح القويم المستقيم لجاهير المؤمنين المتدينين. كل ما عداه خطأ في خطأ، أو ضلال في ضلال، للمسلمين المعاصرين الذين يعيشون خارج الحدائث الفكرية أو الفلسفية كلياً"⁽³⁾.

ومن ضمن ما يريده أركون داخل مشروعه في قراءة التراث الإسلامي "فتح مجال التفكير في ما لم يفكر فيه/مستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي (...). وسيتم ذلك عبر القيام برحلة تفكيكية استكشافية داخلية

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص25.

* _ وللأمانة هناك عدة فقرات اقتبسناها من كتاب محمد أركون -الفكر الإسلامي قراءة علمية- حول الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه وكانت ضمن سياق حديث أركون حول كتاب الإتيقان للسيوطي، وما أسس له حسب أركون من الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص259.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص20.

للتراث الإسلامي لم يسبق لها مثيل، بالاعتماد على مجموعة من أدوات التحليل والمعقولية (...). وتلك الرحلة تهدف إلى تحقيق: إعادة النظر في كل العلوم الإنسانية الناجزة لبيان نشأتها التاريخية، فضلا عن إعادة كتابة تاريخ جديد للفكر العربي الإسلامي، بالاستعانة بما توصلت إليه العلوم الغربية المعاصرة⁽¹⁾، وبهذا يمكننا القول أن مفهوم اللامفكر فيه يصبح "مفهوم نقدي أو معرفي، يسعى إلى اختراق الأفق المسدود، واستبداله بأفق مفتوح على الجاهيل والإحداثيات التي أقصاها الفكر الإسلامي من دائرة المفكر فيه كما تمت صياغته وتم تسييجه وتقديسه"⁽²⁾. لذلك يصبح وبحسب أركون على المؤرخ وبالخصوص المؤرخ النقدي الحفر في كل هذا من أجل تبيين مواطن الأشياء التي تبدو له حساسة بغرض تعريفها وتوضيحها وإخراجها من داخل ساحة المستحيل التفكير فيه، إلى ساحة الممكن التفكير فيه والمفكر فيه. فأركون يهدف من وراء بلورة مفهوم المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه والممكن التفكير فيه إلى "تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي أقامها، والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عن التطلع إليها أو منع من هذا التطلع. وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة"⁽³⁾، فهو يحاول (أي أركون) أن يقوم بالنش في ما لم يفكر فيه، وأن يخرجها إلى ساحة المفكر فيه بتجاوز كل الإيديولوجيات التي وضعت كما أرادت، ما هو المستحيل التفكير فيه، لذلك فهو يرى ويدعو بأن "نعمل على التفكير فيما لم يفكر فيه الخطاب، لا أن نعيد التفكير فيما فكر فيه، وبالتالي نتعاطى معه نقديا"⁽⁴⁾.

لاحظنا كيف أن العقل الأرثوذكسي وتوأمه الدوغمائي كيف أنتج السياج اللاهوتي المغلق، وكيف أغلق على أصحابه أبواب التفكير والتحرري والتنقيب والحفر في أمور رآها أركون ومن سار على نهجه، أنها هي السبب فيما يتخبط فيه العالم العربي الإسلامي اليوم من تدهور وانحطاط؛ وكيف أنشأ هذا العقل الأرثوذكسي كذلك أسيجة تكوّنت من أشياء منع التفكير فيها والخوض في مضامينها، فنتج عن ذلك ساحة كبيرة، كما قلنا، من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، بالإضافة إلى الممكن التفكير فيه أو ما هو مسموح بالتفكير فيه؛ ولكن هذا الإنتاج الضخم كّلّه للعقل الأرثوذكسي يستند هو أيضا إلى آليات وركائز يعود إليها ويثبت بواسطتها صحة ما يرتئيه، والتي

(1) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 23.

(2) _ رباني الحاج، "اللامفكر فيه من منظور الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون"، المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد خاص، 2008، ص 179.

(3) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 253.

(4) _ رباني الحاج، "اللامفكر فيه من منظور الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون"، المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، المرجع السابق، ص 184.

تتمثل في الوحي باعتباره أمراً مقدّساً لدى المسلمين، فإذا ما أراد إثبات فكرة ما خطرت بباله فإنه يعيدها إلى ركيّة الوحي حتى يصدقها ويؤمن بها المؤمنون دون نقاش، فلعِب الوحي دوراً كبيراً، وأصبح آلية وركيّة أساسية في نشاط العقل الأرثوذكسي، بالإضافة إلى المتخيّل، أو المخيال الذي امتلكه ويمتلكه المجتمع المؤمن، الديني منه والاجتماعي، ناهيك عن أنظمة الاعتقاد واللاعقاد التي رسّخت في ذلك المخيال، كل هذا وذاك، هو ما سنحاول التطرق له في مبحثنا القادم (بعد عرض نقدي لكل ما سبق ذكره والتطرق إليه في مبحثنا السابق الذكر)، والتفصيل فيه قدر المستطاع.

عرض نقدي:

كنا قد تطرقنا فيما سبق إلى كل من الأرثوذكسية والدوغمائية ومعهما السياج الدوغمائي المغلق عند أركون، كما تطرقنا كذلك إلى الإجماع والأرثوذكسية وكذا اللامفكر فيه، وسنحاول في عرضنا النقدي هذا، نقد ما سبق التطرق إليه ضمن مبحثنا هذا السابق.

يَدَّعي أركون دائما في حديثه عن الأرثوذكسية والدوغمائية التي وصف بهما الإسلام والعقل الإسلامي، أن هذا الأخير أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، متجاوزا بذلك ومتناسيا أن "الآفاق التي توسع فيها نظر أقطاب هذا العقل هي التي شقَّت للإنسانية الطريق نحو التقدّم العلمي منذ عصر النهضة. ولا شك أن دعوة الإسلام إلى العلم، والبحث، والاجتهاد، والسير في الأرض، وطلب الحكمة، والإصلاح، وتعمير الأرض، دعوة تفتح هذه الآفاق باستمرار ولا تسدها"⁽¹⁾، وعلى غرار عصر النهضة نقول نحن: إذا كان الواقع الإسلامي دوغمائيا فعلا كما ادّعى أركون، فلماذا ظهرت فيه العديد من المذاهب الفقهية والمدارس الفلسفية؟ ألا يفترض هنا أن يكون هناك مذهب واحد فقط أو مدرسة واحدة منغلقة على نفسها فقط؟ ثم ماذا نقول عن تلك الاختلافات والنقاشات التي كانت حامية بين العديد من الفلاسفة وعلماء الدين عبر تاريخ التراث الإسلامي؟... أظن أنه لا أحد منا لا يعرف الاختلافات التي مرّ بها التاريخ الإسلامي، كالاختلاف الذي كان على سبيل المثال بين أبي حامد الغزالي وابن رشد، أو ذلك الذي كان بين ابن تيمية وابن عربي وكل المذاهب السنية الشهيرة، أو بين المعتزلة والإمام أحمد ابن حنبل قبلهم، هذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على الانفتاح الذي تميّز به الواقع الإسلامي لا الانغلاق، والنقاشات التي كان قد حفل بها عبر تاريخه الطويل لأكبر دليل على ذلك.

يعتبر "البحث العلمي في الحضارة الإسلامية بحث متحرر من كل القيود التي تتنافى مع حرية النظر والموضوعية والواقعية والوضوح والابتكار. وما يجب أن نصفه بالدوغمائية هو الجمود على الأفكار المستوردة غير المناسبة لطبيعة المرجعية الإسلامية لأمتنا، والتحجر في الدعوة إلى التبعية، والانسلاخ من جذور الهوية الإسلامية بدعوى "النقد" أو "العقل النقدي". هذا العقل الذي يتطلب -هو نفسه- نقدا جذريا، يكشف خلفياته الاستلابية، ورؤيته العلمانية، وتهافته المنهجي"⁽²⁾، لنقول: لقد انتقد محمد أركون العقل الإسلامي ووصفه بالدوغمائي، وأنه انغلق حول أفكار ومسلمات معرفية معينة ثابتة، ولكنه وقع في نفس الشيء، فهو أيضا انغلق وتحجّر حول أفكار

(1) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص34.

(2) _ المرجع نفسه، ص34.

ومسلمات معينة هي أفكار العالم الغربي، من حداثة وعلمانية ومناهج متعددة تلك التي اتسمت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ بل الأكثر من ذلك أن كل ما كُتِبَ ويُكْتَبُ في الجانب الإسلامي لا يُعْجِبُه ويتوجب انتقاده برأيه، بينما كل ما يُكْتَبُ ويؤلَّفُ ويُصنَعُ في العالم الغربي فإنه محل إعجاب وثناء ومدح من طرف أركون حتى ولو ادعى انتقاده.

ومن هذا المنطلق، نجد أن محمد أركون يصف العقلية الإسلامية بالدوغمائية والمنغلقة والإيديولوجية أيضا، ونسي أنه وقع فيما ادعى محاربتة، فحتى هو كان إيديولوجيا في قراءته وتوجهه، وهذا يتضح في نفيه كل ما هو إسلامي وتبني كل ما هو غربي، بل حتى إنك لتجده يدافع عنه ويأخذ به الأخذ المطلق، على الرغم من أنه كان عليه من المفترض أن يكون ملتزما بعدم الإيديولوجيا والانغلاق حول جهة فكرية معينة، "فتكون كل التصورات الصادرة عنه خاضعة لمراقبة العقل النقدي، إلا أن جولة بسيطة في كتاباته كافية للوقوف على الكم الهائل من المسلمات البعيدة عن أدنى مراقبة من هذا العقل، والهادفة بلا شك إلى تبييض متخيل جماعي، لكن لفئة غير التي عنها بكلامه، إنها الفئة التي ينتمي إليها، تلك التي ترى الخلاص النهائي والأخير في معانقة ما استجد من أفكار ومناهج في الغرب"⁽¹⁾.

إن الدوغمائية التي تتصف بها كل الديانات، كانت هي الأخرى بأركون أن يتحدث عنها، كذلك الدوغمائية التي اتصف بها الدين المسيحي، إلا أن أركون ركّز على الإسلام بخلاف الديانات الأخرى ووجه إليه سهام نقده، لأن الديانة المسيحية هي التي تتصف بذلك الإيمان الدوغمائي المنغلق، وتجدها تحرّم على العقل الحرية في البحث والتفكير والتدبر، خصوصا إذا ما وصل الحال بالعقل إلى نتيجة تكون مخالفة لتعاليمها وعقائدها، بل وصل بها الأمر حتى إلى إعدام من يخالفها ويخالف قوانينها، (فلا أحد منا لا يعرف ما الذي حصل مع غاليلي)، وهذا نابع من خوفها من العقل وإعماله، بل إنه إذا ما وصل الأمر به إلى نتيجة تخالف شعائرها فإنها تقوم مباشرة بالدفاع عن نفسها وتنكر عليه جهوده ونتائجه، مما يجعلها دوغمائية أكثر من اللزوم، "أما في الإسلام فالأمر على العكس من ذلك تماما. فإن القرآن الكريم في الوقت الذي يدعو فيه الناس إلى التفكير والتدبر، يوجه اللوم والتفريع الشديد لأولئك الذين يتجاهلون هذه النعمة الإلهية، ويصف الذين لا يعملون على توظيف عقولهم بأنهم أضل من الأنعام (...). إن القرآن الكريم بدلا من أن يدعو الناس إلى التعبد بالبحث، والإيمان بالعقائد الدينية من دون دليل، يبادر

⁽¹⁾ _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مرجع سابق، ص 102.

بنفسه إلى إقامة الأدلة وينصح مخاطبيه عمليا باتباع هذا المنهج⁽¹⁾، وبهذا لا يمكن البتة تشبيه الأرثوذكسية والدوغمائية التي تمنع التفكير بالدين الإسلامي أو إلصاقها به، وإلا كيف يمكننا أن نشبه الأرثوذكسية تلك بعالمٍ ودينٍ يُعجِّجُ بالمفكرين ويُحْت على البحث والتفكير والتدبر والتأمل؟ وكيف لنا أن نصف الإسلام والدين الإسلامي الذي يشترط العقل كأحد الضروريات في البحث والعلم، بل وحتى في اعتناقه كدين بأنه دين أرثوذكسي دوغمائي منغلق؟

كما أن ادعاء امتلاك الحقيقة واحتكارها هي "مما يميز العقلية الدوغمائية التي انتقدها 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 ومنتجاتها في تاريخيتها"⁽²⁾، فهو يريد ويدعو إلى تطبيق الحداثة دون مراجعة نقدية لها، وهذا ليس من صفات الباحث النقدي كأركون الذي طالما دعا في مشروعه إلى تطبيق النقد والمنهج النقدي في البحث العلمي، ولكننا نجد أنه يركّز في النقد على الدين الإسلامي فقط، أما ما عداه، وخصوصا فيما يخص الحداثة الغربية هنا فإنه يؤخذ عنده دون سابق إنذار.

وإن ادعى أركون نقد الحداثة الغربية، فإن نقده ذلك ليس للحداثة كمنتج فكري في ذاتها، وإنما نقده ذلك موجه لها فقط في إهمالها للبعد الروحي والنفسي للإنسان في مقابل اهتمامها وتركيزها على الجانب المادي، مما يعني أن الحداثة ومناهج الحداثة في ذاتها إيجابية، فقط، عليها أن تُكْمَل نقصا يعترِبها وهو الاهتمام بالجانب المعنوي والروحي للإنسان كما قلنا، وهنا نؤاخذ أركون في محاولته مدح الحداثة ومناهجها دون نقد ذاتي لها في داخلها، فإذا اتفقنا معه فقط في نقده لها لإهمالها الجانب الروحي فقط، فهذا يعني الأخذ بالحداثة كما هي دون نقد لها أو لمناهجها ومحاوله إكمالها وإتمامها فقط بما ينقصها، وهذا مدح وثناء على الحداثة دون انتقاد لها ولسلبياتها التي تعج بها.

أما سلطويا وسياسيا، فإن أركون عندما يتحدث عن علاقة السلطة بالخطاب وبالقرآن تحديدا، ويتهمها أنها تستخدمه كوسيلة في تطبيق مصالحها وإضفاء الشرعية على نفسها، ويتهم في الآن نفسه القرآن بالأدلة، فأى قرآن يقصد، نحن نعرف أنه يُشكك في مصداقية القرآن الموجود أمامنا اليوم عندما يتحدث أنه كان هناك قرآن

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 193.

(2) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 248.

آخر شفهيًا يوما ما ثم حُذف منه ما حُذف، وُتِر ليصبح بعد ذلك كتابي، ولكن اتهامه بالأدلة نريد أن نفهم ماذا يعني به؟ "هل الخطاب، ولنقل خطاب القرآن على سبيل المثال، هو حدث مُعطى يمكن لمصالح السلطة أن تستخدمه كوسيلة؟ أو هل الخطاب هو منذ نشوئه نتاج مصالح السلطة؟ إن صح ذلك"⁽¹⁾ هذا ما نحتاج توضيحا له.

إن الأرثوذكسية التي ألقفها أركون بالعقل الإسلامي فيها مغالطات كثيرة، فلا أحد بإمكانه أن يُنكر أن العرب تقدموا وصنعوا حضارة وأصبحوا سادة العالم، وكان هذا بعد مجيء الإسلام، أما المجتمع الأوروبي فلقد سادته التخلف والانحطاط بعد مجيء الأرثوذكسية والمسيحية التي كانت من بعد عموما، والتي منعت العلم والفكر والبحث خارج إطار معتقداتها، ثم إن الإسلام لم يقيم بإعدام علمائه، بينما الكنيسة كانت تعدم من يخالفها، لذلك فهناك فرق كبير بين الإسلام والمسيحية، بل شتان في المقارنة بينهما.

ثم إننا نتساءل هنا: هل أركون في نقده للأرثوذكسية كان يريد نقد العقل الأرثوذكسي أم نقد الإسلام؟ وهل كان أركون مضطرا في نقده ذلك إلى المقارنة بين الإسلام والأرثوذكسية؟ على الرغم من أن المقارنة بينهما فيه مغالطة كبيرة كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

ثم إن حديث أركون ونقده للإجماع كان حديثا فارغا لمحتوى الإجماع في حد ذاته، فالإجماع هو الذي يساعد في تكييف الدين الإسلامي مع القضايا المستجدة، ولكن بشرط أن تستوفي شروطه، وكذلك ليس كل من هب ودب هو مناط بالإجماع في الإسلام، بل للإجماع أصحابه المتخصصين العارفين بأحكام الدين، لذلك ممّا يُشترط فيه على سبيل المثال أن يكون مبنيا على سند صحيح، وهذا يكون بعد البحث والتحري من ذلك السند المعتمد، أن يتفق كل المجمعين على الأمر المجمع عليه، كما أنه يتوجب توفر شروط الإجماع أيضا في من هم أهل له، كصفة العدالة وصفة الاجتهاد، والإجماع ليس مرتبطا بشخص واحد وإنما يكون بين مجموعة من العلماء والمجتهدين، أما أركون فقد اختزل دور الإجماع "وحصره في رأي الشافعي وحده ولم يلتفت إلى أن القاعدة الأصولية هي إجماع أهل كل عصر حجه على من بعدهم فلا يصح أن يتجاهل سائر الأئمة في عصره، فضلا عن إجماع الصحابة والمتقدمين في عملهم أو في تأويلهم للنصوص، وقد ذهب بعضهم إلى أن اتفاق العصر الثاني بعد

(1) _ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب «الجهود الفلسفية عند محمد أركون»، مرجع سابق، ص 204.

استقرار الخلاف في العصر الأول يعتبر نقضا للإجماع ذاته⁽¹⁾، فأين كان أركون من هذا كله؟ وهل له الحق في إنكاره ونفيه على الرغم من كل ما يحمله من شروط وأدلة ودلالات؟

إن كل ذلك يدّل على النظرة الاختزالية عند أركون حول الإجماع، فربطه بالشافعي هو اختزال لتاريخيته، وتجاوز وسطو لما مرّ به عبر التاريخ من مسائل أُجْمِعَ عليها، "فهذا في حد ذاته يتناقض مع التاريخية في المعرفة ومع قوله لا يجب القفز فوق المشكلات عند حلّها. ومع البحث التاريخي الذي يشدد عليه عن الآليات العقلية التي تشد العصر اللاحق إلى السابق حتى وإن كان في كل ذلك يتجاهل ما ذهب إليه الإمام الغزالي في المستصفى من تفاصيل لصحة الإجماع أو اتفاق أهل الرأي، هو وعبد القادر البغدادي في أصول الدين أو الأشعري في كتابه المعتمد في أصول الفقه تناسى أركون كل ذلك وعمل على تهميش دوره في المعرفة الأصولية من أجل تحديد العقل الأصولي"⁽²⁾.

إن الإجماع لا يأتي من فراغ، وإنما له شروطه وضوابطه التي يُحتكَم إليها، ثم إنه لذوي الاختصاص الذين لا يُجمعون على أمر إلا بعد بحثٍ وتحرٍ عميقٍ واتفاقٍ حول الأمر المجمع حوله، كما أن الإجماع يكون من قبل مجموعة من المجتهدين، كذلك التكاتف الذي دعا إليه أركون في تطبيق مناهج متعددة في قراءة الإسلام، وأن يكون ذلك من قبل المتخصصين في تلك المناهج، فلما نؤمن بهذا ونُنكر ذاك؟ أم أن الإجماع مرفوض لأنه من قبل علماء مسلمين وليس من عند فلاسفة وعلماء غربيين؟

أما عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه فلا "ندري من أين جاء محمد أركون بما يسمى بـ(اللامفكر فيه)؟ فإن كان هذا بعيدا عن العقل، فمن اليقين أن يكون أيضا هو خالي الوفاض منه، وإن كان ضمن نطاق العقل، فقد تمّ التفكير فيه ويكون الاسم عبثا وشططا"⁽³⁾، بمعنى إن كان هذا اللامفكر فيه لا يدخل ضمن نطاق العقل، فلما أصلا التفكير فيه من الأساس؟ باعتبار أن أركون يحدّ البحوث التي يُعتمد فيها على العقل، أما إذا كان هذا اللامفكر فيه يدخل ضمن نطاق العقل، فإنه من غير المعقول أن يكون هناك شيء ما داخل نطاق العقل ولم يُفكر فيه بعد كل هذه القرون.

(1) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة وأثرها في الفكر العربي المعاصر عند أركون والجابري، ط1، الاسكندرية، دار الوفاء، 2018، ص53.

(2) _ المرجع نفسه، ن-ص.

(3) _ ليث العنابي، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، ط1، بيروت، الانتشار العربي، 2019، ص71.

لذلك نجد أن محمد أركون "يختلق حكاية اللامفكر فيه، ثم يضحّمها، حتى أصبح مسكونا بها وملكت عليه جانبا كبيرا من تفكيره، ظنا منه أنه اكتشف أمرا خطيرا، سكت عنه المسلمون لإخفائه عن الباحثين عن الحقيقة. وغاب عنه أنه لا يوجد في الإسلام شيء لا مفكر فيه، وأن الذي سكت عنه ليس لأنه غير صحيح، أو غير مفكر فيه، وإنما سكت عنه لأنه صحيح، ومن القطعيات القائمة على الأدلة الشرعية والعقلية والتاريخية"⁽¹⁾، فهناك مسلمات عقديّة يؤمن بها المسلمون فلا يفكرون في الشك فيها حتى يتساءلون عن مدى صحتها، وهم هنا إذا ما لم يفكروا فيها فهذا لا يعني كما ذهب إلى ذلك أركون أنها تمثّل لا مفكرا فيه، وإنما لأنها مسلمات قطعية صحيحة عند المسلمين لا يدخلهم الشك ولا الريب من ورائها.

ونستطيع هنا أن نضرب مثلا بالقرآن الكريم، فالقرآن الكريم عند المسلمين هو كتاب الله الموحى به إلى النبي الأكرم محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهو كتاب لا تشوبه شائبة، ولا يوضع موضع الريبة والشكوك بتاتا عند المسلمين حتى يُفكّر في صحته من عدمها كما أراد ذلك أركون. فأركون يرى أنه يتوجب إعادة النظر في هذا الكتاب المقدّس، وإعادة النظر تلك تعني العودة به إلى تاريخه وتاريخ كيفية تدوينه وجمعه وتوحيده، بل وحتى العودة به إلى أيام تنزيله.

ثمّ ولنفترض أنه هناك فعلا أشياء لم يُفكّر فيها كما ادعى أركون، فإنه وبدعواه تلك منوط بالكشف عنها ودراستها، فالإشكالية التي طرحها حول ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يُفكّر فيه بعد، تحتاج من صاحبها تحقق شروطها، وإطلاع واسع حول تلك المساحة التي أعلنها حتى نتأكد من صحتها، "إذا عُلِم مقصود أركون من «غير المفكر فيه»، أمكن اختبار الأمثلة التي وضعها دليلا عليه للتأكد من صحة دعواه، فإن وُجد لها صدى في تاريخ الفكر الإسلامي، ثبت تهاافت الدعوى وعدم قيامها على أساس، وإن عُدم ذلك، كان لزاما على الباحث اختراق حُجب غير المفكر فيه"⁽²⁾، فإذا كان ما ذكره أركون ووضعه تحت ما سماه باللامفكر فيه قد فُكّر فيه، فهذا يعني أن دعوته وقوله ذلك باطل مردود عليه، وإذا لم يُفكّر فيها فعلا فيتوجب على الأستاذ أركون أن يخترقها ويُفكّر فيها، ثم إذا تمعنا في الأمثلة التي أوردها أنها تدخل في ساحة اللامفكر فيه والممنوع التفكير فيه، (والتي كنا قد ذكرناها آنفا في تحليلنا للامفكر فيه عند أركون)، لوجدنا أن تلك الأمثلة قد فُكّر فيها داخل الفكر الإسلامي، وهنا لا ندري هل هو تهاافت وانزلاق من عند أركون؟ أم أنه عدم إطلاع على تلك المسائل؟ فمن بين الأمثلة التي

(1) _ خالد الكبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 440.

(2) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مرجع سابق، ص 39.

أوردتها تاريخية القرآن الكريم، - كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل-، والاشكالية أنه هناك العديد من المؤرخين ممن تطرقوا لها، وقاموا بتاريخ للقرآن الكريم منذ نزوله إلى كتابته إلى جمعه ومن ثمّ تدوينه فجمعه في مصحف واحد زمن الخليفة الرابع عثمان بن عفان رضي الله عنه، (وسنحاول أن نضع تفصيلا لهذه القضية في سطورنا القادمة بحول الله تعالى)، ولكن أركون لم يتطرق إليها أو يذكرها داخل كتبه، فلا ندري هل هذا نقص منه؟ أم أن هذا يعني أن المصادر التي اعتمد عليها أركون في تأريخه للقرآن الكريم هي مصادر غريبة لا علاقة لها بالمصادر الإسلامية الأصلية التي أرخت للقرآن الكريم وفصلت في ذلك.

كذلك فيما يخص قضية المرأة، والتي ربما لم يُفكّر فيها فقط، بل حدثت من أجلها نقاشات عديدة وإن اختلفت الرؤى والمذاهب، فالكتب التي تُولف على سبيل المثال حول الحجاب هي كتب تتحدث عن المرأة، لكن من وجهة نظر لا يتفق معها أركون، لكن أن يضعها داخل ساحة اللامفكر فيه، فهذا هو الخطأ الذي نريد التنويه إليه.

ويمكننا أن نذكر في ذات السياق أيضا قضية خلق القرآن، والتي دارت حولها نقاشات كبيرة وحادة بين المسلمين، أو بين المعتزلة وأهل السنة بالتحديد مع الإمام أحمد بن حنبل، وأزهقت فيها الأرواح، وقُتل فيها من قُتل ممن امتنعوا عن القول بها، ولكن درء المسلمين للفتنة والافتتال بعد انتهاء عصر حكم المعتزلة، جعلهم يتجاوزون هذه القضية، ونحن نرى أن هذا هو الرأي الأصوب في تقديرنا، فذلك أفضل من زيادة الطين بلة بإزهاق أرواح المسلمين أكثر من ذلك ولو انقلب الأمر والحكم.

ونُكمل من خلال ما سبق ضمن اللامفكر فيه، وبالضبط داخل تلك القضايا التي ذكرها أركون وقال عنها أنها تصنّف ضمن ساحة ما لا يمكن التفكير فيه أو الممنوع التفكير فيه، ففي حقيقتها تعتبر كقضايا "لم تُخلَق من فراغ، ولا تشكّل طفرة معرفية انبثقت بين لحظة وأخرى في غفلة من التاريخ والفاعلين فيه، بل هي نتاج تفاعل بين بني البشر، وخلاصة صراع مرير، لا يزال قائما بين طرفي الموضوع، ومن ثمّ فالادّعاء أنها من باب غير المفكر فيه لا يقوم على أساس متين"⁽¹⁾.

ثمّ إن أركون يحاول الاعتماد على العقلانية في تطرقه للامفكر فيه، ويتأثر من جهة أخرى بدريدا وفوكو، إن هذا الأمر يوقعه في تناقض، لأنه "بالرغم من لجوئه إليهما في برهنته في التاريخ عن اللامفكر فيه والمستحيل

(1) _الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، المرجع السابق، ص 41.

التفكير فيه، فإنه لا يشكك في العقلانية، عكس ما فعله هذان المفكران اللذان حذا حذوهما. إن الالتباس والطابع المفارق للعقل الغربي، مع كل النتائج السلبية التي يجراها على مفهوم العقلانية الحديثة، لا يظهران عند أركون إلا عندما يشجب الفلسفتين المغاليتين والمطلقتين، وهما الوضعية والعلموية⁽¹⁾.

نجد أن أركون حاول "رسم صورة مظلمة عن الفكر الإسلامي حينما أشار إلى أن ثمة مساحات واسعة تدخل في (اللامفكر فيه)، وقد أخذ على عاتقه مسؤولية الكشف عنها وإدخالها حيز ما يمكن التفكير فيه -بحسب مدعاه-"⁽²⁾. نتساءل نحن هنا: هل فعلا قد كشف لنا محمد أركون عن هذه الساحة ساحة اللامفكر فيه كما ادعى؟ أم أنها لا تعدوا سوى اشكاليات وتساؤلات كان قد طرحها على أرض الفكر وتركها كالمعلقة؟

(1) _ رون هاليبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سبق ذكره، ص 77.

(2) _ ليث العتاي، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، مرجع سابق، ص 71.

المبحث الثاني: في آليات دعم وتثبيت العقل الأرثوذكسي:

الوحي:

يعتبر الوحي واحد من بين الركائز الأساسية التي يرجع إليها العقل الأرثوذكسي في تدعيم أطروحاته، إضافة إلى ذلك فهو أمر مقدس لدى الجماهير بحيث لا يمكنك بتاتا إدخاله تحت القراءة النقدية التي أرادها أركون بنظرهم، فإذا نطق الأرثوذكسي وقال بأن هذا الأمر هو من قبل الوحي، انتهى النقاش وأغلق وتكوّن السياج، فالوحي يعتبر كركيزة أساسية في تشكّل الأرثوذكسية، وهو "يقدم نفسه لا كمنظية للمعرفة ولكن كمبدأ ضروري للإيمان والاعتقاد، ولذلك كانت الحقائق والمعطيات التي يكشف عنها نص الوحي تستقبل كمعتقدات لازمة لكل مؤمن لأن حقيقة الإيمان الأنتولوجية تستلزم ذلك التسليم الطوعي والمطلق بحقيقة ما يطرحه الوحي"⁽¹⁾؛ إضافة إلى هذا، لا ينبغي النظر إلى السياج الدوغمائي المغلق فقط وكأنه "أحد أعراض الأرثوذكسية وهي كذلك بالفعل، ولكنها من جانب آخر تشكل شرطا بنويا لنظرية الوحي نفسها، وهذا التحليل في ذاته يضعنا في الحدود القصوى لمشروع نقد المنظور الأرثوذكسي كما يمارسه الباحث ولو على نحو مختال"⁽²⁾، فنلاحظ هنا كيف يضع العقل الأرثوذكسي الوحي كمبدأ في تحديد الإيمان/ والإيمان والاعتقاد/ والاعتقاد بتعبير أركون، وكيف يحرص بذلك العقل البشري داخل السياج اللاهوتي المنغلق.

والأرثوذكسية أو العقل الأرثوذكسي الذي "يمثله العقل الأصولي الإسلامي، يصادر على حجب معطى الوحي المفتوح، الأمر الذي يعرقل أي تطور أو تجديد اجتماعي داخل الفكر الإسلامي، فقد اصطنع قطيعة كبرى بين حركة المجتمع في التاريخ من جهة وبين الوضع التيولوجي المستمر في المراوحة في مكانه منذ مئات السنين، من جهة أخرى"⁽³⁾، فحرم بذلك المجتمع العربي والإسلامي من الخروج من سياجه وفتح عينيه عن ما يحصل بجانبه في العالم الآخر من تطورات وإبداعات عصرية، بالإضافة إلى تحريمه كذلك القراءة الحديثة والعصرية أيضا للوحي، من أجل الكشف عن ما يكمنه من مكبوتات.

(1) _ محمد قراش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 233.

(2) _ المرجع نفسه، ن-ص.

(3) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي، العلوم الإنسانية والاجتماعية، دراسات، المجلد 42، ملحق 1، 2015، ص 1276.

نجد أركون يوظف أحيانا مكان (مصطلح الوحي) "مصطلح الحدث القرآني (Le fait coranique) ويوظف أحيانا مصطلح معطى الوحي ومصطلح الحدث له دلالة متميزة، فهو مفهوم ذو دلالة أنثروبولوجية مادية تاريخية. خلاف الوحي الذي له بعده الغيبي والواصل بين عالمي الغيب والشهادة"⁽¹⁾، ورغم هذا وذاك سنحاول التعاطي هنا، مع الوحي بكل معانيه ومصطلحاته، ونرى كيف أراد أركون أن يجعل منه أمرا داخلا تحت التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا، وليس شيئا متعاليا مقدّسا لا يمس ولا يدخل تحت النقد، وسنرى كيف أننا سنصطدم من خلال فقرات أركون، كيف يعبر على الوحي بهذه المصطلحات المتعددة، للدلالة على اعتماده المنهج العلمي والنقدي التاريخي منه، بدل التقديس والتعالي للوحي.

وكمحاولة لإعطاء تعريف للوحي، نقول مع أركون: "ونحن نقصد بالوحي هنا مجمل النصوص المجموعة في مدونات معلنة كصحيحة من قبل كل طائفة، وبالتالي فهي مغلقة ونهائية لأنه لم يعد ممكنا أن نضيف إليها شيئا آخر أو نحذف منها أي شيء أو نعدل فيها بشيء"⁽²⁾؛ هنا وكأن أركون ربط مفهوم الوحي بجميع ما دُون داخل التراث الإسلامي، والتي تعتبر كنصوص مقدّسة حقيقية لدى المسلمين، وفي بدايتها طبعا القرآن، بالإضافة إلى الحديث بشقيه القدسي والنبوي (يعتبر الحديث القدسي كلام الله الذي يرويه عنه النبي في شكل حديث، أما النبوي فهو الذي ينسب إلى النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-)، إلا أننا نجد في مواضع أخرى يربط الوحي بالقرآن، على أساس أن الوحي تتمثل عن طريق عباراته (أي عبارات القرآن) أيام نزوله، لذلك نجد يقول: "وهذا المعطى الموحى (أو الوحي المعطى) محدّد بدقة ومحصور في عدد محدّد من العبارات اللغوية التي يمكننا أن نقرأها. إنه القرآن المشكّل على هيئة مدوّنة نصية لغوية رسمية مغلقة، (المصحف)"⁽³⁾؛ فهنا ومن خلال هذا القول، نستطيع أن نفهم من أركون أن الوحي هو القرآن المشكّل كما قال على هيئة مدوّنة نصية، فيصبح بهذا الوحي هو القرآن حسب هذا التعريف المذكور. وعليه فإن الوحي هو "جملة نصوص مجموعة في مدوّنة ما، من قبل طائفة ما، كالسنة والشريعة والخوارج، لتحريك الفعل وإضفاء المعنى عليه. وهو قابل للتعديل في ضوء «مبدأ النسخ»، والتي تقوّل ضمن إطار الميثاق الأزلي المعقود بشكل حر بين الله والإنسان"⁽⁴⁾*. ومن هنا نقول: "إن البنية النصية

(1) _ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2012، ص162.

(2) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص92.

(3) _ محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996، ص80.

(4) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص252.

* _ نجد هنا في تعريف أركون للوحي، "غياب مصدر الوحي (الله)، وواسطته (ملك الوحي=جبريل)، والمبعوث به (الرسول عليه الصلاة والسلام)، للدلالة على أنه مجرد «نص لغوي»، لإقصاء كل المسلمات اللاهوتية/القروسطية، أو «علمنة النص القرآني»، (محمد كنفودي، القراءات الجديدة=

للمصحف المشكّل منذ عهد عثمان تشهد بطريقة لا يمكن دحضها على تصور شامل لكل «الوحي» من قبل وحي لا يتجزأ (أي الوعي الإيماني، وحي المؤمنين⁽¹⁾)، ورؤية أولئك المؤمنون أن الوحي قد تمثّل في القرآن (أي المصحف الموجود بيننا اليوم) وهو كامل متكامل لا يعتره النقصان، كما أنه لا يمكن مناقشة المؤمن ذلك في هذا المصحف فهو بتصوره -حسب نظرة أركون- ما أنزل من عند الله على النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، فنجد أنفسنا هنا مع التصور الإسلامي للوحي الذي "يدعي التنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعوّ بدوره للارتفاع إلى الله، أي إلى التعالي. ويتحدث القرآن أيضاً عن الوحي الذي يمثّل فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للأنبياء. أما كلمة التنزيل فتدلّ على موضوع الوحي ومادته"⁽²⁾، وبهذه النظرة العمودية كما يقول أركون التي يراها المؤمن بنزول الوحي من فوق أي الله إلى تحت أي الإنسان، يصبح الوحي عنده مقدّساً، وحقيقياً حقيقة مطلقة لا يعتره التشكيك ولا النقصان، إنه منزل من قبل الرحمن، يحتوي كل شيء، والرجوع إليه محتمّ وواجب، والتشريع وصياغة القوانين لا تكون إلا منه وبه، وكل ما هو خارج عن نطاقه مرفوض غير مقبول؛ فلقد "نزل الكتاب المقدّس بمبادرة من الله، وكلمة نزل العربية مستخدمة هنا مجازياً للتعبير عن تعالي الوحي، فهو ينزل من فوق إلى تحت. ولا يحتوي الكتاب إلا على الحقيقة، كل الحقيقة. وهذا ما يعنى العقل عن البحث عن الما وراء، أو عن أشكال أخرى من الحقيقة المطلقة. وكل مهمة العقل البشري فيما بعد تنحصر فقط في الاستماع لصوت الوحي في كل مرة يحتاج فيها الإنسان لإطلاق حكم ما على الواقع، أو لتشكيل حكم عن الواقع، أو لتشكيل حكم قيمة، أو حكم قانوني"⁽³⁾، فالأحكام لا تؤخذ إلا من الوحي، ولا يجوز إنحاز حكم ما أو وضع قانوني ما خارج إطاره، وإنما كل الأحكام تؤخذ منه وترد إليه، أما الأحكام الوضعية التي يساهم فيها العقل البشري ويضعها فهي ناقصة غير مكتملة، وما هو ناقص لا يؤخذ به، لأن الوحي مكتمل فهو المصدر الوحيد لتشريعها (أي القوانين وكل الأحكام الباقية من أخلاقية ودينية وثقافية وسياسية... وغيرها).

إن الإنسان المتدين "يتميز بالخصيصة التالية: تبّي ما يدعى «بمعطى الوحي» أو الوحي دون أي تساؤل أو نقاش. ولكنه إذ يفعل ذلك يفترض ضمناً بأن هذا المعطى هو متعال وآت من الله، وبالتالي فهو يقع في منأى

=للقرآن الحكيم، المرجع السابق، ص252)، وكأننا نستنتج هنا، أن أركون تجنّب في تعريفه للوحي كل الأشكال والمصطلحات التي لها علاقة بالأنظمة اللاهوتية التيولوجية، وأراد أن يصيغ عليه تعريفاً أرضياً أكثر منه سماوياً.

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص201.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص83.

(3) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص183.

عن كل مناقشة بشرية⁽¹⁾، فما يأتي من عند الله هو نهائي قطعي، وكل ما يجب على الإنسان بعد ذلك هو الانصياع والخضوع له وتطبيقه بحذافيره، ولا يجوز الخروج عنه وإلا يدخل ضمن معصية الله والخروج على طاعته، وهذا محرّم شرعا وغير جائز.

ويتطرق أركون عن ما يتحدث به المفسرون عن الوحي الذين "يقولون إنه إلهام يقدم نفسه (أو يتجلى) إما على صورة إحياء يثيره الله في روح إنسان ما من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية، وإما على هيئة عبارة لفظية متلبّسة بلغة بشرية وموصّلة إلى الأنبياء إما بواسطة ملك من الملائكة أو مباشرة"⁽²⁾، وضمن هذا نجد أن للمفسرين ومعهم الفقهاء دور كبير في الزيادة من تقديس الوحي، فيجب أن لا يفوتنا بالذكر ما قاموا به من تدعيم وإرساء لمعطيات الوحي، وتصويره للإنسان وللشعر على أنه منزل من قبل الله ولا تجوز مناقشته، بل بالعكس ما يجب هو قبوله كما جاء والخضوع له إذلالا، فصاغوا بواسطته القوانين وسيروها بحسب إراداتهم وأهوائهم، فلقد عمل الفقهاء على فرضية "تحدّر القانون الديني من الوحي، وانطلاقا من ذلك ضمان الاستخدام الآلي والأدواتي للقانون الديني بصفته طريقا للنجاة في الدار الآخرة"⁽³⁾. وهذه النجاة لا تكون إلا بالتطبيق الحرفي للوحي، فاستنادا "إلى المسلمات التي يطرحها العقل الإسلامي، فإنه لا وجود إلا لإسلام واحد صحيح، يتأطر في تفسير واحد للوحي، كما إنه وحده كذلك الواهب طريق الخلاص لجميع المسلمين"⁽⁴⁾. والمتتبع لتاريخ المجتمعات المؤمنة عبر تاريخها يلاحظ جيّدا مدى تأثير الوحي "على تاريخ البشر بشكل دائم وفعل لأنه يقدم حولا عملية للحالات القصوى للوضع البشري. نقصد بالحالات القصوى هنا: الحياة، الموت، العدالة، الحب، السيادة (أو الهيبة) الشرعية، السلطة الظالمة، العلاقات الاجتماعية، التعالي، الخ"⁽⁵⁾.

وتجدد بنا الإشارة أن حديث أركون عن الوحي لا يربطه فقط بالمجتمعات الإسلامية، فحتى المجتمعات اليهودية والمسيحية تستند في تشريعاتها وقوانينها على معطى الوحي برأيه، وترى أن القوانين التي تستّها هي مستوحاة منه، على اختلاف النظرة إليه، فتصبح بهذا كل الأديان التوحيدية الثلاث (إسلام، يهودية، مسيحية) كلها تستند إلى فرضية أنها أديان تعتمد على الوحي من طرف الله تعالى على أنبيائه ثم تمثل هذا الوحي في

(1) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص70.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص84.

(3) _ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص102.

(4) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص1273.

(5) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص92.

نصوص مكتوبة (القرآن، التوراة، الأناجيل)، فلقد اعتبر أركون أن "القرآن (أو الوحي) جزءا من خطاب جامع هو الخطاب النبوي عموما يعني اليهودي والمسيحي، وهو ما يقر به أيضا من النوع... من التراث، ودعا إلى معاملة النص الموحى معاملة النصوص البشرية متجاوزا النصوص المفسترة أو المؤولة أو الشارحة له"⁽¹⁾، فمحمد أركون يريد بذلك أن يتجاوز كل ما هو تقليدي للأديان والتولوجيات القديمة "من أجل موضعة مسألة الوحي ضمن منظور المعرفة الألسنية والسيمائية والتاريخية والأنثروبولوجية"⁽²⁾، وأن لا يبقى حبيس تصورات قديمة بالية حسب أركون، كترت وتكررت عبر تاريخ المسلمين، وإنما الخروج به من قوقعته ومحاولة جعله عصريا معاصرا لليوم بالمنهجيات السابقة الذكر في قول أركون، فالمؤمنون والمفسرون والفقهاء حسبوا بل ورفضوا أيضا الخروج من أفكارهم التي اجتروها وكرروها ولا زالوا كذلك من أفكار القدماء ولم يضيفوا شيئا جديدا، بل كل عملهم هو إعادة فهم وتفهم للوحي وللتراث بواسطة ما كتبه الأقدمون دون أي محاولة لإعادة إنتاج خطاب عصري للوحي بما يتناسب مع معطيات ومستجدات اليوم.

وهناك اشكالية أخرى صادفتنا مع محمد أركون، وهي اعتقاد المسلمين أن الوحي انتهى مع نزول القرآن، بمعنى أن القرآن خاتم الوحي الذي قبله، مثل الإسلام الذي يعتبر دين الله النهائي، ومثل محمد -صلى الله عليه وسلم- يعتبر خاتم النبيين، وينتج عن هذا التصور رفض بقية الأديان الأخرى الموجودة اليوم باعتبارها أديان محرّفة وأنها لا تدخل ضمن ما أوحاه الله للبشر، وأن الوحي الصحيح اليوم يتمثل في القرآن فقط فالقرآن "يحتوي على الوحي الأخير والنهائي. إنه يصحح ويكمل الوحي السابق له. وكل آية من آياته هي عبارة عن مبدأ لقيادة الفكر والسلوك، الفردي والجماعي"⁽³⁾، فيدخل ضمن الشعوب جميعا، وواجبها الانصياع له، أما اليهودية والمسيحية بالنسبة للمسلمين فلقد انتهى زمانها وولى على الرغم من إيمانهم بها، بمعنى أن المسلمين يؤمنون بأن الله تعالى قد أوحى من قبل محمد -صلى الله عليه وسلم- على أنبياء أكثر ومن بينهم موسى عليه السلام فيما يخص اليهوديين وعيسى عليه السلام فيما يخص المسيحيين ونتج عن ذلك التوراة والإنجيل، لكن الوحي الذي أنزل عليهما قد غير مساره، ومن ثمّ اختتم بواسطة النبي محمد عن طريق القرآن، لنصل بهذا أن "سلسلة الوحي التي كان القرآن قد ختمها ليست إلا كشافا جزئيا أو مؤقتا عن الحقائق الخالدة و الثابتة، التي لا يمكن سبرها والتي هي محفوظة في

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، مرجع سابق، ص 109.

(2) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 76.

(3) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 163.

الكتاب الأكبر"⁽¹⁾. والسرّ الأعظم والأكبر كذلك اليوم للوحي، لا يكمن سوى في القرآن خاتم الكتب، وبه ختم الوحي، فما دونه هو صناعة بشرية يجب تجاوزها وعدم الإيمان بها أو حتى التطرق لها، أو مقارنتها كوحي أنزل هو كذلك على أنبياء معينين بهذا الوحي المتمثّل في القرآن.

كما أن محمد أركون يشير كذلك إلى الحدث المتعلق بالإسلام ودلالة الوحي عليه، من خلال نزول القرآن على النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، وهذا الحدث المربوط بالقرآن الكريم نربطه بالوحي، لأن أركون يرى أن الوحي هو ما له علاقة بالقرآن، فيصبح هنا الوحي هو الحدث القرآني، أي لحظة نزول القرآن، وليس فقط ما دُوّن في تاريخ الإسلام، أو المصحف الذي ورثناه على يد عثمان -رضي الله عنه-، يقول أركون: "إن الوحي يمكنه أن يدل إما على التدفق الكشفي لنمط معين من أتماط الخطاب، وإما على حدث فريد من نوعه. وأقصد بالحدث هنا الكلام التأسيسي لمعنى غير متوقع، وهذا الكلام ينبثق فجأة في العقل بفضل المبادرة المجانية التي يقوم بها المخاطب تجاه المخاطب"⁽²⁾.

ويرتبط الوحي بالعقل وذلك على أساس أن هذا الوحي هو من يسيّر العقل ويتحكم فيه، ومنه ما على العقل سوى الأخذ بالمعطيات والأوامر والتشريعات التي هي صادرة من قبل الوحي وذلك باعتبارها مصادر تشريعية إلهية أتت إلى البشر عن طريق النبي، وعليه يتوجب إخضاع العقل لها وعدم الخروج عنها، و"الإيمان بالوحي (أو بمعطيات الوحي) يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطرق، هذا العقل الذي إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل. إن الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل (بالمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذّر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عمّ وانتشر في الإسلام"⁽³⁾، وهذا بطبيعة الحال لم يكن من العدم، وإنما كان استنادا إلى الحديث النبوي الذي يمثّله النبي محمد-صلى الله عليه وسلم-.

ويحاول أركون العودة بالوحي إلى لحظة تشكّله من أجل دراسته الدراسة التاريخية العلمية، فنجده أحيانا يناديه بمصطلح (معطى الوحي) كما بيّنا سابقا من أجل أن يضيفي عليه الصبغة التاريخية والأنثروبولوجية، وبهذا يصبح كشيء قابل للدراسة العلمية، لا أمرا مقدّسا عاليا فوق الأنثروبولوجيا والتاريخ؛ وعودة أركون إلى لحظة تشكّل الوحي، يعني العودة إلى لحظة نزول القرآن وتجربة المدينة كما يطلق عليها أركون، فلا يخفى عليه أن القرآن يحمل

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 198.

(2) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 2001، ص 90.

(3) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 65.

ويتحمل من المعاني ما لا يعد ولا يحصى، لذلك يريد العودة إليه (أي القرآن) لحظة ظهوره مع معطى القرآن كما يقول أركون، بغية استخراج (الآلية المنتجة للمعنى)، "وبالطبع فمثل هذا التشكل الثقافي والخبرات الإدراكية يتطلب دراسة الوحي بصفته عاملاً رئيسياً ساهم في خلق مجتمعات الكتاب، بالوقوف على المسار التاريخي للثقافة الإسلامية وأنظمة الفكر التي قامت في المسار التاريخي الإسلامي من أجل موضعة الوحي في حيز معرفي ومنظور ألسني تاريخي سيميائي وأنثروبولوجي"⁽¹⁾؛ فمحمد أركون في ربطه الوحي بالقرآن الكريم، يذهب حسب أحد الباحثين "أن القرآن الكريم قد نزل لتحقيق تجرية روحية بين النبي الكريم والله تعالى، فهذا هو الأساس، ولا مناص من التعامل معه وفق هذا التصور، أي قراءته ومقارنته، للدخول في حالة ذهنية للاتصال بالمطلق"⁽²⁾، وما عدا التجرية الروحية تلك بين النبي والله، فإن الوحي يدخل ضمن التاريخ، أي بالإمكان دراسته عبر المنهج التاريخي العلمي، فالوحي نزل ضمن إطار زمني مكاني محدد، في ظروف كذلك زمانية مكانية محددة، وهذا حسب أركون لا يمنع من دراسته الدراسة التاريخية العلمية، مع نزع طابع القداسة عليه طبعاً، والذهاب إلى أبعد من ذلك، وهو فحص وقراءة ما جاء بعده من مذاهب وتفسير وأحكام من لدن علماء الدين وقراءتهم النقدية، فحتى هم وفي كتاباتهم وأحكامهم يرون بأنها مرتكزة ومتأسسة عن طريق الوحي ومتجلية من قبله، لذلك فمحمد أركون يريد أن يتجاوز بقراءته النقدية "التفسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية مسنداً بذلك إلى آليات النفس والتفكيك في تحريك اللامفكر فيه وتعريفه من خطاب حاول أن يأسطره وفي تفكيك هذا يستعمل آليات ثلاث: الاختراق: تخترق المحظورات، الممنوعات والممتنع والخوض فيه وخاصة الطابوهات وجماد الصمت ثم يوظف الإزاحة فالتفكيك عند أركون يتطرق من التشكيك والمساءلة الارتياحية بما يزعمه الخطاب الديني من قول للحقيقة"⁽³⁾؛ وعليه يحاول أركون قراءة الوحي قراءة تاريخية نقدية، ومن ثم تفكيكية، محاولاً بذلك زحزحة واختراق معطياته ومفهومه ومضامينه، هبوطاً به من النزعة السماوية المتعالية إلى النزعة الأرضية المحسوسة والوضعية. يقول أركون: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي

(1) بكرى خليل، "الشروط المعرفية لمشروع محمد أركون العلماني"، الهوية والاختلاف، مرجع سابق، ص 15.

(2) ضرار بن ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 1273.

(3) فاروق جباري-فراج مسرحي، "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي"، أشغال الملتقى الدولي بعنوان: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 299.

وتجاوزه. أقصد: زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية، وموضوعية، ولكن ليس اختزالياً⁽¹⁾.

ويرى أركون أنه حتى لا تكون قراءته اختزالية للوحي وللتراث ككل إن صح تعبيرنا، يجب عليه الاعتماد على مناهج متعددة، وهذا ما دفع به للولوج إلى المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة الإنسانية والاجتماعية منها، "وضمن هذه الرؤيا الحديثة والواسعة للعلوم الإنسانية، يمكننا أن نعيد دمج ما كان قد اعتبر حتى الآن «بمعطى الوحي» أو بالوحي الذي كان قد تلقى سابقاً صياغة متسقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت الذي يطمح لنوع من التعقلن"⁽²⁾.

يذهب أركون إلى أنه "ينبغي لنا زحزحة مسألة الوحي نحو دراسة الآليات المنتجة أو المولدة للمعنى وطريقة التركيب الاجتماعية الثقافية للعقائد الإيمانية في جميع الثقافات وإذا ما نجحنا في تحقيق ذلك، فإن الشريعة المشتقة من القرآن والحديث النبوي طبقاً للنظام المعرفي القروسطي القديم ستتلقى بدورها مكانة جديدة داخل المعايير الأخلاقية-التشريعية. هذا التحديد للشريعة يحدنا على برنامج محدد بدقة من البحث العلمي والتحليل الإيضاحي"⁽³⁾، لكي نتجاوز التصور التقليدي للوحي الذي ترسخ في الأذهان وكانت له امتدادات منذ العصور الوسطى كما حددها أركون هنا، ومحاولة الإمساك به ووضعه تحت المجهر للنقد العلمي.

ويمكننا أن نفهم من أركون، أنه لكي نبلور مفهوماً جديداً للوحي حديثاً معاصراً لما نعيشه اليوم، "سننتقل من الفكرة القائلة إن الوحي بصفته كلام الله ليس في متناول أيدينا إلا من مدونات نصية مجموعة ضمن ظروف تاريخية معينة كالمصحف مثلاً"⁽⁴⁾، فلحظة الحدث القرآني كما يقول أركون أو الوحي يصعب علينا العودة إليها من أجل دراستها الدراسة التاريخية والأنثروبولوجية دراسة دقيقة، من أجل استخراج ما يحمله الوحي من معان، وما بقي لنا اليوم هو تمثل هذا الوحي ضمن نصوص وكتابات دوّنت عبر تاريخ التراث الإسلامي، فالوحي الآن لم يعد "في متناول أيدي المؤمنين إلاّ من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التي تدعى عموماً: بالكتابات المقدّسة أو بكلام الله لم يعد لهم أي منفذ على الوحي إلا من خلالها"⁽⁵⁾، وهذا ما يجب أن يؤمن به المؤمنون

(1) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2005، ص77.

(2) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص78.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص220.

(4) _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص87.

بالوحي، يجب أن يصدّقوا أن ما هو بين أيديهم اليوم من نصوص يقال عنها أنها مستمدة من الوحي هي نصوص كتبت بعد الوحي بزمن لذلك فما من داع لرفض تطبيق العلوم النقدية الحديثة والمعاصرة عليه بل بالعكس حسب أركون سيوصل ذلك إلى نوع من التفتن لما تم التلاعب به تاريخيا ونسبته إلى الوحي، ويوصل كذلك إلى نوع من التفتح على الآخر بوحيه، ودينه، ومعتقده، واختلافاته، وأن لا يبقى المؤمن بالوحي المسلم به سجيناً تحت إيمانه وإسلامه رافضاً للآخر، عنفواني معه، يكره التواصل معه، مفترقا معه، وأن يحاول القيام بعكس ذلك كله، وهو على الأقل محاولة لم الشتات الذي أصابه معه.

فأركون يرى أن لحظة الوحي انتهت، ولم يبق لنا سوى ما قد دوّن وكتب على أساس أنه هو الوحي بذاته الذي نزل في زمنه، ولكن هذا الأمر فيه نظر عند أركون، وللفضل حول هذا النظر يجب تطبيق وإدخال هذا الوحي تحت العلوم الحديثة، ومحاولة نزع تلك القداسة الجياشة للوحي من قبل المؤمنين، فخطاب الوحي -حسب أركون- لا يزال "يحتفظ بغنى رمزي يشحذ الفكر عندما نتصدى لإطلاق حكم ما على القيمة الروحية والأخلاقية والفلسفية والقانونية. وبالتالي فإن خطاب الوحي كخطاب نبوي ذي بنية أسطورية وتحويلية رمزية للحالات المعاشة أو المحتملة للوجود البشري لم يتجاوز من قبل الثورات الحديثة. ولكن الوحي كمصدر لتأسيس النظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكلة والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة فإنه قد أصبح بالياً مستهلكاً ومتجاوزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة"⁽¹⁾.

يرى أركون أن "إعادة التفكير في مسألة الوحي (...). سوف تجعل بالتأكيد الفكر الإسلامي قادراً على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حالياً للمعرفة"⁽²⁾، بنظرة أركون وبهذا يكون بالإمكان التخلص من النزعات والشعارات التي لحقت بعقول المسلمين والمؤمنين بالوحي، الذين يتغنون بأفكار مقتبسة من نصوص يقال عنها أنها مقتبسة من الوحي، والتي وضعها أصحابها موضعاً متعالياً مقدساً لا يمكن التعرض له بالمطلق، والتخلص كذلك من الخطاب التيولوجي اللاهوتي الذي مكّن وتمكّن بأفكاره على السيطرة على المجتمعات؛ كما يمكن بذلك إخراج هذه المجتمعات من تلك الطقوس الممارسة عن طريق العادة التي ورثتها عن الآباء والأجداد والتي تم هي كذلك ترسيخها بواسطة الفقهاء والمفسرين والرجال التيولوجيين واللاهوتيين، كل هذا يسعى إليه أركون من خلال مقارنته النقدية الوضعية لمعطى الوحي، فينبغي "على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة

(1) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 93.

(2) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 49.

على كل معرفة علمية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استنادا على معطيات جديدة⁽¹⁾؛ هذه المعطيات التي يمكننا تمثيلها بما حصل ويحصل اليوم في العالم من تطورات تضمنت مناهج علمية وفلسفية، توغلت لغاية ما هو ديني وتيولوجي وروحي متحكم في نفوس وعقول البشر، وهنا نجد أن محمد أركون وبسبب تطور العلوم يرى أنه "بإمكاننا اليوم أن نشكّل تيولوجيا للوحي، بل وحتى فلسفة الوحي. وينبغي عليهما أن يتمثلا ويهضما في آن معا مجازات المقدّس والتقدّيس، وتحولات الوعي الأسطوري، والرهانات الجديدة للعقلانية، وفتوحات الخيال العلمي الخلاق، وكل تأثيرات وجوانب التاريخ الذي أصبح بحجم العالم"⁽²⁾، ينبغي إعادة قراءة الوحي ضمن المقدّس، وقراءته ضمن الأساطير التي تشكّلت في أذهان المؤمنين بواسطته، وكل العادات والتقاليد والطقوس والشعارات التي ورثت أبا عن جد عبر التاريخ، ظنا من أصحابها أنها مستوحاة من الوحي، فبجلوها وعظّموها وأعطوها المكانة التي لا تسمح حتى بدراستها، ينبغي تطبيق "المجريات التفكيكية على كل تاريخ المجتمعات التي انتشر فيها هذا الوحي المعطى وقبل وفسّر وترجم عمليا إلى قوانين أخلاقية وتشريعية وسياسية ومعنوية وجمالية وروحية"⁽³⁾.

ويذهب أركون إلى القول أن: "الموقف التقليدي الأرثوذكسي الذي يكرّر دوغمائيا القول بتفوق الوحي على فلسفات التاريخ التي تشكّلت في القرن التاسع عشر يحول بذلك دون اندماج معطى الوحي في فكر مجتمعات اليوم وممارساتها. وهو يعرقل بالتالي أي تطوير تيولوجي داخل الفكر الإسلامي"⁽⁴⁾؛ فيجب تخطي والقفز فوق هذا الموقف الذي شكّله العقل الأرثوذكسي الدوغمائي عن ظاهرة الوحي، ومحاولة الهبوط بالأذهان التي تؤمن بالوحي أنه عال، الهبوط به من تعاليه ذلك إلى ما هو محسوس علمي ودراسته من أجل فهمه، لأن "تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكنا فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات تيولوجية أو لاهوتية"⁽⁵⁾، وهذا لا يكون إلا بالرجوع إلى العلوم الحديثة والمعاصرة، الوضعية منها والنقدية، والخروج من المخاوف الإيمانية اللاهوتية المنغلقة.

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 47.

(2) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 188.

(3) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 58.

(4) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص 187.

(5) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 83.

ويذهب أركون بحسبه إلى أننا "نلاحظ أولاً من وجهة نظر ثيولوجية أنه لا يمكن أن توجد إلا أرثوذكسية واحدة، أي إسلام صحيح واحد، وما عداه فم منحرف وضال. لا يمكن -من وجهة النظر اللاهوتية التقليدية بالطبع- أن يوجد إلا تأويل واحد صحيح للوحي. وهذا التأويل الوحيد الصحيح هو الذي يتيح للمؤمنين أن يسيروا على طريق الهدى أو على «الصراف المستقيم» بحسب تعبير القرآن نفسه⁽¹⁾، وهذا يحول كعائق أمام الغوص فيما تعانیه المجتمعات المؤمنة بظاهرة الوحي العربية منها والإسلامية اليوم، والتي رفضت كل تطبيق منهجي نقدي على وحيها مقارنة بالمجتمعات الأخرى، التي وبعد مدة طبّق ما هو علمي نقدي على وحيها وعلى ما يحتويه من نصوص، ونحن نرى كيف تطورت ووصلت إلى حلول للعديد من المشاكل التي كانت تعاني منها خصوصاً مع العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة والمعاصرة، بخلاف المجتمعات العربية والإسلامية التي تتخبط اليوم في انحطاط ما بعده انحطاط، ومشاكل ما بعدها مشاكل، والتي يرى أركون أنه لا يمكن فهمها على حقيقتها، وذلك طبعاً من أجل معالجتها ومحاولة وضع حلول لها، إلا إذا قبلت تطبيق تلك المناهج الغربية العلمية النقدية على وحيها وتراثها ومحاولة "إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحي تعتمد على الحلول التي يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بالسُننات ومنطق التسمية في اللغات الطبيعية"⁽²⁾، والمناهج العلمية المستوحاة منها. ينبغي "إعادة كتابة كل تاريخ الإسلام بصفته دين وحي وكعامل فاعل وفعال من جملة عوامل أخرى. نقصد بذلك عاملاً مؤثراً في التطور التاريخي للمجتمعات التي تلقي فيها كدين ولا يزال يتلقى كذلك حتى الآن"⁽³⁾.

وبما أن محمد أركون تربى تربية شفهية، نجده يطرح مسألة الوحي، بغية فهم ومعرفة الطريقة التي تلفظ بها النبي عليه الصلاة والسلام لهذا الوحي، الذي هو القرآن، كما أشرنا في السابق في إحدى تعاريفه له، الذي تشكّل فيما بعد على شكل مصحف بتعبيره، لذلك فالبعد السيميائي والبعد الإيحائي له دوره لدى أركون في تشكيل آيات القرآن والتلفظ بها أول مرة، وكذا الكيفية أو الطريقة التي تلفّظ أو نطق بها لهذه الآيات الموجودة في المصحف، ومن هنا نجده يقول: "إننا نشارك المعنى الذي لا ينطق به الصوت ولا اللغة، هذه لغة أخرى. السيميولوجيا تفتح لي نافذة، لذلك أحاول أن أتأمل معنى تلقي الوحي والنطق به أمام الناس. وعندما أقرأ المصحف، أبحث عن وجه النبي، عن يديه، عن جسمه، وعن صوته يعلو أو ينخفض، يضحك أو يبكي، حركاته، إيماءاته، لحن كلماته، أريد

(1) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 97.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 86.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 39.

ذلك الكتاب الصامت تنطق به الناس وهو صامت، لا يدفع عنه أحد، الوحيد الذي يمكن أن يدفع عنه هو الذي كتبه، وفكر في تركيب الجمل واختيار الألفاظ في كتابته"⁽¹⁾.*

الانتقال من الشفهي إلى المكتوب:

يعتبر الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية في تاريخ تدوين المصحف مرحلة حساسة ومهمة جدا بالنسبة إلى محمد أركون في تاريخ التراث الإسلامي، فلا يخفى علينا أن نظرة أركون ورؤيته للتراث الإسلامي "جعلت نصوصه خاضعة لعامل الزمن، ولا علاقة لها بأي مطلقة. كل ذلك تحت غطاء أن النص الديني بعدما تحول إلى كتابة أصبح كتابا إنسانيا يعيش ظروف الواقع الذي عاشت فيه الكتابة"⁽²⁾، بمعنى أن النص الديني جملة وتفصيلا والنص القرآني بصفة خاصة الذي يمثل أساس النصوص للتراث الإسلامي ومصدرها الأول، قد مرّ بظروف من لحظة التلفظ به من قبل النبي عليه الصلاة والسلام إلى غاية أن أصبح نصا مدوّنا مكتوبا، أو كما يطلق عليه أحيانا محمد أركون، بالمدوّنة النصية المغلقة؛ وما تميّز به أركون من خلال قراءته للتراث الإسلامي ولنصوصه الدينية، هو أنه أصبغ عليهم الصبغة التاريخية، بحيث لا يحصر نفسه ضمن المقدّس فيعفيها من قراءته النقدية، بل بالعكس، يدخلها جميعا ضمن المسار التاريخي الذي مرّت به ليدرسها الدراسة التاريخية العلمية والنقدية.

ويحدد محمد أركون مرحلة الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث المكتوب عندما نجده يقول: "هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها ثم عملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى"⁽³⁾، ليحدد في موضع آخر مدة التلفظ بالقرآن الكريم من قبل النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بعشرين عاما في قوله: "كان القرآن طوال عشرين عاما عبارة عن سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها فم النبي"⁽⁴⁾ -صلى الله عليه وسلم-. وعلى ذكر ذلك فلما جاء النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وجد أقواما وشعبا ذا عادات وتقاليد وطقوس يعيش بها حياته، فأراد أن يغيّرها ويستبدلها بنظام جديد تعيش به تلك الأقوام آنذاك،

(1) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يجيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص20.

* _ كنا قد أشرنا إلى ذلك في مبحثنا الأول (-أركون حياة ومسيرة علمية-)، في العنصر: -التربية الشفهية لمحمد أركون-، ص: 8 و9، كيف أن محمد أركون ونظرا لتربيته الشفهية التي عاشها في قرنته الأولى، قد أثرت عليه وجعلته يحاول البحث عن المرحلة الشفهية للقرآن الكريم ودلائلها، لينتقل بعد ذلك إلى المرحلة التي أصبح فيها القرآن نصا مكتوبا.

(2) _ اسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ط1، بيروت لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017، ص260.

(3) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص20.

(4) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص46.

وكما هو معروف، فيها ما تم تحريمه وفيها ما أمر بالقيام به كفرائض وواجبات من قبل الله تعالى، وفيها ما رمي كما يقول أركون في ساحة أو ظلمات الجاهلية، وكل هذا كان بواسطة الرسول -صلى الله عليه وسلم- الأمر والنهي بوحى له من الله سبحانه وتعالى، هذا الوحي الذي كان متمثلاً بالقرآن، وكان يتلفظ به الرسول شفهيًا أمام الصحابة ليعلمهم أمر دينهم ويتحول بهم مما كانوا عليه إلى كما يقال من الظلمات إلى النور. وهذا التحول أو "عملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبر عنها أو يعكسها). ومحمل هذه العبارات الشفهية سوف تسجل في ما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا"⁽¹⁾.

نجد أن هناك انتقال مباشر حسب أركون من الكلام الشفهي حسب أركون المتلفظ به من قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- في لحظة تاريخية معينة، إلى المكتوب في لحظة تاريخية أخرى، واستعماله بنوع محدد من الثبات على باقي اللحظات التاريخية الأخرى، دون أي مراعاة لما حدث من تحول وتغير عبر التاريخ، فهناك إذن استمرارية متواصلة دون أي قطيعة بين المرحلة الشفهية والمرحلة المكتوبة أو الكتابية، بمعنى "يتم الانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد (أقصد تجربة النبي الذاتية) أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي وأتباعه، التاريخية)، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابيا. ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وأزمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة. لكي يبقى صحيحا أيضا أن الكلام الشفهي الذي تحول إلى نص محفوظ عن ظهر قلب أو مسجل ومكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولية لكل عمليات الإسقاط والتعميم"⁽²⁾.

وحديث أركون عن القرآن الكريم، ولحظة الانتقال به من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، يشير فيه إلى النص القرآني بتكوينه اللتين مرّ بهما، فيفصل بين التاريخ القرآني الشفهي المتلفظ به من قبل النبي على أصحابه في وقته، والنص المدون والمكتوب الموجود بيننا اليوم، ونجده يحاول دائما العودة إلى ذلك التاريخ الشفهي بغية دراسة دلالاته الشفهية وهو يتلفظ به حينها لكي يصل إلى النص المكتوب، ويحاول تفكيكه ألسنيا وتاريخيا وأنتروبولوجيا... والهدف من ذلك توضيح آليات البنية اللغوية للخطاب القرآني، وعليه نجده يقسم الكلام الذي تلفظ به الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى قسمين، فيرى بأن النبي قد "تلفظ بنوعين من الكلام، الأول هو كلام الإنسان التاريخي العادي (الذي ضاع إلى حد كبير بالنسبة إلينا ولا يمكننا التوصل إلى معرفته أبدا) والثاني

(1) _محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص46.

(2) _محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص86.

هو كلام «الشخصية الرمزية العليا والمرجعية الكبرى»، أي كلام النبي الموحى إليه. وهذا الكلام الثاني هو الذي يفرض نفسه فوراً على الجميع. وبخاصة على المؤمنين، من دون أي نقاش، ولكن هذا الكلام الثاني لا تزال بنيته التركيبية أو طريقة صياغته اللغوية مجهولة إلى حد كبير⁽¹⁾. وعليه يريد أن يعود (أي أركون) إلى اللحظة الشفهية وكيفية تلفظ النبي عليه الصلاة والسلام بالقرآن الكريم أمام مستمعيه ذلك الوقت ومنه يطرح تساؤلات ويقول: "كيف تلفظ النبي إن لم يكن بالآية الأولى فعلى الأقل بالآيات الأولى أمام القرشيين؟ كيف طلعت من فمه لأول مرة؟ وهذا التلفظ تحكم بكيفية استقبال السامعين الأوائل لها"⁽²⁾، ومنه فمحاولة الانتقال من اللحظة الشفهية للمصحف إلى مرحلته الكتابية، والمسافة التاريخية الكامنة بينهما يجعلنا "نتموضع هنا على صعيد آخر للقراءة، قراءة ما حصل. إنه صعيد جديد يتمثل باعتماد استراتيجية محددة من أجل تفكيك مجمل التراث الإسلامي المرتبط بهذه الصياغة المكتوبة (أي المصحف) فهذه الصياغة المكتوبة سوف تفعل فعلها وتمارس دورها طول خمسة عشر قرناً من الزمن وحتى اليوم"⁽³⁾.

ويرى أركون أننا "إذ نتحدث عن كتاب محصور بين دفتين نعني بذلك الانتقال من ثقافة شفوية إلى ثقافة مكتوبة. وهذا انتقال معقد وذو أهمية قصوى بالنسبة لفهم موضوعنا. فهو يشكّل تلك اللحظة الحاسمة التي تشكّل فيها مصحف ما وأعلن بأنه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه منذ الآن فصاعداً كل المسلمين"⁽⁴⁾، فنفهم من هذا أن أركون يولي أهمية كبيرة وقصوى للحظة الانتقال تلك بالقرآن الكريم من اللحظة الشفهية إلى اللحظة المكتوبة، فهي بنظره مهمة جداً ولا ينبغي تحطيمها أو التغاضي عنها، أو حتى عن التلاعبات التي حصلت داخلها حسب، ومقصده من هذا (أي من تحديد المرحلة الشفهية والتي تليها الكتابية طبعاً)، "يقصد من ذلك البرهنة على أن القرآن قد تعرض للتلاعبات اللامحددة واللامحدودة، حذفاً وانتخاباً، حسب المصالح والسلط الحاكمة، سواء من حيث المادة، أو من حيث الدلالة. في ما يتعلق بالتلاعبات الحاصلة بمادته"⁽⁵⁾. وهذه التلاعبات إن صح التعبير هي التي دفعت به إلى إدخال هذه المرحلة ضمن التاريخ، ومحاولة قراءتها قراءة نقدية، وعدم تجاوزها بدعوى أن النصوص التي كتبت بعد مدة من مرحلتها الشفهية هي نصوص صحيحة لا غبار

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 83.

(2) _ المصدر نفسه، ص 101.

(3) _ محمد بن علي، "الفكر الحدائثي العربي المعاصر واشكالية التعامل مع التراث - محمد أركون وعبد المجيد الشرفي أمودجين-"، أشغال الملتقى الدولي بعنوان: القراءات الحدائثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، مرجع سبق ذكره، ص 87.

(4) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 47.

(5) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 134.

عليها، بما فيها نص القرآن، فهذا "الموقف النقدي يجبرنا على إعادة النظر في كل مسار النص الشفهي والنص المكتوب المرتبطين بالقائل/المؤلف. أقصد به المسار البادئ بهما والمنتهي بالمستقبل/القارئ. وهذا المستقبل الشفهي كان أهل قريش أيام النبي محمد الذين كانوا يرونه ويسمعونه وهو يتلفظ لأول مرة بآيات القرآن"⁽¹⁾.

ويلح أركون على إعادة كتابة تاريخ القرآن الكريم، بمعنى أن يدخل ضمن معطيات التاريخ، وأن لا يبقى المسلمون داخل قوقعة التقديس والمتعالي، وذلك من أجل أن يتوصل إلى الكشف عن ظروفه ومنشئه ومشروطياته عبر التاريخ، لأن الانتقال من الخطاب كخطاب شفهي ثم يصبح مدوّنا ومكتوبا فيه بعض الاختلافات المعنوية والدلالية، والتي يمكننا اكتشافها بواسطة علم السيمياء والأثروبولوجيا، فهي التي تؤكد وتوضح لنا ذلك.

وهذه العملية بطبيعة الحال ستجد من يقف أمامها كعقبة وحاجز يمنع المساس والدخول في أمور من هذا القبيل، بحجة التعالي والتقديس كما يرى أركون، إلا استراتيجيته "تقوم على تجاوز كل العوائق السياسية والنفسية التي تعيق إعادة كتابة تاريخ المصحف، من خلال رفع الدولة يدها عن القرآن، وإعادة فهم القرآن على أنه مخلوق وحادث"⁽²⁾؛ وبالإضافة إلى الدولة هناك الخطاب التيولوجي ليقبض على (العقل الإسلامي) (أو العقول البشرية الخاضعة له) لكي يؤسس المشروع الدينية الملائمة لأفكاره، ويجعلها مفروضة على بني البشر من المؤمنين، بحيث أن ما يملكه لا يناقش، ويذهب مباشرة إلى الاستدلال من النصوص الدينية التي تمتلك المشروع والحقيقة المطلقة، كالقرآن، متناس بذلك المرحلة أو المراحل التاريخية التي مر بها، بدون البحث عن المعنى الحقيقي للآيات المستدل بها يوم إلقائها شفهيًا قبل أن تكون مكتوبة، وهذه الظاهرة على الرغم من التغافل عليها من قبل هذا الخطاب التيولوجي إلا أن أركون لم يجعل نفسه غافلا عنها وأراد التطرق لها بالدراسة والتحليل وفي هذا نجده يقول: "إن أولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب. ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية والبنوية والابستمولوجية لهذا المرور (الانتقال) وذلك في ميدان علمي الأثروبولوجيا والألسنيات"⁽³⁾، ويرى أركون أن هذه الظاهرة حدثت في وقت مبكر بالنسبة للقرآن، وعممت "وانتشرت (يوصل أركون) بشكل أسرع بعد إدخال صناعة الورق إلى المجال العربي الإسلامي في نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. ونظرا للحاجيات الإدارية والايديولوجية للدولة العباسية فقد تمّ المرور أو الانتقال من حالة (أو وضع) العقل الخاص بالتراث الشفهي (أي نمط محدد من أنماط تشكّل العقول وتمفصلها)

(1) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص208.

(2) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل، مرجع سابق، ص169.

(3) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص85.

إلى ما يدعى اليوم بالعقل الكتابي⁽¹⁾، وهنا بدأ الحديث فقط أو الاستدلال من قبل رجال الدين التيولوجيين بما هو منصوص عليه أو مدوّن ومكتوب فقط في القرآن أو الحديث أو حتى السيرة النبوية، وأضفى ذلك بروز مشايخ وعلماء دين يتحكمون في تلك النصوص ويتلوونها على مرّ الزمن والأجيال، ولا يعيرون أدنى أهمية للمراحل التاريخية التي مرّت بها، والتغيرات والتحويلات الاجتماعية التي طرأت عليها عبر التاريخ، ولا مدلول النصوص وتأويلاتها، أو إعادة تأويلها بحسب تلك التغيرات عبر العصور، كل عصر بما هو معاصر له، وإنما انغلقتوا فقط حول محددات لا يزاح عنها.

أما بالنسبة للتيار الإسلامي، وبالخصوص السلفي فهو لا يرى أية مشكلة في تلك المرحلة التاريخية التي انتقل فيها التراث من الشفهي إلى الكتابي، لذلك فكل ما هو إسلامي حسبهم "موضوع بصفة كلية في القرآن واستنادا إلى الحديث النبوي وتفسيره وبالرغم من كل تلك العمليات للنقل الشفهي، ومشاكل النقل الكتابي إلا أن هذا لم يؤثر على التراث وعلى نظرة هؤلاء لاعتبار أنه منافيا للإسلام في تصورهم"⁽²⁾.

ومن بين أهداف أركون وراء دراسة تشكل النص القرآني هو إرجاعه "إلى حالته الأولى، كما لفظ به أول مرة، إذ النص تحتلف مكانه الدلالية، باختلاف حالات وجوده، فمكانه الدلالية بوصفه نصا شفهيًا تحتلف عندما يتحول إلى نص مكتوب، إذ في حالته الأولى يكون مؤطرا في ضوء ظروف الخطاب/الوضعية العامة للخطاب، التي تسهم في تحديد دلالاته المترامنة زمن نزوله، أما في المرحلة الثانية فيكون أمام القارئ بشتى مسبقاته وجها لوجه"⁽³⁾، ونلاحظ هذا إثر مناداته بتطبيق المناهج الغربية وبالضبط هنا المنهج السيميائي في الحالة الأولى من أجل دراسة دلالات النص القرآني إثر مراحل نزوله في أيامه الأولى، أيام تكلم النبي -صلى الله عليه وسلم- به، والمنهج الألسني في الحالة الثانية من أجل تفجير بنيته اللغوية بعدما أصبح نصا مكتوبا أمام أيدينا، "لأن الكلام الشفهي الحي الذي يتبادلته الناس وجها لوجه في محادثاتهم المباشرة هو الذي يرسخ مديونية المعنى في ما وراء المعاني التجريبية المادية المحسوسة المضافة على كل أنواع المرجعيات الموضوعية والذاتية"⁽⁴⁾.

ويذهب أركون إلى أن "تحليل الخطاب على الطريقة الألسنية والسيميائية الدلالية الحديثة سوف يطرح بعض التساؤلات حول القيمة المعرفية والتماسك المعنوي والموضوعي اللذين يربطان هذه المسلمات بالمعاني أو المدلولات

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 85.

(2) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 244.

(3) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 109.

(4) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 138.

المنقولة بواسطة الكلمات والبنية النحوية أو تركيبية الكلام اللغوي"⁽¹⁾، فللقرآن معان ودلالات أراد أركون أن يفجرها بما هو معاصر من المنهج الألسني من أجل كشف مكنوناتها، وقبل ذلك تحليل كذلك معانيها ودلالاتها العميقة، التي تتحكم في عقول البشر وتحرك أنفسهم بمجرد تلاوتها، على أساس أن المسلم عند سماعه للآيات وهي تتلى عليه فإنه نفسيته ترتاح، كذلك يهتم المنهج السيميائي بعد الإيحاءات وطريقة التلفظ والكلام ومنه التلفظ وتلاوة القرآن في زمن النزول، ويفيد ذلك أيضا في البحث عن المعنى المحتوى داخل النص القرآني.

ومن الضروريات التي يتطلبها التمييز بين مرحلة الشفهي للقرآن الكريم ومرحلة الكتابة، تتمثل في "الصحة الإلهية والصحة التاريخية؛ فالصحة الإلهية هي: كونه من عند الله تعالى وحيا، وهي منحصرة في مرحلته الشفهية، عندما كان متداولاً بين الرسول وصحابته، زمن النزول. أما الصحة التاريخية فتتعلق بمرحلته الكتابية، عندما كان متداولاً بين المسلمين كنص مكتوب، سواء في زمن النزول أو زمن التأويل"⁽²⁾ الذي يعود إلى تدوينه الأخير في القرن 10هـ/10م حسب أركون، أو إلى التفاسير التي وضعت من قبل المسلمين.

ولكن، وعلى الرغم من كل تحليلات أركون وبحوثه، واستشكالاته، ومناذاته بالعودة إلى المرحلة الشفهية للتراث الإسلامي، وبخاصة منه إلى مرحلة القرآن الكريم وتلاوته شفها، إلا أنه يرى، أنه من الصعب "التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني. أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفهية في مجتمع من دون كتابة أو لا يكتب إلا قليلاً"⁽³⁾.

المخيال:

إن ردة الفعل الجياشة التي تقوم بها المجتمعات الإسلامية تجاه أي قراءة نقدية لظاهرة الوحي، أو بمجرد طرح سؤال فقط بغية فهم هذه الظاهرة وكشف ما يختبئ وراء استخداماتها، (وربما حتى التكلم عن اللحظتين الشفهية والكتابية للتراث الإسلامي والقرآن الكريم)، هي ردة فعل انفعالية وحتى عنيفة في أحيان كثيرة، وهذا بسبب ما رسخ في أذهانها من تقديس للوحي، ووصفه بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، والتي تمثلت عبر نصوص مؤسسة من قبله، (من القرآن إلى الحديث...)، وهذا جعلها تمتلك خيالا ومخيالا فعّالا ديني واجتماعي، أصبح له دور كبير في التحكم بأذهان هذه المجتمعات، ولقد لاحظ أركون ورأى أن لظاهرة المخيال الشعبية مكانة في تسيير عقول

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 183.

(2) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 110.

(3) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 27.

وأذهان البشر، لذلك لم يتخطاها ولم يتجاوزها، بل أعطى لها نصيبها من الدراسة؛ فهناك علاقة قائمة بين الوحي والمخيال، وتعبئة هذا الأخير عن طريق معطى الوحي كما يسميه أركون، لذلك نجد في بعض المواضع يرى أن تحليل الوحي يؤدي إلى استكشاف المتخيّل للشعوب الموحى إليها، من أجل فهمه وفهم الدور الذي يلعبه في تجسيدها، فحسبه "ينبغي أن نعيد تفحص ودراسة ظاهرة الوحي داخل هذا الحقل الجديد من الفهم والمعقولة، خارج إطار كل التحديدات الدوغمائية التي تستمر في الحفاظ على القوة التجيشية، ذات الجوهر الايديولوجي، لما يدعى بأديان الوحي. وإذا ما قمنا بذلك فإنه يمكن للتحليل المتعدد المناهج والعلوم، والمتمركز على ظاهرة معينة ذات أوجه ووظائف متعددة، أن يتوصل إلى استخراج المتخيّل الجذري المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب/الكتب"⁽¹⁾. ولما نقول مجتمعات الكتاب، فنحن نقصد بذلك المجتمعات التي تستند في حياتها بالجملة إلى كتب مقدسة، وهذا بطبيعة الحال يخص المجتمعات المتدينة، ولا يراد منها مع أركون المسلمين فقط بل حتى اليهود والمسيحيين باعتبار أن لديهم كتب مقدسة تمتلك الحقيقة يرجعون إليها في تحديد نمط معيشتهم، ولكل هذه المجتمعات مخيال ومتخيّل مستقى مما هو مقدس حقيقي ضمن إطار الكتب. "إن مثل هذا التصور للحقيقة ومفهوم الحق، والمكرّس من قبل تعاليم الأديان الثلاثة، يجد تجسيده في المخيال انطلاقاً من الشعائر والفرائض الدينية المبلورة داخل التصورات اللاهوتية التي تعمل على تحوير الخطاب الموحى"⁽²⁾، وبهذا يرى أركون أن كل الأديان الثلاث -إسلام يهودية مسيحية-، كلها تشترك تحت نظام واحد مأخوذ عن طريق الوحي، وبهذا يصبح لها نقاط مشتركة تشكل لديها ما يدعوه أركون بالمخيال، فكلاهم يقدمون للبشر نفس الصورة حول ما هو مقدس، من كلام الله، الموحى به إلى الأنبياء، الحقيقي والنهائي والمطلق، والذي يعتبر المرجع الأساس الواحد والوحيد (أي كلام الله بتعبير الأديان الثلاثة) في سن التشريعات والقوانين، وأنه لا خلاص ولا نجاة إلا به، وعليه فهناك "متخيّل مشترك لكل المجتمعات المشكّلة والمختزقة والمحروثة طيلة تاريخ طويل من قبل ظاهرة الكتاب الموحى. فالتوراة والأنجيل والقرآن أصبحت كتباً كونية لأنها أدخلت رؤياً عن التآله، وعن مكانة الإنسان ورسالته في مواجهة إله حي ومتعال"⁽³⁾.

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 49.

(2) _ محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط 1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2014، ص 42.

(3) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 127.

أما فيما يخص مفهوم المخيال، فإن لهذا المصطلح في اللغة العربية جذور متعددة ومعان متنوعة، فهو يأتي بمعنى الظن، أي حال الشيء أي ظنه، وكذلك بمعنى التهمة أي: خيل عليه تخيلا وجه التهمة إليه، وبمعنى كذلك الغيم الواعد بالمطر، وقد يكون بمعنى الخلق كأن يقال فلان لمخيل للخير، وقد يكون بمعنى الخادع أو الموهم⁽¹⁾.

أما بالنسبة للمخيل أو المتخيل عند أركون، فإننا نجد أنه يتحدث عنه مطولا بغية التعريف به في هذا القول والذي يأتي كالتالي: "إن متخيل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما هو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة. وكانت هذه الثقافة معممة شعبيا في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معممة شعبيا بواسطة وسائل الإعلام أولا (تلفزيون، راديو، صحافة مكتوبة...) ثم بواسطة المدرسة ثانيا. وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيلته الخاص المرتبط باللغة المشتركة. وبالتالي فيوجد هناك متخيل فرنسي وانكليزي وألماني، إلخ عن الإسلام. كما يوجد متخيل جزائري ومصري وإيراني وهندي، إلخ عن الغرب (المتخيل = مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر"⁽²⁾)، لنفهم من هذا كله أن المتخيل هو كل ما ينقل في مخيلة الشعوب بواسطة أشياء لها تأثير على عقولهم، كما ذكر أركون الشعر والخطاب الديني... وزد على ذلك وسائل الإعلام، لنضيف إليها الاتصال اليوم، ويكون ذلك بحسب الطريقة والتفكير للفاعلين في تكوين مخيال شعوبهم، بمعنى أن تكوين ووضع وغرس المخيال في أذهان الشعوب يختلف من بلد لبلد، ومن فكر لفكر، ومن ثقافة لثقافة، ومن دين لدين، ضمن توجه أولئك الفاعلين، ونجد أن هناك اشتراك في المتخيل ضمن الشعب الواحد أو للفئات الاجتماعية ذات التوجه الواحد داخل المجتمعات؛ "أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكار-القوى، التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يراد لها الهيمنة في الساحة الاجتماعية، فالمجتمعات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي"⁽³⁾.

وهناك من يرى ويذهب إلى "أن اللغة القرآنية مرتبطة بالمنطق الشعري كما سبق ذكره أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، فهي أيضا تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في قواعد عقلانية. فالمخيل إذن مرتبط بالإعجاب والاندعاش ومعلول به"⁽⁴⁾، وهذا يتضح لنا عند أركون في ربطه وحديثه عن العجيب المدهش والساحر الخلاب. كما يمكننا الفهم من هذا أيضا، أن المسلم بمجرد تلاوته أو سماعه للآيات القرآنية، فإن مخياله

(1) _ محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، المرجع السابق، ص-ص: 13-14.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص44.

(3) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص146.

(4) _ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص78.

يهتز ويتحجّش، ومشاعره تتحرك، وعواطفه تطفو وتسطع، وكل هذا يمنع المنع البات المساس بما هو متعلق بمشاعره، وعواطفه، وبمخياله المجيَّش، ليتّضح من هذا كيف يتشكل المخيال الاجتماعي لدى البشر، و"كيف أن بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفه وممارسته لعمله"⁽¹⁾، فالأساطير تتحكم في أذهان أولئك المؤمنين ومزروعة في أمخاخهم على أنها حقيقة حدثت سابقا وواقعية، وربما حتى يدخل هنا ما يسمى بالمعجزات الإلهية التي يهبها الله لثلة من عباده الذين اصطفاهم، وكما أن فكرة أن الله على كل شيء قدير تجعل كل شيء ممكن بطبيعة الحال، إضافة إلى المعنى أو المعاني الغزيرة التي تجعل الفاعلين يتحكمون بواسطتها على عقول المستمعين المتّبعين، مع بعض المجازات والتشبيهات، قد نجد كل هذا كعوامل للسيطرة على المخيال الاجتماعي، كما ونستنتج من أركون عند حديثه حول المتخيل وفاعليته عند الشعوب.

إضافة إلى ما سبق، يتحدث أركون أنه من بين الأسباب التي تقوم بتعبئة المخيال الشعبي، الخطابات الشفوية، ما يصطلح عليها، باللغة العامية، التي تعتبر عند أصحابها أنها لغة عربية غير مكتوبة تعتمد على لهجات متعددة، هذه الخطابات والثقافات الشعبية والشفوية هي واحدة من بين "الخيارات الديموغوجية المعتمدة في السياسة اللغوية والتعليمية تحديداً قد عزّزت، في كل مكان، توسّع المخيال-الديني الشعبي"⁽²⁾، وهذا ما يزيد من انتشار الايديولوجيات في التفكير الإسلامي القاتل والإرهابي، نظرا لانغلاقه حول تأويلات وتفسيرات، تظهر له أن العالم غير الإسلامي كافر يجب قتاله ومحاربه بما يصطلح عليه الجهاد من أجل الإسلام، لأن جهاد الكفار هو أمر إلهي يتوجب العمل به والقاتل والمقتول في الجنة.

وزيادة على ذلك، فإن المجتمع الإسلامي يرى نفسه أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ويعيش في وسطها بحيث لا تضاهيها حقيقة أخرى، (وهذا بطبيعة الحال يتضح لنا إذا ما تأملنا في التراث والفكر الإسلامي أنه منظور كل فئة أو مذهب بحسب ما يرى)، فتجده مرتاح البال والنفوس لا يحتاج لأدنى محاولة للبحث حول ما يمتلكه أو يعتقده من حقائق مطلقة في ذهنه وحتى في نفسه، ومحمد أركون يحاول أن ينحو مسار تبين "الكيفية التي سطرّت فيها مسألة الحقيقة في العقل الإسلامي، ومن ثمّ تشغيلها أو تنشيطها في المعيش الجماعاتي الإسلامي، فضلا عن دورها

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص36.

(2) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص161.

في تعبئة المخيال الديني، بفضل جهود العقول المذهبية والفرقية الأصولية في الإسلام⁽¹⁾، وهذا بحسب أركون يكون عبر مسار تشكّل وانبثاق الحقيقة عبر تاريخ التراث الإسلامي كلية.

ويرى أركون أن العلماء يحددون "الخيال عموماً كما يلي: 1- إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناها سابقاً. 2- إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبداً في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقاً ولكن بطريقة جديدة. 3- إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات. 4- أخيراً، فإنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل"⁽²⁾.

أما تحديد المتخيّل عند أركون، فإنه يرى بأن تحديده ينبغي أن يكون "اعتماداً على المجاز والتشبيه والحكمة والمثل والرمز، وليس اعتماداً على الحكم الأخلاقي المنصوص عليه حتى ولو رفع إلى مستوى الغائية الأنطولوجية"⁽³⁾؛ فالخيال يعتمد على الصورة والأذهان البشرية أكثر منه على الأشياء المادية والمحسوسة، لذلك نجد أنه في مخيال المجتمعات أشياء وأمور يؤمنون بها ويصدقونها تصديقاً جازماً كلياً، ويرون بعدم المساس بها بتاتا؛ هنا وكأننا نصطدم بترابط بين المتخيل الديني الذي يقوم بصناعة المتخيل الاجتماعي، بمعنى أن المتخيل الاجتماعي بتصوراته وقيميّاته وإيمانه، يبنى على المتخيل الديني واملاءاته عليه، وهنا عندما نصل إلى المادي المحسوس الذي يعنى بالمنهج النقدي فإنه من الصهب تقبل ذلك المتخيل الاجتماعي المستند إلى المتخيل الديني هذا المنهج النقدي، ويقدم "ذاته بصفته يحمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأمّلها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل. على العكس، يصبح هذا العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال إذا لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم للمتخيل الديني"⁽⁴⁾. لنلاحظ هنا كيف يسيطر المخيال الديني على المجتمعي، ولا ينبغي علينا أن لا ننسى أنه يعتمد في ذلك على أشياء مقدسة وزهية مما يعبى أكثر فأكثر متخيل المجتمعات، لأن "المخيال الديني يحتفظ بارتباطاته بهذه القدرة على توقع الخطاب النبوي والحركات الأصولية تتمكن من استغلال المخيال الديني بكل هذه الفعالية النفسية والاجتماعية نظراً لهذا الارتباط. وهكذا فإن كلا من

(1) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 1271.

(2) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 09.

(3) _ المصدر نفسه، ص 10.

(4) _ نفس المصدر، ن-ص.

المقومين والمنبوذين والمعدمين والمتشردين العاطلين الذين لا أمل لهم، والذين تنتجهم العولمة بأعداد هائلة، وكذلك الأثرياء والمتقنين والعلماء المؤهلين على مستوى عال، يتشبثون بما يقدمه الفكر النقدي على أنه الوهم الأكبر⁽¹⁾. ويرفضون كل ما يطرحه هذا الفكر النقدي من دراسة لمخياهم، بل وينفعلون بردود أفعال شديدة ومتشددة، نابعة بالرد الجازم القاطع لما يطرحه العقل النقدي من مناهج ودراسات، وهذا كبل العقل من ممارسة وظيفته، محاولة منه اكتشاف وتحليل الأفكار المغروسة في أذهانهم ومتخيّلهم، كما نلاحظ هنا كيف سيطر وسيطر كذلك الفاعلون على المخيال الديني متجاوزين به إلى غاية المخيال الاجتماعي الشعبي، أو الشعبي. وعليه فاعتماد أركون على المناهج في تحليل المخيال الاجتماعي الناتج عن المخيال الديني، كان الهدف من "توظيفها هو تعرية ترسبات المعنى في المخيال الاجتماعي والنفسي للمسلم المعاصر، مما يمكنه من توطين فهم صحيح ودقيق للنص الديني، خاصة القرآن"⁽²⁾ ومن فهم التراث الإسلامي وكيف ترسّخ في مخيال المجتمعات الإسلامية عبر مساره التاريخي الطويل.

لقد احتل المخيال حسب أركون مكانة كبيرة ضمن أذهان الشعوب، بحيث ترسّخ بطريقة عجيبة لدرجة أنه بالإمكان في نظر هذه الشعوب حتى التضحية من أجله، (كما لا يفوتنا هنا بالذكر تطرق أركون إلى مشاركة كذلك الحركات الأصولية في ترسيخ المخيال)، وعليه فنظرا للمكانة التي يحتلها، أراد أركون أن يولي له أهمية من خلال مشروعه النقدي وأن لا يتجاوز، أو يفعل مثلما فعل الغربيون أو الاستشراقيون أو حتى الحداثيون من العالم الغربي، بتكيزهم على البعد المادي وما هو محسوس، واعتمادهم على العقل فقط، وإهمالهم للبعد الخيالي المخيالي، ومعه حتى الأسطوري والمجازي المترسخ في أذهان الجماهير، ومن هذا المنطلق نجد أن أركون قد أراد إعطاء المخيال بعدا أنثروبولوجيا لتفسير "تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، والمخيال على طريقتة ومن وجهة نظره هو ملكة من ملكات المعرفة، والمخيال يساهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط التطورات العقلية بصفتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش"⁽³⁾.

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص168.

(2) _ محمد أمين بن جيلالي، "استشكال التعريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"، دورية نماء، العدد: 6-7، 2018، ص27.

(3) _ عماد الدين إبراهيم، "قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي"، نقد وتنوير، العدد 01، 2015، ص304.

ويتحدث أركون أنه منذ الثلاثينات بدأ "بناء مخيال إسلامي معاصر وقوي. وهذا المخيال لا يزال يتحرك في مجال غرائبي وفوق طبيعي"⁽¹⁾، ويصنع مخيالات للمجتمع الإسلامي بالعودة إلى الإسلام الكلاسيكي الدوغماتي، ويهمل في الوقت نفسه قصصا مذكورة حتى في النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي، والتي لها طابعها الخاص كذلك، وهي متعددة كثيرة وموجودة حتى في القرآن، وأصبح يعتمد كثيرا على الخطاب الشعبي الذي تتم بواسطته جذب الحشود من الشعوب إلى الأفكار التي يركز عليها رجال الدين بأنواعهم وتعداداتهم، مما يغرس الفرقة بينهم، وارتكازهم كذلك على الجانب العاطفي لهذه الشعوب اتجاه مقدساتهم، فيزيد ذلك من رباطة جأشهم تجاه أي رأي مخالف لرأيهم أو لما هو مقدس لديهم، مع الدفاع عنه دفاعا قد يصل أحيانا إلى العنف والكراهية؛ إن "العوائق المعروفة المتمثلة بالوعي الكاذب وبالأهواء الإيديولوجية وبخطابات الارتقاء بترسانة الأجهزة الخطابية التي تجاوزها الزمن، وبالبرهانات التحريية التي تظهر قوتها إلى أي مدى ما تزال الأطر الاجتماعية للمعرفة والمسلكيات الجماعية لأنماط الإنتاج الخيالية للمجتمعات"⁽²⁾، كل هذا يساهم دائما في تجديد المخيال لدى المجتمعات المتدينة والإسلامية، وكما أن المخيال الديني حسب أركون كان سببا كبيرا في إرساء الفرقة في العالم الإسلامي فهذا "المخيال الديني القديم هو الذي يخلع المشروعية على الطائفية ويرسخها ترسيخا حتى اليوم، وهو الذي فشل الفكر العربي في تفكيكه أو معالجته بشكل صحيح حتى اليوم"⁽³⁾.

إن الحديث حول المخيال ومحاولة كشف الحقائق التي يحتوي عليها يشكّل بالضرورة خصوصا مع هذه المجتمعات المتدينة صراعا حاميا بين محاولة كشف الغطاء على ما يحتويه المخيال وبين المتعصبين له، باعتباره يحتوي على رموز ودلالات لا ينبغي لمسها أو حتى الحديث عنها بطريقة علمية لأن "الصراعات وأنواع الرفض والإدانات الشائعة في المجتمع حاليا تؤدي إلى نزع غطاء الأسطورة والتزييف عن وجه المجتمع. وبالتالي فهي مضادة للإيديولوجيات الرسمية السائدة التي تشكّل المخيال الاجتماعي"⁽⁴⁾، لذلك فتعمير أو تضخيم المخيال، سواء الجماعي منه أو الفردي، يتأتى من كون ما هو موجود في القرآن، ويأتي أصحاب العقول التبولجيون لتدعيمه أكثر على أنه متعال ولا يمكن مناقشته، وبهذا تجد حتى ردادات الانفعال حول ما غدّي به هؤلاء الرجال قوية جدا للمتمسكين بها خصوصا من الشعوب القبلية الضعيفة فكريا، وذلك بإيمانهم وتصديقهم لما يتلى عليهم من أدلة

(1) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 96.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 127.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 27.

وبراهين، وهنا يأتي إهمال العقل العلمي الاستدلالي؛ يأتي "التداخل بين الجاذبية الشخصية المرتبطة بالقرآن والنبى والمعرفة التأملية الاستدلالية التي زيد في أهميتها عن طريق هيبة العلم الإسلامي وبين الحس العملي والشعوب التي ينبغي تبييضها من أجل إصلاحها ومدّ سلطتها وقولها، كل ذلك يضع على محك الرهان المخيال الجماعي والعقل الفردي بنفس الدرجة. وبفضل هذا الخلط وعدم التمييز بين المخيال المجيئ بواسطة الأمل بالنجاة والخلاص، وبين العقل الحريص على البرهنة والتبرير فإن التواصل يصبح ممكناً بين العلماء ذوي الدرجة العالية"⁽¹⁾. فترى هنا كيف يتغلب دور المخيال على دور العقل، وفي هذه الحالة يتوجب على المؤرخ، ولكن بشرط المؤرخ النقدي لدى أركون، "أن يبين كيف أن عمل المخيال ووظيفته تتغلب اليوم كما في الأمس على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفلوجي، (كما) ينبغي عليه أن يتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات"⁽²⁾.

وهناك عدة عوامل وأسباب تقوم على انتصار المخيال الاجتماعي على العقل، وتلعب هنا وسائل الإعلام الدور الهام في ذلك حسب أركون، نجده يقول: "أما المخيال الاجتماعي فقد شهد على عكس العقل ازدهارا لم يسبق له مثيل بسبب تغذية وسائل الإعلام المحتكرة من قبل الدولة له يومياً بتكبيات وصور ايدولوجيا الكفاح والبناء الوطني"⁽³⁾. فما يجب أن لا يهمل، وهو دور العقل اللامعقول، بمعنى أن للمخيال دوره في تشكيل أفكار وثقافات البشر التي يرون أنهم يستمدونها ويعملون عقولهم في توظيفها والبرهنة عليها وتأكيدها، ولكنهم متغافلون أن ما يقومون به إنما هو جانب لا معقول يتحكم في الجانب الذي يفترض أن يكون معقولا، وبصيغة أخرى، يدّعي الكثير أن ما يطرحونه من أفكار (كعلماء الدين) هي أفكار استندوا إليها واعتمدوا فيها على العقل، وهناك استدلالاتهم في ذلك يستوحونها من القرآن والسنة، ولكن هم في حقيقة الأمر ما يقولونه ليس سوى ما هو موجود في الجانب اللاعقلي في عقولهم وما توارثوا عليه من الأجيال التي هي قبلهم، والتي تعتبر كرموز يجب التقيد بها والسير على منحاهما، "أي أن العقل يحمل في طيّه لا معقوله، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال وبناء على ذلك فالدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبيّن عمل المخيال ووظيفته، ودوره في إنتاج المعنى"⁽⁴⁾، فإذا كان علماء الدين قد انغلقتوا حول رأيهم، ورأوا أنفسهم أن ما يطرحونه من أفكار هي أفكار مستندة إلى العقل، يجب

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص105.

(2) _ عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثلات، ط1، بيروت، دار الروافد الثقافية، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012، ص192.

(3) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص34.

(4) _ مصطفى كحيل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص146.

على المفكر النقدي العقلي هنا أن يتدخل بالحجج والبراهين ليثبت لهم خطأ رؤيتهم، لأنه هنا طريقة التفكير تختلف، فعالم الدين يستدل ويحاول أن يبرهن بأنه يعمل عقله في فكره، لكن المفكر العقلي النقدي يعتمد على المناهج العلمية والعقلية والنقدية والعصرية في إثبات صحة من خطأ ما يراه عالم الدين ذلك.

يذهب كذلك محمد أركون أنه "من الصعب... أن نحول المخيال الاجتماعي -الديني- السياسي الجبار عن التصورات والقيم الشعبوية، إلى العقلانية العلمية والنقدية. وذلك لأن نقل المعرفة الجديدة والمواقف العقلية التي تتطلبها لا يعلم بشكل صحيح في المدارس العربية أو الإسلامية، ناهيك عن العقبات الأيديولوجية التي تنشرها وسائل الإسلام والثقافة الرسمية"⁽¹⁾. هي وسائل في غاية الأهمية لمساعدة الفاعلين في تكوين وتسيير ومن ثمّ تسطير المخيال الاجتماعي داخل الأذهان والعقول والمجتمعات منذ نعومة الأظافر، وجعلها تتكوّن عليه وبحسب ما يملأ داخله وبواسطته، فإذا ذهبنا إلى المدارس كما ذكر أركون في القول أعلاه فإنها هي التي تربي النشء اليوم وتسيّره وتتحكم في طريقة تفكيره، مما يسهّل عليها إخضاعه لقوانين وتشريعات يترى عليها منذ الصغر ويكبر عليها، فتترسخ داخل مخياله وتكبر معه ليصبح بذلك القضاء عليها من الأمور الصعبة المنال إن لم تكن مستحيلة*.

فلذلك و"حسب أركون القيام بعمل تفكيكي للمخيال الجماعي الذي يستغله الاسلاميون في تجييش الجماهير إنه يريد أن يعرف كيف نشأ هذا المتخيّل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ"⁽²⁾، وهذا يتطلب بالضرورة وضع هذا المخيال تحت الدراسة التاريخية من أجل تحليله وتفكيكه، وفهم معرفة اشتغاله والوسائل التي اعتمد ويعتمد عليها في تكوين الذهنيات البشرية، "فهناك محاولة للوقوف على الحاجات الملحة باستصدار قوانين مستمدة من شرعية ما. هذا وتحليل دقيق وتاريخي لنشوء الشريعة يقلل من قدسيته. ويمكن اقتفاء التسلسل التاريخي لتقديس الشرعية في المخيطة الجماعية بدراس اجتماعي تاريخي حول تطورها. غير أن درسا كهذا لم يحصل

(1) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص46.

* _ بالنسبة للمدارس والمؤسسات ودورها في تكوين الذهنيات والعقول لدى البشر، نجد هذا عند أركون في إطار حديثه عن ما يطلق عليه بالجهل المؤسس، وهو الجهل الذي يغرس في الذهنيات بواسطة مؤسسات متعددة أبرزها المؤسسات التربوية من المدارس والجامعات، يقول أركون: "وعلى هذا النحو ينتشر في كل مكان ما أذعوه بالجهل المؤسس أو المؤسساتي، أي المدعوم من قبل مؤسسات الدولة كمؤسسة التعليم وسواها وهو جهل مفروض بشكل متعمد ومقصود من قبل الدولة، بل هو مُمول من قبلها أيضا، وينشره رجال الدين بين الناس بكل طواعية، ومعلوم أنهم موظفون دينيون رسميون لدى الدولة"، (محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص421)، ولقد طال هذا الأمر حسب أركون حتى المؤسسات الجامعية، فهذا التكوين وذلك الانغلاق لم يكن حسبه في المؤسسات التربوية فقط، ولا للمجتمع فقط، وإنما هو متغلغل حتى في أوساط الجامعات الموجودة في العالم العربي والإسلامي فبدل أن يكون "داخل الجامعات حيث يجب نشر الفكر الإسلامي النقدي مازلنا نجد بالنسبة إلى قطاع الدراسات الإسلامية إنتاجات من النوع المدرسي أكثر من المشاركة في تساؤلات العقل المنبثق حول الحدث الديني في التاريخ والمجتمعات المعاصرة"، (محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص154).

(2) _ محمد الشبّة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، مرجع سابق، ص31.

قط، ليس لمنعه صراحة، بقدر انعدام التعمق في الفكر الإسلامي، ويرأى العودة إلى التفكير والتحليل ليست بالمستعصية⁽¹⁾.

وتتطلب عملية التفكير والتحليل تلك للمخيل الاجتماعي، الاعتماد على الدراسة التاريخية، لأن "الروحانيات والإيمان والطقوس والتصورات التي تبني المخيلات الاجتماعية، وعمليات التنكر للواقع المعيش في الخطاب القرآني، وفي مجالات مفهومية أخرى، لا تزال بعيدة عن نظام التاريخية الموحدة لكل العوامل الاجتماعية"⁽²⁾؛ مع الاعتماد كذلك على كل من علم الأنثروبولوجيا وعلم النفس؛ يلتقي أركون هنا مع بيير برديو وجورج بالانديه في اعتماده على أحدث العلوم المعاصرة؛ و"من ثم نرى أركون يؤكد على ضرورة طرح الاشكالية النفسية واللغوية والأنثروبولوجية الخاصة بالمخيل الإسلامي، كما تبلوره الحركات الأصولية، التي شكلت بأدبياتها وخطاباتها المتراكمة طبقات هائلة وجد متماسكة، لا سبيل إلى تفكيكها والحفر في أعماقها إلا بالتسلح بالأدوات المعرفية والمنهجية التي تمدنا بها العلوم الإنسانية المعاصرة"⁽³⁾، ومنه "إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه بالمخيل الديني"⁽⁴⁾، فللمخيل تاريخ ومجتمع عاش في وسطه واستمرارية كل حسب زمانه، وبعد نفسي محيى للشعوب، وذلك يظهر بقوة في ردة انفعالاتهم إذا ما تمّ المساس بشيء مما هو متشكّل داخل المخيل الاجتماعي، ويكون رمزا يقتدى به ولا يجب الدنو منه على الإطلاق.

كما أن "المخيل الديني قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدّسة، والعلوم الإنسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيل الديني وإبراز الثقل التاريخي والسوسيولوجي له"⁽⁵⁾؛ ولما نقول الحروب المقدّسة، فهناك الجهاد في الإسلام، وهو ظاهرة عاشها ويعيشها المسلمون منذ القدم، التي تؤدي إلى الاقتتال مع الآخر والدخول معه في الحروب والصراعات التي تؤدي إلى إزهاق الدماء وقتل الأنفس بدافع الجهاد في سبيل الله والاستشهاد، وهذا يكون بالقتال مع غير المسلم وهو الكافر، فإن قتلت دخلت الجنة، وإن قتلت دخلت الجنة.

(1) _ محمد أركون وآخ، رأيهم في الإسلام، حوار صريح مع أربعة وعشرين أديبا عربيا، أجراه لوك باربولسكو وفيليب كاردينال، تر: ابن منصور العبد الله، ط2، بيروت، دار الساقى، 1990، ص149.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص121.

(3) _ محمد الشببة، مفهوم المخيل عند محمد أركون، مرجع سابق، ص32.

(4) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص24.

(5) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مصدر سابق، ص147.

هذا من الجهة الإسلامية، كذلك من الجهة الغربية غير الإسلامية، والتي تسمى بالحرب العادلة، التي تحدث عنها أركون وأشار في مطلع حديثه عنها عن ما فعله الرئيس بوش تجاه العراق، كل هذه الأفكار المغروسة في مخيلات الشعوب، قد لا نجد لها حلا إلا إذا طبقنا مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية فمن "الضروري في هذا السياق أن نلجأ إلى البحث الدقيق للعلوم الاجتماعية حول الإنتاج الخيالي للمجتمع من أجل وضع أسس راسخة"⁽¹⁾.

كما أن المخيال والخضوع إلى تعاليمه يشكّل نوعاً من الأنظمة التي تفرض على بني البشر للتقيد بها وعدم الخروج عنها، وكل هذا يعتبر كآليات وعوامل لتثبيت العقل الأرثوذكسي كما ذكرنا في بداية مبحثنا هذا، كما أنه لها علاقة حتى بالوحي نفسه، وسيوضح لنا هذا بحول الله، عند تطرقنا لها في نقطتنا الموالية، وهذه الأنظمة هي ما يطلق عليها أركون، أنظمة الاعتقاد/ واللاعتماد، وفي مواضع مشابهة كذلك، أنظمة الإيمان/ واللاإيمان داخل التراث الإسلامي وتعاليمه.

أنظمة الاعتقاد/ اللااعتقاد:

يعتمد العقل الأرثوذكسي الذي يتصفّ به رجال الدين الثيولوجيون على أنظمة من الاعتقاد/ واللاعتماد والتي يستندون إليها في تحديد ما يجب الإيمان به وما لا يجب الإيمان به، ومن هنا نجد أن أركون يطلق عليها أحيانا أنظمة الإيمان/ الايمان، والتي يقصد بها في تعريفه التالي بقوله: "ونعرّف الاعتقاد (أو الإيمان) هنا على أساس أنه حالة نفسية تدفع بالمرء إلى أن يضع ثقته كلياً في شخص ما أو في شيء ما. ويمكن تعريفه بكل بساطة على أساس أنه الانتساب الفكري إلى عقيدة ما دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته (إنه انتساب عفوي بلا روية أو تفكير؛ انتساب عاطفي يتم عن طريق القلب وليس عن طريق الرأس أو العقل"⁽²⁾)، فنفهم من هذا أن أركون عند حديثه عن الاعتقاد/ واللاعتماد، فإنه يرمي بذلك أن الأديان (تعتقد بمجموعة أشياء وتنفي ما عداها)، بمعنى أن كل دين بما فيه الإسلام، نجده يؤسس لأنظمة معينة يعتقد بها ويتبناها، ويرى بوثوقيتها ووثوق أصحابها، ويرفض في نفس الوقت أنظمة معينة أخرى مضادة لما يعتقد ويؤمن به حسب ديانته، وتحت هذا المعنى أو المفهوم يندرج ما يسميه أركون بأنظمة الاعتقاد/ واللاعتماد. وهذا في ما يخص جميع الأديان، فمحمد أركون

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 165.

(2) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 219.

يرى أن جميعها "تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد/ واللاعتماد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية/ وتنفي ما عداها"⁽¹⁾.

وفي ما يخص الإسلام، فإن الاعتقاد الإسلامي "يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آن معا نظام العقائد/ اللاعقائد الخاص بالمسلمين. من هذه النواة الصلبة تستمد الشيفرات المعيارية الشعائرية، والأخلاقية، والتشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية، وطرق التحقق أو التحلّي المعنوية والفنية والثقافية"⁽²⁾، فالاعتقاد الإسلامي يرى بأن هناك أشياء يتوجب على المرء الإيمان والتمسك بها حتى يكون مسلما، وفي المقابل هناك أشياء أخرى يتوجب عليه أن يمتنع عنها ويرفضها ولا يقبل بها حتى تتوفر فيه شروط الإسلام، من هنا يبني ما يطلق عليه أركون أحيانا بالاعتقاد الأرثوذكسي، هذا الاعتقاد يكون بالاستناد إلى مجموعة من المشايخ هم من يحددون ما يجب الإيمان به وما لا يجب الإيمان به، أي ذلك "الاعتقاد المصدق عليه من قبل مشايخ الدين الرسميين. فهؤلاء هم الذين يقررون ما هو الاعتقاد الصحيح المرضي عنه من الله وما هو الاعتقاد المنحرف أو المحرف المغضوب عليه وغير المقبول من الله"⁽³⁾.

إن الاعتقاد الإسلامي يفرضي إلى القول، أن هناك الله تعالى الذي كلّم النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وختم به الكلام بعد أن كلّم العديد من الأنبياء والرسل، وشرّع بواسطتهم القوانين والأحكام عبر مدونات نصية تمت كتابتها للرجوع إليها وأخذ الأحكام منها، كمثل الإسلام، هناك القرآن، والذي لا يجوز الخروج عنه أو التناقش معه فيما هو موجود فيه من تنظيمات، زيادة على ذلك هناك الأحاديث، والتي بواسطتها نستطيع فهم القرآن وفهم ما يحتويه من أحكام، فالفكر "الإسلامي لا يزال حتى الآن سجين الإسلام بصفته نظاما أرثوذكسيا من الاعتقاد/ واللاعتماد (أي مجموعة من اليقينيّات التي ينبغي الإيمان بها من دون مناقشة، واليقينيّات التي ينبغي رفضها من دون مناقشة أيضا)"⁽⁴⁾.

ومن الأمور التي يمكن أن ننسبها إلى المعتقد به تلك الفكرة التي تقول بأن "الله لا يترك قط المؤمنين من دون هداية، أو بتعبير اليوم من دون القدرة على الحكم الرشيد"⁽⁵⁾، فكل الأحكام التي تسيّر المؤمنين قد فصلّ فيها من

(1) _ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1997، ص17.

(2) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص331.

(3) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص217.

(4) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص296.

(5) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص272.

قبل الله تعالى عن طريق دينه الذي ارتضاه لعباده، كما أن النظام الأمثل والصحيح والنهائي موجود في الدين بطريقة يقينية لا تقبل المناقشة، ويرجع إليها البشر عبر كل الأزمنة والعصور لتسيير شؤونهم فهي صالحة لكل زمان ومكان، هذا ما يعتقد رجال الدين التيولوجيون، وهذا ما حددوا به نظام المعتقد/ اللاعقائد وانغلقوا حوله فالأنظمة التيولوجية "أصبحت توجه نظاما صارما من الإيمان/ واللاإيمان، من العقائد/ واللاعقائد. أصبحت ثابتة وساكنة"⁽¹⁾.

كما أن أنظمة الاعتقاد واللاعقائد حسب أركون تدخل ضمن مبحث القيم الذي هو "دراسة مبادئ ونظم الاعتقادات واللاعقائدات، والمعطيات المباشرة للذاكرات الفردية والجماعية التي تمنح القيم قوة ضاغطة"⁽²⁾ مشحونة بانفعالات جيّاشة، بحيث لا يمكن البتة المساس بها في المجتمعات العربية الإسلامية بصفتها تمثل تاريخ وتراث أساسي للحياة اليومية؛ لذلك يتوجب برأي أركون إقامة تحليل لهذه القيم ولهذه النظم من أجل إدماجها في مسيرة ما يتطلبه كل عصر حسب ما هو سائد فيه، وأن لا يبقى المجتمع متمسك بما والزمن قد عفا عليها. وقد طال هذا الأمر حتى المثقفون والأساتذة والباحثين وعلماء اللاهوت الذين "لا يسهلون المهمة الملحة التي تشكّلها ضرورة إعادة التأسيس المفاهيمي للقيم وللنظم التي تقوم عليها القيم"⁽³⁾.

ويذهب أركون أيضا على أن القدماء بنوا "نظما من المعتقدات واللاعقائدات وقد عملوا على إعادة إنتاجها أكثر ممّا حاولوا التعرف على خطوط مميزة للوضع المعرفي"⁽⁴⁾، والوضع المعرفي قد نربطه بجميع العصور سواء ذلك الذي كان سائدا أيام النبي -صلى الله عليه وسلم-، أو ضمن العصور التي جاءت بعده، ولكن الاشكالية تكمن في الاستمرارية لتلك النظم إلى يومنا هذا، مما يدل على تكرار فقط ما قدّمه القدماء وإعادة صياغته اليوم، وهذا يدل على أن أنظمة الاعتقاد/ واللاعقائد بقيت كما هي ولم تتغير، بل ولم تخرج من قوقعتها، ومحاولتها إنتاج أنظمة أخرى مواكبة لما يواكبه عصرها.

ومحمد أركون يريد الفصل بين هذه المتناقضات والمتضادات (عقائد/لاعقائد-إيمان/لاإيمان)، ويعود في ذلك إلى أربعة أساليب من أجل تحقيقه وهي: "1- التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد/ونظام اللاإيمان واللاعقائد. 2- التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما. 3- إنكار

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص35.

(2) _ محمد أركون، من مناهن إلى بغداد، مصدر سابق، ص183.

(3) _ المصدر نفسه، ص184.

(4) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص272.

ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر تناقض هذه العقائد والإيمانات. 4- المقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بوجود أية مشكلة⁽¹⁾.

وبالنسبة للقراءة النقدية التي حاول أركون توظيفها على أنظمة الاعتقاد/ واللاعقائد، فإننا نجد أنه يرى بوجود "تقدم قاعدة ابستيمولوجية صلبة مشتركة بغية الكشف عن كيفية حصول الصيرورة الاجتماعية التاريخية المشتركة لتشكيل أنظمة الاعتقاد واللاعقائد"⁽²⁾، ولكن هذا الأمر ليس بالسهل، خصوصاً في ظل العقلية المغلقة التي تتميز بها المجتمعات المؤمنة والمتمسكة بأنظمتها، وعلى رأسها علماءها ومشايخها، الذين يعتبرون أنفسهم مناطون بتحديد تلك الأنظمة، لأنه ينبغي علينا "العلم أن الإسلام مقدّم ومعاش كنظام محدد من العقائد واللاعقائد. إنه مقدّم بطريقة قطعية كأنه لا يمكن أن يخضع لأي تفحص نقدي. ينتج عن ذلك أنه يقسم الفضاء الفكري إلى قسمين: المستحيل التفكير فيه والممكن التفكير فيه"⁽³⁾؛ (وكنا قد تحدثنا عنهم سابقاً وعن الدور الذي يلعبانه ضمن العقل الأرثوذكسي). فالاعتقاد الراسخ بالمقدّسات على أساس أنها صحيحة تحدث لنا عقبات ابستيمولوجية كما يقول أركون دون إحالتها إلى النقد الإبتيمولوجي المعاصر لفهم التراث الإسلامي، وكل هاته المقدسات ممنوع لمسها أو حتى التفكير في إدخالها محك النقد وهذا ما يتيح لنا اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه.

تظهر لما هنا مدى العلاقة الوطيدة بين كل ما تحدثنا عنه سابقاً، من الوحي إلى المرحلة الشفهية ومن ثمّ الكتابية إلى غاية أنظمة الاعتقاد واللاعقائد عند محمد أركون، وما سبقهم من المخيال ومصطلح اللامفكر فيه الذي يقابله الممكن التفكير فيه، أو ما يطلق عليه أركون أحياناً بالمستحيل التفكير فيه، أو الممنوع التفكير فيه... وكيف يساعدون في تثبيت أكثر فأكثر العقل الأرثوذكسي الدوغمائي المنتج للسياج اللاهوتي المغلق، فالمسافة الممتدة من لحظة نزول الوحي شفهيًا، إلى غاية المرحلة الكتابية، (كما رأينا سابقاً) في نظر أركون يضيع منها الكثير، وقد يمحى، وقد ينسى، وقد يخفى، وقد يتسرّب بالكثير ممّا كان شفهيًا ملفوظًا من قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- ليصبح كتابيًا، "وهذه المدونات المحرّفة في رأيه تقوم على نظام، العقائد، اللاعقائد... بمعنى أن كل

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص-ص: 113-114.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص214.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص37.

التراث الإسلامي يتحدث عن عقيدة المؤمنين، وعقيدة المخالفين، فالحديث دائما عن «نحن: و«هم». ويرى أن ذلك هو السبب الرئيس في تشكّل الأرثوذكسية، أي التعصب الديني لعقيدة وحقيقة واحدة⁽¹⁾.

وهنا يظهر لنا ذلك التتابع من الأرثوذكسية التي يتصف بها العقل الأرثوذكسي حتى يصبح دوغمائيا فيُطلق عليه أركون بالعقل الدوغمائي، وإن كانا في حقيقة أمرهما عقلان متداخلان بحيث أنهما يقومان بنفس الوظيفة من انغلاق وتحرر وتعصب عند محمد أركون وهذا يدفع بهم إلى إنتاج السياج اللاهوتي المغلق الذي ينحصر بواسطته العقل الإسلامي -حسبه-، ولهذا الانغلاق بأكمله وسائل وآليات وطرائق يتكئ عليها ويبنى عليها أسسه ومرتكزاته، وهي ما حاولنا استنتاجه من خلال نصوص محمد أركون، والتي برأينا تتمثل في الوحي فالمخيال إلى تحديد الأنظمة العقديّة/واللاعقدية، دون أن ننسى ما يصنعه العقل الأرثوذكسي ويحدده من مساحات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه والممنوع التفكير فيه، إلى مساحات يُسمح التفكير فيها بحسب الجهات المعنية التي تقوم بتحديدتها.

ومحمد أركون لم يتوقف هنا، وإنما أراد أو حاول القيام بقراءة نقدية لكل من الأرثوذكسية والدوغمائية والسياس اللاهوتي المغلق، مع محاولته كذلك ممارسة النقد على الآليات التي تم ذكرها من الوحي فالمخيال فأنظمة الاعتقاد/اللااعتقاد، وذلك بمنهج غربية هي مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ومحاولته كذلك المواءمة بين الحدائث الغربية والتراث الإسلامي، لينتج بذلك المشروع البديل لديه وهو مشروع الإسلاميات التطبيقية مع نقده للعقل الإسلامي. وهذا ما سنحاول التطرق له ضمن بابنا الثاني من بحثنا هذا؛ لكن قبل ذلك سنحاول بدورنا نحن أيضا القيام بقراءة نقدية لكل ما سبق ذكره في بحثنا السابق قبل الشروع في البديل المنهجي والرهان الإبستيمي عند محمد أركون في قراءته للدين والتراث الإسلامي.

(1) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 141.

عرض نقدي:

كنا تطرقنا في مبحثنا هذا إلى آليات كان يراها أركون بأنها وسائل تُستعمل في تثبيت الأرثوذكسية من قبل الفاعلين الاجتماعيين، منها الوحي الذي يُعتبر أمراً مقدّساً عند المؤمنين بحيث لا يجوز بتاتا عندهم التطرق إليه، إضافة إلى ما يُحدثه أولئك الفاعلون من بناء مخيال اجتماعي وشعبي في عقول الناس فيسطر عليهم، لينجر من تحت ذلك عقلية دوغمائية أرثوذكسية داخل سياق يصعب الخروج منه، وبهذا تُبنى أنظمة للاعتقاد/واللااعتقاد لبني البشر فيحدث بما يسميه أركون بالمتضادات الثنائية، والتي حاول تحليلها من خلال مشروعه.

وبداية بالنقطة الأولى التي خصصناها للوحي، نجد أن أركون يرى بأن مفهومه معقد جدا ويجب تفكيكه وإعادة قراءته والنظر إليه حيث أنه لم يفكك أبدا حسبه، إن هذا القول وهذه الرؤية في حقيقتها منافية لما هو متعارف عليه في الإسلام ونصوصه التأسيسية، لأن "مسألة الوحي في القرآن والسنة، ليست مشكلة ولا هي معقدة أصلا، هي مشروحة ومفهومة، ولا يوجد أي إشكال حولها، فالله تبارك وتعالى يقول: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾ الشورى: 51 (...). فلا يوجد أي إشكال في موضوع الوحي من حيث الإقرار والمفهوم العام، مع الجهل التام من حيث إدراك كنه عملية الوحي، فهي لا يحس بها إلا الرسول -عليه الصلاة والسلام-"⁽¹⁾؛ فإذا كان أركون يريد معرفة مفهوم الوحي فمفهومه موجود في المصادر الإسلامية من قرآن وسنة، أما إذا كان يريد فهم كنه الوحي وكيف يكون، فإن هذا الأمر هو أمر خاص بالرسول والأنبياء، ولا يحس أو يشعر به إلا الرسل والأنبياء من حيث هو إلهام يأتي من قبل رب العالمين، وما يتبقى على العالمين سوى الإيمان به أو رفضه، أما أن ندخل في تفاصيل كنهه، فإن النتيجة من البداية واضحة، حيث لا نتيجة سنصل إليها في بحث كهذا.

ثم إن نظرة أركون للوحي تختلف تماما عن نظرة المؤمنين به الإيمان المطلق، فإذا ما نظرنا إلى تعريفه للوحي بنجده يُغيب تماما المصدر الأساسي له، وهو الله، كما أنه في حديثه عن الوحي بنجده يوظف مصطلحات الهدف من ورائها نزاع هالة وطابع القداسة عليه، كمصطلح الحدث القرآني أو مصطلح معطى الوحي وغيرها من المصطلحات. وبهذا نجد أن أركون يعتبر "أن الوحي ونزوله مجاز فقط، وعده رمزا فقط سماه: الرمزية المتعالية؛ بل يرى أن الله وكل كتب الوحي تركيب مجازي فسيح واسع في القرآن. وأن هدف مشروعه التاريخي هو: زحزحة

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 94.

إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبيستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل⁽¹⁾.

وعليه فمحمد أركون "وغيره من الحداثيين يرى بأن الوحي هو تصوّر خيالي ومنتج بشري، وإن الآيات هي حكاية نبوية شخصية بشرية يصوغها النبي بنفسه شرحاً للصورة التي يراها والحقيقة التي يتخاطب معها، فهو لا يختلف كثيراً عن بوذا أو غيره من الحكماء"⁽²⁾، وفي هذا تشبيه للوحي الإلهي المتمثل في الدين الإسلامي بدين بشري اختلقه البشر. فلا "مراء أن عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوءة. ومن هنا أرى مدى التلاعب الذي يلجأ إليه أركون، مرة أخرى، في موقفه من مشكلة القداسة (...). ولا يخفى أن ناقد العقل الإسلامي الذي يرعبه كشف الأوراق يجب في مورد السؤال. إنه يقول لنا: هذا ما حصل في زمن التأسيس: لقد استمرت ظاهرة الوحي لتقويض سلطة وإقامة أخرى مكانها، ووظف خطاب التعالي للإعلاء من شأن أناس والخفض من شأن آخرين. بالطبع ليس هذا ما يقوله أركون بحرفيته. ولكن هذا معنى تساؤله ومآل قوله"⁽³⁾. فهو لم يفصح مباشرة عن موقفه من الوحي، وإنما بقي يطرح إشكاليات حوله فقط سماها بإشكاليات أنثروبولوجية وتاريخية يتوجب تفعيلها في قراءة الوحي، لكن، كيف؟ لا ندري، وهذا دليل على مغالطاته وتذبذباته ومراوغاته بعدم توضيح موقفه بطريقة مباشرة تجاه الوحي.

إن أتباع أركون الطريقة العلمانية في مطلع تحليله لظاهرة الوحي فيها تضارب، وللإشارة فإنه حتى الطريقة العلمانية متضاربة مع نفسها في تحليلها للوحي ونظرتها إليه، فمنها من ترفض وتنفي الوحي نهائياً، ومنها من تبقية كظاهرة أنثروبولوجية متجسدة في الإنسان وذهنيات المجتمعات، ونجد أن أركون يحاول تبني وجهة النظر الثانية، ولكن ذلك لم يجعله يسلم من الوقوع هو كذلك في مطبات الاضطراب، (لأنه وكما قلنا) لم يفصح لنا عن نظرتة للوحي الإفصاح المباشر، أي أنه لم ينف بطريقة مباشرة ألوهية الوحي، وإنما يرى بأنه موجود، ولكن هو موجود في شخصية النبي محمد (ﷺ) وفي كيفية استعماله وتطبيقه له مع من عاش معه، وكيف وظّفه حينها في إرساء تعاليم الرحمن بواسطته، كما يراه كذلك أركون من زاوية حضوره وتجسده في ذهنية وعقل ومخيال المجتمعات الخاضعة له والمرتبطة به، وعليه نلاحظ أنه "من خلال استبعاده للبعد الإلهي للوحي، وحرمان الجميع من هذا البعد بمن فيهم

(1) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، القاهرة، المكتبة الإسلامية، 2012، ص122.

(2) _ هادي عبد النبي التميمي - حوراء عبد الناصر صبيح، "مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي وهيمنة المحتوى الغربي في الرؤى والمناهج"، دراسات استشرافية، العدد 01، 2014، ص123.

(3) _ علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995، ص121.

الأنبياء، فإنه يعمل على خفض الوحي القرآني إلى المستوى البشري. فهو قبل أن يهتم بالوحي بوصفه أمراً سماوياً، يعمل على دراسته بوصفه ظاهرة نفسية تتحقق في روح النبي، وكذلك بوصفه ظاهرة أنثروبولوجية كثيرة التحقق في المجتمعات البشرية، وقد تركت تأثيرها على ما لا يحصى من الناس⁽¹⁾.

لقد قام العالم الغربي خصوصاً إبان القرون الوسطى بعملية تقديسية لنصوصه الدينية، والتي يعتبرها الوحي المُنزَّل من السماء والذي لا يُمس، بل إنه كان يُرهب ويُرعِب ويقتل من يخرج عنها، ثم جاء مع العصر الحديث في نفس العالم أناس آخرون قاموا بنزع القداسة على تلك النصوص وخرجوا عنها، بمعنى أنه كانت هناك عملية تقديس دينية ثم نُزعت، "ولا شك أن إسقاط مفهوم "القداسة" وحملتها في الفكر الغربي الديني، ومفهوم "سحب القداسة" عن هذه النصوص كذلك في النقد العربي (العلماني) لا شك أن إسقاط هذين المفهومين على مفهوم "قدسية" نصوص الوحي الإسلامي هو ما جعل المؤلف (يقصد أركون) يعتبر هذه القدسية من إضفاء الناس على تلك النصوص! وهذا من نتائج الاستيلاء الفكري والتقليد الأعمى للمناهج الغربية والتصورات العلمانية الخاطئة"⁽²⁾، فهل بالضرورة أن يقوم المسلمون بنفس ما قام به الغربيون مع دياناتهم من نزع للقداسة وسحبها من وحيهم المقدس؟ ولماذا الاقتداء بهم في نزع القداسة على نصوصهم الوحيية وتطبيقها على الوحي الإسلامي؟ ألا توجد طريقة أخرى لدراسة وحيينا دون المساس بقدسيته؟ أو، أليس بالإمكان أن يُدرَس الوحي الإسلامي بقداسته دون نزعها عنه كما فعل الغربيون ذلك مع وحيهم؟

لقد كانت عبر التاريخ عدة دراسات للوحي الإسلامي وللنصوص الدينية الإسلامية والتراث الإسلامي والتاريخ الإسلامي من قبل العديد من علماء الإسلام ولكن دون سحبٍ للقداسة، لا على الإسلام كدين ولا على ما يحتويه هذا الدين من أحكام وتعاليم، لذلك فلا ندري لماذا فضّل أركون طريقة نزع القداسة عن الوحي من أجل قراءته، وانتقد تقديسه من الأساس خصوصاً عند محاولته تطبيق دراسته.

وفي محاولته قراءة الوحي قراءة معاصرة "يرى أركون أن اعتماد تصور الله بوصفه مصدرًا للوحي والتشريع الصالح لتنظيم المجتمع لم يعد ممكناً في عصرنا. بل ويُشكك في حقيقة صلاحية وإلزامية مرجعية الإسلام عن وجود الله سبحانه ويجعلها عرضة للاستشكال والتساؤل الفلسفتين"⁽³⁾، ومن هنا نتساءل: إذا كان الاعتماد على الوحي

(1) - مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 83.

(2) - عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 54.

(3) - المرجع نفسه، ص 246.

كمصدر للتشريع لم يعد ممكنا في عصرنا، فما الدعوى إذن من العودة إليه ومحاولة قراءته قراءة أنثروبولوجية وتاريخية كما أراد الأستاذ أركون؟

إن هذا الأمر يوقع أركون في تناقض واضح، فهو من جهة يرى أنه يتوجب على المسلمين العودة إلى الوحي وإلى المراحل التأسيسية للإسلام وقراءته قراءة عصرية لبعث الروح فيه من جديد بما يوافق العصر، ومن جهة أخرى يرى أن العودة إلى مرحلة الوحي مستحيلة، ونحن نرى أنه إذا كانت مستحيلة فلم الدعوة إلى العودة إليها من الأساس؟ ثم إن محاولة دراسة الوحي والإسلام بالمناهج الحديثة كما فعل الغرب الذي انسلخ من الدين وأصبح علمانيا، باعتبار الحداثة طريق العلمانية، فإذا كانت كذلك، فلم لم يدعونا أركون مباشرة إلى تبني الحداثة والعلمانية منسلخين بذلك عن الدين وإبعاده عن شؤون تسيير حياتنا؟ وهكذا يختصر الأستاذ أركون الطريق على نفسه، فبدل أن يبقى يلف ويدور في دعوته إلى قراءة الإسلام قراءة عصرية وهو كان قد رأى ويعلم بنفسه تمام العلم ماذا وكيف أدت الحداثة بمناهجها في العالم الغربي من خروج عن الدين والكنيسة، بقي محمد أركون يراوغ ويدعي أنه يدعو إلى قراءة تحديثية وعصرية للإسلام وتراثه، ولكنه لم يفصح بطريقة مباشرة أن دعوته تلك، وأن تطبيق الحداثة على الأديان تؤدي بالضرورة إلى الخروج عن الدين، وهو ما حدث للعالم الغربي بالتحديد.

لقد "وقع أركون في إخضاع نصوص الوحي المعصوم لمقاييس التحليل التي ينتقد بها الخطاب البشري، وتلك خطيئة علمية كبرى ستوقنا في الأخطاء المعرفية بسبب نسبية المعرفة البشرية ومطلقية الخطاب الإلهي"⁽¹⁾. فمحمد أركون أراد التطرق للوحي بالمناهج الحديثة، وهذه المناهج هي مناهج نسبية، بخلاف الوحي الذي يعتبر مطلق وثابت، وعليه نرى هنا أنه من غير الممكن تفسير الثابت بالمتغير، أو تفسير المطلق بالنسبي فهما لا يلتقيان منهجيا، "فكل عقل بشري هو نسبي محدود، يحتمل الخطأ والصواب. أما الوحي المقدس فإنه مطلق قطعي لا يجوز أن نحكم عليه بالمقاييس التي نحكم بها على العقل سواء أكان دينيا أو علميا"⁽²⁾.

إن من بين ما يشتكى منه المفكرون الحداثيون والباحثون في العالم العربي والإسلامي كأركون وغيره هو كثرة الاختلافات والإيديولوجيات التي وقعت بين المسلمين عبر تاريخ الإسلام، وأن ذلك كان قد ولد صراعات فيما بين المسلمين، وكل كان يرى بحسب ما يتوصل إليه بأن أفكاره ومذهبه وفرقته هي التي يُحْكَم عليها بأنها على الحق، ولكن، إذا ما تمعنا كذلك في مشاريع هؤلاء الباحثين الحداثيين من العالم العربي والإسلامي، سنجد بأنهم

(1) _ رائد أمير عبد الله -خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 80.

(2) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 24.

سيقعون في نفس الإشكال، فدعوتهم إلى تحكيم الوحي والنص القرآني والدين الإسلامي إلى العقل في قراءة التراث، بتقديرنا ستوصلنا إلى نتائج مختلفة كل حسب ما يتوصل إليه من أفكار ونتائج بعقله، وإذا ما أردنا أن نلاحظ هذا عند أركون، فإننا سنستخرجه من خلال دعوته إلى قراءة التراث الإسلامي والنص القرآني على وجه الخصوص بمنهج غريبة يكون العقل هو الحكم فيها "وهكذا تجد القراءة الأركونية بقدر ما تصيب في أمور، ككون النص القرآني لا يمكن أن يستنفذ دلالياً إلى حد ما، تخطئ في أمور أخرى، ككون كل القراءات مشروعاً، وكل آليات القراءة محمودة جملة وتفصيلاً"⁽¹⁾، وهذا يتيح المجال حتى إلى أصحاب غير الاختصاص، فيأتي كل من هب ودب يفسر حسب هواه ويجعلنا نقع في مطبات لا يُحمد عقباه، فبالفعل إن القرآن والدين الإسلامي يدعو إلى إعمال العقل، ولكن لذلك شروط وقواعد وليس أمراً عبثاً، فهل يمكن لمن اختصاصه هندسة أن يتكلم عن التراث والدين الإسلامي وتفسير القرآن الكريم؟ وقل ذلك عن المتخصص في الفيزياء أو في القانون أو في غير ذلك من التخصصات العلمية. لذلك فلتفسير القرآن الكريم شروط وضوابط يجب على المفسر أن يكون مُتَحَكِّماً فيها حتى يكون التفسير تفسيراً علمياً صحيحاً، كأن يكون مُتَحَكِّماً على سبيل المثال في اللغة العربية وقواعدها وعلومها، حيث أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، والمتكلم به أول مرة كان قد تكلم به باللغة العربية، وهو النبي محمد - صلى الله عليه وسلم-.

وعليه فمحاولة الاحتكام إلى العلم بمعناه المعاصر الذي تسوده النسبية اليوم، والعقل، جعل من أركون ومن هم على نهجه "يغفل عن حدود العقل والعلم في إدراك حقائق العالم. ومن بين مختلف المصادر المعرفية للإنسان، لا يمكن للحس أن يبيّن أكثر من الظواهر الجزئية والمحدودة بالشرائط الزمانية والمكانية الخاصة. ولا يستطيع لوحده أن يُدرك المسائل القيمية ولا سيما ما يتعلق بسلوك الإنسان وتعامله مع الوجود برمته وتعاطيه مع السعادة الواقعية"⁽²⁾، فهناك أشياء وعلاقات معقدة للإنسان وحتى في الإنسان في ذاته وفي خلقه وكذا ما يحيط به أيضاً؛ ثم إن كل من الحس والعقل عاجزان على أن يحددوا البرنامج الدقيق الكفيل بحياة الإنسان والمجتمع، الذي يضمن له الحياة السعيدة الكفيلة بطريقة تامة وكاملة.

لو أن مدار البحث عند أركون كان حول ما حفل به علم الكلام من قضايا جسيمة، كالقول مثلاً بأن الإعجاز القرآني ليس في لغته ونظمه بل في معانيه وإنبائه عن الغيب، أو كان في المضامين المتعارضة مثلاً

(1) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 161.

(2) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 43.

كالإنسان خلق من تراب/الإنسان خليق الله في أرضه، لا إكراه في الدين/الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لجازت مناقشته بما يحتويه القرآن مما بدى له متناقضا، أو لجازت مناقشته بالإسلام داخل الإسلام، لكن هذا يصير غاية في الصعوبة إن لم نقل الاستحالة حين يذهب صاحبنا إلى حد نفي الأصل الإلهي عن القرآن وإرجاع الكثير من أساسياته كالوحي والغيب والإعجاز إلى العقلية الميثية والعجائية⁽¹⁾؛ فتشكيكه حتى في صحة القرآن الكريم يجعل من الصعب مناقشته، أو الإثبات له صحة القرآن بأنه وحي من الله تعالى، وهذا بدليل كلامه هو ودعوته بالعودة إلى لحظات الوحي الأولى تاريخيا وأثنوبولوجيا ثم يقول ويرى أيضا بأن ذلك أمر صعب، بل ومستحيل أيضا؛ ومنه فهناك "اختلاف جذري بين تفسير الوحي باعتباره معطى إلهيا وبين اعتباره منتجا بشريا. وإذا كنا أمام فرضيتين علميتين في تفسير ظاهرة الوحي:

الفرضية الأولى: تقول أن الوحي معطى إلهي، وتمثلها القراءة الإسلامية.

الفرضية الثانية: تقول أن الوحي منتج بشري، وتمثلها القراءة الحديثة.

فلنا أن نسأل: هل استطاعت القراءة الحديثة أن تبرهن على صحة تفسيرها البشري للوحي والنبوة؟ وهل قدمت دليلا على بطلان الفرضية الأولى⁽²⁾.

- إن الحديث عن الوحي يستلزم بالضرورة الحديث عن القرآن الكريم، والذي نظر إليه أركون أنه يحتوي على مرحلتين المرحلة الشفهية ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الكتابية، (وكانت هذه هي النقطة الثانية التي تطرقنا إليها في مبحثنا السابق الذكر -الانتقال من الشفهي إلى المكتوب-)، حيث يرى أركون أن للقرآن مراحل مرّ بها حتى أصبح مدوّنا في مصحفٍ واحد، وهو المصحف المتعارف عليه والموجود بين أيدينا اليوم، ورأى أركون أن نزول القرآن كان شفهيًا في بدايته، وبقي على تلك الحالة مدة زمنية معينة قبل أن يُدوّن، وتلك المرحلة الشفهية الأولى والتي تمثّل لحظة تَلْفُظ النبي ﷺ حينها بالقرآن هي التي أراد أركون دراستها على الرغم من الاستحالة، (أي استحالة العودة إليها لدراستها)، في هذا الصدد نجد أركون يقول: "إن الانتقال من مرحلة الكلام الشفهي التداشيني، الخلاق، الكاشف الموحى، إلى مرحلة النص المكتوب والصامت الأخرس واليتيم نهائيا وإلى الأبد، هذا الانتقال يطرح مشكلات تخص مدى صحة النص المكتوب أو مطابقته الكلام الشفهي الأولي المفوظ حقا من

(1) بن سالم حميش، في الإسلام الثقافي، مرجع سابق، ص 267.

(2) هادي عبد النبي التميمي - حوراء عبد الناصر صبيح، "مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي"، دراسات استشرافية، مرجع سابق، ص 123.

قبل النبي. كما تطرح مشكلات تخص الضياع المعنوي والسيميائي الدلالي للكلام الشفهي وطريقة تلفظ النبي به لأول مرة في مكة وبأي حركات ترافق عدة. كل هذا ضاع منا إلى الأبد⁽¹⁾.

ويرى أركون أن هذه المرحلة الفاصلة بين التلفظ الشفهي بالقرآن الكريم ولحظة تدوينه، كان قد حصل فيها العديد من البتر والحذف من القرآن، يقول أركون: "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 تفتقد أثناء الطريق"⁽²⁾.

نفهم من خلال هذين القولين السابقين لأركون، أن محمد أركون أولا: وبرؤيته التاريخية تلك، والتي حدد بواسطتها الفاصل الزمني بين نزول القرآن والتلفظ به من قبل النبي ﷺ ومن ثم كتابته، أنه يشكك "في نقل القرآن من الحالة الشفهية إلى الحالة المكتوبة، ونزيد هنا قوله عن هذا الانتقال مشككا في نزاهته. فإنه سيحصل بالضرورة نوع من التبعر للقداسة بسبب التكرار. هذا إن لم يحصل نوع من الابتدال والانحطاط بها"⁽³⁾.

أما الأمر الثاني: فإنه من خلال تشكيكه ذلك في هذا الانتقال ووضعه لتلك الفاصلة الزمنية بين المرحلتين (الشفهية والكتابية)، ورؤيته أنه قد حدث هناك نوع من البتر والحذف والاختزال، ناتج عن حذفه هو وبتره واختزاله للحقيقة التاريخية والتي تقول أن القرآن كان قد دُون أثناء نزوله وفي حضرة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، ولا توجد هناك أي فاصلة زمنية بين ما سماه بالمرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية كما تصورهما هو، وهو بهذا لا يفعل شيء سوى أنه "يمهد للتشكيك في القرآن بقوله العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنتقل بحذافيرها وبأمانة أسباب النزول"⁽⁴⁾.

زيادة على هذا تجده يؤاخذ الفقهاء وعلماء الدين على قفزهم من مرحلة الشفهي إلى الكتابي، وهذا كان حسب تصور هو فقط، لأنه هناك دراسات وكتب تاريخية تحدثت وتتحدث عن تدوين وكتابة القرآن الكريم فور نزوله، ولم تكن هناك أدنى مسافة فاصلة بين ما أسماه بالانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، لكن

(1) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص138.

(2) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص188.

(3) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص167.

(4) _ سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، مرجع سابق، ص186.

وتماشيا مع طرحه هذا، نجد أن رون هالبير يقول: "عندما يأخذ أركون على الفقهاء قيامهم بقفزة ممنوعة من الشفوي إلى الكتابي، فإنه يُصدر حكما مفارقا للتاريخ. عندما طرحت (يقول هالبير) على أركون في أمستردام سؤالا يتعلق بالحدود لم يجني إلا بذكره ضرورة إعادة التفكير في معنى ظاهرة الوحي في كل دين من الأديان"⁽¹⁾ هذه الحدود التي تخطاها الأستاذ أركون ولم يُشر إليها، أي أنه لم يُشر إلى الذي حدث بين مرحلة الشفهي ومرحلة الكتابي من تدوين وكتابة، وإنما تخطى وتجاوز وبتز بقفزة مباشرة من المرحلة الأولى مرحلة نزول القرآن وما سماها (بالشفهية) إلى مرحلة الكتابة (أي الكتابية).

وقد ألصق أركون تصوره هذا بكل الأديان الثلاث من يهودية ومسيحية وإسلام وبنصوصهم المقدسة، أي بين التوراة والإنجيل والقرآن، ولكن تصوره هذا في حقيقته جاء مخالفا لما هو موجود في النص المقدس، حيث جاء في العهد القديم والجديد أن التوراة كانت قد دُوّنت زمن النبي موسى -عليه السلام- وأنه لا وجود لمسافة فاصلة بين النزول والكتابة، وهذا حسب سفر الخروج الذي "ينفي ذلك، حيث جاء فيه: «فجاء موسى وبلغ الشعب بكل كلام الرب وأحكامه فأجاب الشعب بصوت واحد: كل ما أمرنا الرب نفعل، فكتب موسى جميع أقوال الرب»* (...). لا شك في أن هذا النص صريح في نسبة فعل الكتابة إلى موسى -عليه السلام-، وليس أحد تلاميذه أو أتباعه، كما جرت عملية الكتابة فيه مباشرة بعد تلقي الوحي وتبليغه للشعب، بدلالة قوله: «فكتب موسى جميع أقوال الرب»⁽²⁾، ومن هنا كان الأخرى بأركون، والذي يروي عن نفسه أنه يحاول إقامة مقارنة بين الأديان وتشكيل حوار فيما بينها، (والمقارنة لا يقوم بها إلا من هو مُطلع عليها فهي ليست للجميع)، أن يشير إلى أن التوراة كانت قد دُوّنت زمن النبي موسى -عليه السلام- بدليل العهد القديم والجديد، ثم ضاع منها ما ضاع وحُرّف منها ما حُرّف، بدلا من أن يقول أنها لم تدوّن أصلا زمن النبي موسى وأنه هناك فاصل زماني بين نزولها وبين كتابتها، أي أن التوراة مرت بمرحلتين مرحلية شفهيّة وأخرى كتابية مثلها مثل القرآن حسب رأيه؛ وعليه هنا كان على أركون أن يطّلع على العهدين القديم والجديد حتى يكتشف هذا الأمر أمر التدوين بنفسه. على الرغم

⁽¹⁾ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص 181.

* النص كاملا من سفر الخروج -الإصحاح الرابع والعشرون- "فجاء موسى وحَدَّث الشعب بجميع أقوال الرب وجميع الأحكام، فأجاب جميع الشعب بصوت واحد وقالوا: «كل الأقوال التي تكلم بها الرب نفعل»». فكتب موسى جميع أقوال الرب. وبكر في الصباح وبنى مذبحا في أسفل الجبل، واثني عشر عمودا لأسباط إسرائيل الاثني عشر. وأرسل فتيان بني إسرائيل، فأصعدوا محرقات، وذبحوا ذبائح سلامة للرب من الثيران. فأخذ موسى نصف الدم ووضعها في الطسوس. ونصف الدم رشّه على المذبح. وأخذ كتاب العهد وقرأ في مسامع الشعب، فقالوا: «كل ما تكلم به الرب نفعل ونسمع له». وأخذ موسى الدم ورشّه على الشعب وقال: «هُوَ ذَا دم العهد الذي قطعه الرب معكم على جميع هذه الأقوال».

⁽²⁾ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مرجع سابق، ص 68.

من أنه فعلا هناك بعض الحقائق التاريخية من قبل بعض المؤرخين ممن رأوا أن العهدين لم يُدوّنوا إلى بعد قرون من نزولهما، وهذا يُظهر حجم التناقضات في التأريخ في تدوين كل من التوراة والأنجيل، بخلاف القرآن الكريم الذي لم يحدث خلاف بين كل المسلمين وعلماء الإسلام باختلاف فرقهم وطوائفهم أنه دُوّن في حضرة النبي محمد ﷺ. وهنا الفرق بين العهدين القديم والجديد في صحتهما وتاريخ تدوينهما مقارنة بالقرآن الكريم.

فما يتعلق في حقيقة الأمر بتاريخ تدوين العهد القديم، فالإشكالية هنا هي في "التوثيق التاريخي، فبالنسبة للعهد القديم، فقد كتبت أسفاره على امتداد يزيد عن 9 قرون بلغات مختلفة، اعتمادا على التراث الشفوي المنقول بلا أسانيد، مع الجهل بكتابتها الحقيقيين"⁽¹⁾، بخلاف القرآن الكريم الذي كان يُدوّن لحظة نزوله. والعهد القديم التوراة.

أما فيما يخص الأنجيل، فإن "الأنجيل المعتمدة عند النصارى اليوم، فهي قد اختيرت من بين عشرات الأنجيل في القرن الرابع الميلادي، وهي ليست لها أسانيد، مع جهلة مصنفها واضطراب متونها، فإنجيل متى مجهول مؤلفه، ومختلف في سنة تدوينه، فقيل: 37م و48م، و62م، و64م، مع الاختلاف في لغة تدوينه"⁽²⁾. وقل الشيء نفسه على الأنجيل الأخرى كإنجيل مرقس ويوحنا ولوقا*.

فلاحظ هنا مدى التناقض البليغ بين ما هو مؤرخ حول تدوين العهدين القديم والجديد من توراة وإنجيل، وبين ما هو مدوّن في داخل العهدين بنفسهما، ضف إلى ذلك أنه في هذا اختلاف أيضا لما هو موجود ومدوّن حول القرآن الكريم داخل المصادر الإسلامية، فكلّها متفقة على أن القرآن الكريم كان يُكتب ويُدوّن في زمن حياة الرسول -عليه الصلاة والسلام-.

كما أن محمد أركون يتهم القرآن الكريم بعدم الاتساق والانسجام في نصوصه، وفي آياته وسوره، وهذه الصفة في حقيقة الأمر ليس القرآن هو الذي يتّصف بها، وإنما مشروعه هو الذي اتّصف بذلك، حيث أنك تجده يقفز من موضوع إلى موضوع دون توضيح مقصده من وراء ذلك، لذلك فإنه "من نقائص الكتابة العلمية عند أركون

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص77.

(2) _ المرجع نفسه، ص77.

* _ أنظر بهذا الصدد خالد كبير علال في كتابه المذكور أعلاه، -الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون- صفحة 77 ففيها تفصيل في هذا الأمر.

أن مؤلفاته كثيرا ما تفتقد إلى الترابط ووحدة الموضوع، مع كثرة القفز على الأفكار، وعدم الانتهاء إلى نتائج واضحة محددة موفقة من مناقشاته وشروحه⁽¹⁾.

إنه وفي حقيقة أمر عدم الاتساق والانسجام التي وصف بها الأستاذ أركون القرآن الكريم هي صفة يتصف بها العهدين القديم والجديد وليس القرآن الكريم، وهذا أمر آخر مهم يزيد من نفي المقارنة بتاتا بين النص المقدس والقرآن الكريم إضافة إلى أمر تدوينهما، والدليل على أن العهدين القديم والجديد لا يتصفان بصفة الانسجام هو العهدين بحد ذاتهما، والنصوص الدالة على ذلك موجودة داخلهما؛ ولنذكر منها على سبيل المثال:

نصين متناقضين يتحدثان عن خلق الكون، كان النص الأول منهما في سفر التكوين، حيث قيل فيه: "فأكملت السماوات والأرض وكل جندها. وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل. فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع وقَدَّسه، لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا"⁽²⁾، فنفهم من هذا النص أن الله استراح في اليوم السابع، أي أنه تعب بعد خلقه للسماوات والأرض وجندهما، والراحة لا تكون إلا لمن يتعب من عملٍ أو شيءٍ ما، (ولكن حاشا لله أن يتعب أو يعيا). فنجد هنا أولا: اتِّهام خطير للرب تبارك وتعالى بالتعب، وثانيا: أن ما هو موجود هنا في هذا النص من تعب الرب وعيائه مناقض لما هو موجود في النص الثاني، والذي كان في سفر إشعياء حيث قيل فيه: "لماذا تقول يا يعقوب وتتكلم يا إسرائيل: «قد اختفت طريقي عن الرب وفات حقي إلهي»؟ أما عرفت أم لم تسمع؟ إله الدهر الرب خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا. ليس عن فهمه فحص. يعطي المعبي قدرة، ولعديم القوة يكثر شدة. الغلمان يُعْيُونَ وَيَتَعَبُونَ، والفتيان يتعثرون تعثراً. وأما منتظرو الرب فيجدون قوة. يرفعون أجنحة كالتسور. يركضون ولا يتعبون. يمشون ولا يُعْيُونَ"⁽³⁾، فدل هذا النص على عدم تعب الرب أو عيائه، وهنا يبرز لنا تناقض بليغ بين كلا النصين من اتِّهام للرب بالتعب في النص الأول ثم القول عنه أنه لا يكل ولا يعيا في النص الثاني. ناهيك عن نصوص أخرى ممن ترى أن الأرض لها زوايا أربع، وهي في حقيقتها كروية الشكل، والدليل على هذا النص الموجود في سفر حزقيال حيث قيل فيه: "وكان إليّ كلام الرب قائلا: «وأنت يا ابن آدم، فهكذا قال السيد الرب لأرض إسرائيل: نهاية! قد جاءت النهاية على زوايا الأرض الأربع. الآن النهاية عليك، وأرسل غضبي عليك، وأحكم

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، المرجع السابق، ص 16.

(2) _ سفر التكوين، الإصحاح الثاني، الفقرة 1.

(3) _ سفر إشعياء، الإصحاح الأربعون، الفقرة 27.

عليك كطرقك...⁽¹⁾ إلى آخر الفقرة، والنصوص كثيرة لمن يريد اكتشاف التناقضات والأخطاء البليغة الموجودة في نصوص النص المقدس. يأتي هذا كله خلاف القرآن الكريم الذي كان محكم التنزيل منزه عن أي تناقض، حيث يقول الله تبارك وتعالى عنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾*، وعليه نقول أنه لا وجه للمقارنة أبداً بين القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد كما أراد أو حاول الأستاذ أركون.

ونضيف إلى هذا أيضاً إشكالية المقارنة بين الأديان الثلاثة عند أركون، أي المقارنة بين الإسلام واليهودية والمسيحية ووصفها بأنها في ثلاثيتها أديان توحيدية، وهذا ما يراه في حقيقة الأمر العديد من الباحثين الحداثيين ومنهم أركون، فمحمد أركون أراد أن يقوم بمقارنة بين الأديان الثلاثة ووصفها كلها بأنها أديان توحيدية، وهذا مخالف لحقيقتها، فمسيحية اليوم تؤمن بأن الله ثالث ثلاثة، وهنا واضح التثليث في المسيحية فكيف ننتعها بأن تدخل ضمن الأديان التوحيدية، فهم يؤمنون أن المسيح هو ابن الله؛ وكذلك اليهود الذين قالوا أن عزير ابن الله، فإذا كانت عقيدتهم تعتقد أن لله ابن فأين التوحيد هنا حتى ننتعها بأنها ديانة توحيدية، يقول تبارك وتعالى في محكم تنزيله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزْرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾*. أما الإسلام فأساسه هو التوحيد، حيث لا إسلام للمرء دون توحيد لرب العالمين، بل هو رسالته الخالدة، يقول الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾* وهنا يظهر حجم الفرق بين الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، وأنه لا مجال للمقارنة بينها.

إن وضع مرحلة فاصلة في تاريخ القرآن بين نزوله والتلفظ به من قبل النبي ﷺ شفها وبين كتابته، دليل على أن أركون قد بتر مرحلة تاريخية كاملة كما أسلفنا الذكر من تاريخ القرآن، وهذا ناتج عنه إما عن عدم اطلاعه على تلك المرحلة، أو تأثره بغيره من المستشرقين ممن قالوا بهذا، أو أيديولوجيته الغربية التي امتاز بها حتى ينتقد القرآن، فلقد كان يُكْتَب القرآن ويدون والنبي -عليه الصلاة والسلام- لا زال حياً، بل وبأمر منه، ومنه فقضية "تدوين الوحي وكتابة القرآن في حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم -بالالتفات إلى الوثائق والشواهد المعتمدة- أمر لا يمكن التشكيك فيه فقد كان الكُتَّاب الذين عُرفوا بـكُتَّاب الوحي، يعملون طبقاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كتابة ما ينزل عليه من الوحي أولاً بأول، وكانوا يتركون نسخة مما يكتبونه في بيت النبي، ويحتفظون

(1) _ سفر حزقيال، الإصحاح السابع، الفقرة 1.

* _ سورة فصلت، الآية 42.

* _ سورة التوبة: الآية 30.

* _ سورة الإخلاص: الآيات: 1-4.

بنسخة أخرى لأنفسهم"⁽¹⁾. وعليه فقفز أركون للحركات التاريخية التي تمّ فيها جمع وكتابة القرآن جعله يغفل عن أمور كثيرة، فلقد أغفل بذلك "أن النبي ﷺ هو من أمر بكتابة الوحي. أغفل أركون أنه كان للنبي أكثر من أربعين كاتباً للوحي. أغفل أن النبي ﷺ كان يراجع القرآن كاملاً كل عام. أغفل أركون أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يتداولون القرآن في صلاتهم أكثر من عشر مرات يومياً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. أغفل أركون حلقات العلم التي يتدارس فيها المسلمون القرآن أثناء حياة النبي ﷺ. أغفل أركون أن لكل صحابي ورده اليومي من القرآن. أغفل أركون أن هناك أناساً يقال لهم القراء كانوا يحفظون القرآن ويعلمونه"⁽²⁾، كل هذا وأكثر كان مُغفلاً من قبل الأستاذ أركون.

وفي تفصيلٍ لمسألة تدوين وكتابة القرآن في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام-، نجد أنه هناك العديد من الأحاديث المذكورة في ذلك، والتي تدل على أن القرآن الكريم كان يُدوّن ويُكتب والرسول ﷺ على قيد الحياة، وكيف كان هو بذاته ﷺ يأمر بكتابة القرآن، نذكر منها:

"حدثنا يحيى بن بُكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب أن ابن السَّبَّاق قال «إن زيد ابن ثابت قال: أرسل إليّ أبو بكر رضي الله عنه قال: إنك كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فاتبع القرآن. فتبعت"⁽³⁾، دلّ هذا الحديث أن زيد بن ثابت ﷺ كان يكتب الوحي للنبي الكريم -صلى الله عليه وسلم-.

حديث آخر: "حدثنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء قال «لما نزلت: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ قال النبي ﷺ: ادع لي زيدا وليجئ باللوح والدواة والكتف -أو الكتف والدواة- ثم قال أكتب ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ﴾ وخلف ظهر النبي ﷺ عمرو ابن أم مكتوم الأعمى فقال: يا رسول الله فما تأمرني؟ فإني رجل ضريب البصر، فنزلت مكانها: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ﴾"⁽⁴⁾، فدلّ هذا الحديث أن النبي ﷺ كان يكتب الوحي فور نزوله عليه، ومنه دعوته لزيد بن ثابت للكتابة مباشرة.

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 97.

(2) _ محمد الصوياني، العقل العربي المسكوت عنه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي، د-ط، الرياض، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، 2008، ص 161.

(3) _ أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، ج 9، المكتبة السلفية، ص 22.

(4) _ المرجع نفسه، ص 22.

ويذكر بن حجر أنه كان يكتب للنبي ﷺ الوحي إضافة إلى زيد بن ثابت، أبي بن كعب وهو أول من كتب له بالمدينة، وأول من كتب له بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وممن كتب له في الحملة الخلفاء الأربعة والزبير بن العوام وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية وحنظلة بن الربيع الأسدي ومعيقب ابن أبي فاطمة وعبد الله بن الأرقم الزهري وشرحبيل بن حسنة وعبد الله بن رواحة في آخرين. [و] كان رسول الله ﷺ مما يأتي عليه الزمان ينزل عليه من السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده فيقول: ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا⁽¹⁾.

ويُقدّر عدد كتّاب الوحي للنبي ﷺ بأربعين كاتباً* كلهم كانوا في خدمته -عليه الصلاة والسلام- وخدمة كتاب الله ﷻ، وهذا دليل على أن القرآن الكريم كان يُكتب في وقت النبي -صلى الله عليه وسلم- وفي حضرته، بخلاف ما ذهب إليه أركون؛ ثم إنه لمن حَقنا أن نتساءل: هل محمد أركون كان له اطلاع بكل هذا أم لا؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، فلم لم يشر إلى كل هذا؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فهل من حق باحث أن يتحدث عن موضوع ما وهو غير مُطّلع عليه؟

أما فيما يخص الجمع، جمع القرآن الكريم، والذي كان في عهد أبي بكر الصديق ﷺ، فهناك أيضاً أحاديث دالة على ذلك نذكر منها الحديث: "حدثنا موسى بن اسماعيل عن إبراهيم بن سعد حدثنا بن شهاب عن عبيد بن السبّاق «أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أحشى إن استحرّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفع شئنا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل عمر يُراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه. فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن"⁽²⁾.

(1) - أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، المرجع السابق، ص 22.

* - وللإشارة فقط، فلقد تطرق إلى هذا الحافظ بن كثير في البداية والنهاية في الجزء الخامس، وتحدث عن كتّاب الوحي واحدا تلو الآخر بالتفصيل من الصفحة 339 إلى غاية الصفحة 356، حيث لا يسعنا المقام هنا أن نذكرهم جميعا.

(2) - أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، المرجع السابق، ص 11.

وعليه نفهم من هذا أنه إضافة إلى تخطي محمد أركون لمرحلة كتابة القرآن زمن النبي ﷺ، يتخطى كذلك مرحلة جمعه، والتي كانت زمن أبي بكر الصديق ﷺ الذي عاش وعاشر النبي ﷺ وكان صديقه المقرب، هذا يدلنا على أمور أخرى أيضا كان قد أغفلها أركون، فالصحابي أبا بكر كان "هو أول من جمع القرآن من النسخ الموجودة عند كتاب الوحي، وجعلها في مصحف رسمي واحد، وبطريقة بالغة الدقة في التوثيق، لتكون النسخة الرسمية للأمة، في زمن مماثل تماما لزمن النبي ﷺ، حيث أن الكتاب هم من كتبه الوحي، والمعلمون هم من كتبه الوحي أيضا، والشهود من كتبه الوحي وحفاظه، واللغة هي العربية، واللهجة هي لهجة النبي ﷺ العربية، في المدينة التي اكتمل فيها الوحي وتلي وكتب ومات فيها النبي ﷺ، وأنه لا وجود لتابعين في ذلك الزمن، كما أنه لا وجود لفرق ولا طوائف ولا مذاهب"⁽¹⁾.

ثم إن مهمة أبي بكر ﷺ كانت الجمع فقط من عند كتبه الوحي، أما كتبه فكانوا 40 كاتباً ومن بينهم زيد بن ثابت الذي كان جار النبي ﷺ، وكان النبي -عليه الصلاة والسلام- عندما ينزل عليه الوحي يأتي إلى زيد بن ثابت فيملي عليه فيكتب، بل الأكثر من ذلك أن زيدا بن ثابت "لم يكن من كتبه الوحي ومن حملة القرآن فحسب، ولكنه فضلا عن ذلك حضر بنفسه آخر تلاوة للقرآن قام بها الرسول ﷺ"⁽²⁾.

وكانت هناك قواعد وشروط في كتابة الوحي والقرآن الكريم وكذا جمعه، "فلقد وضعت قاعدة للعمل وطبقت بكل عناية، وهي تقتضي ألا يؤخذ بأي مخطوط لا يشهد فيه شخصان على أنه مكتوب ليس من الذاكرة وإنما بإملاء الرسول ﷺ ذاته وأنه جزء من التنزيل في صورته النهائية"⁽³⁾.

فأركون يشكك "افتراء في جمع القرآن الكريم ويقوم بتضخيم علم التاريخ الحديث بمنحه اليد الطولى وملكية قدرات النقد الأكبر في عدم الإقرار والقبول برواية التراث الإسلامي التقليدي الذي جعله من كسب البشر وافترض كذلك أن جمع القرآن قد تمّ في مناخ سياسي مضطرب"⁽⁴⁾، وفي هذا الصدد نجد أن أركون يُجدّد النقد التاريخي الغربي ولا يعترف بكل الروايات التي كانت في الجهة الإسلامية حول جمع القرآن الكريم، نفهم من هذا أن المنهج التاريخي الغربي، وبما أنه غربي، سواء من قبل المستشرقين وتاريخهم للدين والتراث الإسلامي، أو من قبل الفلاسفة الغربيين ومناهجهم النقدية، كل هذا ممدوح ومجد لدى أركون، أما ما يخص ما كتب ورؤي عن المسلمين

(1) _ محمد الصوياني، العقل العربي، مرجع سابق، ص 161.

(2) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 93.

(3) _ المرجع نفسه، ص 93.

(4) _ سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، مرجع سابق، ص 190.

وفي الجهة الإسلامية فهي دائما متهمه من قبله بالايديولوجيا والانغلاق والتعصب والخطأ، أو هي نتاج صراعات سياسية وسلطوية، لذلك فما يصلح معها حسب أركون هو النقد فقط ولا شيء غيره.

إنه وبعد جمع القرآن "سلمه زيد إلى أبي بكر الذي احتفظ به طوال خلافته وعهد به قبل موته إلى عمر المرشح للخلافة من بعده. ثم قام عمر بتسليمه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين في آخر لحظة من حياته لأن الخليفة الثالث لم يكن قد بويع في ذلك الوقت"⁽¹⁾.

كما رأينا، كل هذا كان قد حدث والخليفة الثالث لم يتول الخلافة بعد، وهو عثمان بن عفان رضي الله عنه، إلا أن محمد أركون يتخطى كل هذا ويُرجع كتابة المصحف الشريف إلى زمن عثمان رضي الله عنه أحيانا، وهذا هو البتر بعينه، فالقرآن الكريم كان قد دُوّن وكتب وُجّع والخليفة الثالث لم يتول خلافته بعد، "وأن مصحف عثمان هو مصحف أبي بكر لا غير، وأن عثمان رفض أي تقديم أو تأخير أو إضافة أو حذف فيه، ولكن كان دور عثمان هو تعميم المصحف الرسمي وتزويد الأقاليم الإسلامية بنسخ رسمية، حتى لا يحدث للقرآن ما حدث للكتاب المقدس"⁽²⁾.

ومن الأدلة أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كان موحدا للمصحف فقط لا مؤلفا، الحديث: "حدثنا موسى حدثنا إبراهيم حدثنا ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه «أنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يُغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث ابن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا"⁽³⁾. وهذا دليل على أن الصحابي عثمان رضي الله عنه خليفة المسلمين الثالث كان عمله هو توحيد المصاحف في مصحف واحد لا غير.

(1) - سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، المرجع السابق، ص 94.

(2) - محمد الصوياني، العقل العربي، مرجع سابق، ص 161.

(3) - أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ص 11.

ويحكى أن عبد الله بن الزبير، والذي كان قد "طرح أسئلة أركون قبل ألف وأربعمائة عام على الخليفة عثمان بن عفان متسائلاً (...). قال ابن الزبير: قلت لعثمان بن عفان ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾* . قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها؟ أو تدعها! قال عثمان: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه"⁽¹⁾، وهذا دليل على أمانة عثمان بن عفان ﷺ في وضعه ونشره وتعميمه للقرآن الكريم والمصحف الشريف الموجود بين أيدينا اليوم.

إن كلام أركون حول نسخة القرآن الكريم التي وضعها عثمان بن عفان ﷺ إنما هي اتهام لعثمان -رضي الله عنه- بالتحريف، وأنه كان قد وضع هذا المصحف لمصالح معينة، ثم إن قوله أن القرآن لم يُكتب إلا في عهده (أي عهد الخليفة عثمان) جعل منه يقفز "كتبة الوحي ووثائقهم، وكتابة أبي بكر للنسخة الرسمية المكتوبة للقرآن الكريم، والطريقة الرائعة التي تمت بها، في محيط يُتداول فيه القرآن بشكل كثيف للغاية (...). لدرجة نهي النبي ﷺ أصحابه عن المبالغة في قراءته، وكره لهم أن يقرأوه في أقل من ثلاثة أيام حتى لا يفوتهم التدبر والتأمل في معانيه ومضامينه"⁽²⁾، وهذا يدل على أن القرآن الكريم كان قد كتب قبل عهد عثمان، بل كان مجموعاً ملموماً محفوظاً من قبل الصحابة، وأنهم كانوا يتلونونه ويتداولونه فيما بينهم بطريقة مكثفة والرسول ﷺ موجود وحي يُرزق، وما نهي عن تداوله في أقل من ثلاثة أيام نتيجة تداولهم الكثيف له للدليل على حفظهم له قلباً وقالبا؛ كل هذا قبل عثمان، وكل هذا تخطاه الأستاذ أركون وتجاوزه.

يبدو أن محمد أركون كان يخلط بين التدوين والجمع وتوحيد المصاحف في مصحف واحد، فالقرآن الكريم كان قد دَوّن في عهد النبي ﷺ ثم جُمع بعد ذلك ثم وُحّد في مصحف واحد، لأن "جمع وتدوين كل القرآن قد حصل -خلافاً لتصور أركون- في حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم نفسه. وثانياً: إن ما حصل في عهد أبي بكر هو عملية جمع السور المكتوبة في سَجَل واحد. وما حصل في عهد عثمان إنما هو توحيد المصاحف لا جمع أو تدوين القرآن"⁽³⁾.

لذلك فإن ادّعاء أركون أن القرآن مرّ بمرحلتين مرحلة شفوية وأخرى كتابية هي رؤية تتناقض مع ما هو موجود في المصادر الإسلامية، فالمتتبع لما كُتِب في هذه المصادر سيجد وبكل وضوح أن "القرآن الكريم لم تكن له إلا

* الآية من سورة البقرة، رقم 240.

(1) _ محمد الصوياني، العقل العربي، المرجع السابق، ص152.

(2) _ المرجع نفسه، ص151.

(3) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص99.

مرحلة واحدة فقط، كان فيها محفوظا في الصدور، ومكتوبا في السطور، ومفتوحا ومغلقا بيد الرسول -عليه الصلاة والسلام-، وأما جمعه زمن أبي بكر، وتوحيده زمن عثمان، فهو عمل لا يمثل مرحلة جديدة، وإنما عمل شكلي تنظيمي للمرحلة الأولى⁽¹⁾.

ونجد أركون عندما يعالج "مثلا التمييز بين النص المدون والتقليد الشفهي، فإنه يستشهد بمنهج فوكو في علم الآثار. ولكن على ماذا يرتكز هذا المنهج الجذري؟ إنه يفترض مسبقا القضاء على «الفاعل» المستقل لعصر الأنوار، وإنكار الروح بوصفها جوانية نفسية، وهو ينفي كذلك كل المصطلحات المستعملة في الأزمنة القديمة والتي ترتبط به"⁽²⁾، وإنكار الفاعل هنا في النص وتطبيق ذلك من طرف أركون يعني إنكار الله ﷻ في قراءته للنص القرآني باعتباره كلامه سبحانه وتعالى ومؤلفه الأصلي، وهذا ما لا يصلح في حق الله جل وعلا، أو حتى في حق القرآن الكريم عند قراءته ودراسته، فرما لم يستفق محمد أركون لهذه الفكرة وهو يحاول تطبيق الطريقة الفوكوية.

ويتحدث أركون كثيرا على أنه هناك تلاعبات حصلت في تدوين القرآن الكريم، "ولكن أية تلاعبات تلك التي تعرّض لها النص القرآني؟ كنا نحب لو أفصح الدكتور حتى نكون على بينة مما يقول ومما ينبغي أن نناقشه"⁽³⁾.

وهناك فكرة قد يتعجب منها القارئ يتحدث عنها الأستاذ أركون، والتي نراها نحن ضرب من المستحيل الذي لن يكون، وهي في حقيقتها لا تنبع إلا من مشكك في القرآن الكريم، وهي البحث عن أوراق لها علاقة بالنص القرآني في البحر الميت، وهذه الفكرة نجدها عند قوله: "لنذكر المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني. ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكّل هذا النص بشكل جديد كليا. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول جذريا. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا (إلى غاية أن يقول) بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت"⁽⁴⁾.

وبالإضافة إلى خلط أركون بين التدوين والجمع وتوحيد المصاحف، نجده كذلك يخلط في التواريخ، أي في تاريخ تدوين القرآن الكريم، وهذا عيب يعتريه ويعتري مشروعه، فهو مرة يحدد تاريخ تدوين القرآن إلى ما بعد

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 272.

(2) _ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص 203.

(3) _ محمد الصوياني، العقل العربي، مرجع سابق، ص 160.

(4) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص-ص: 290-291.

الثلاثين سنة من وفاة النبي ﷺ، ومرة يذهب إلى أن إعادة جمع وتثبيت القرآن قد تمّ بين عامي 632-936م، بمعنى أنه جمع بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، ومرة يذهب إلى أن كتابة القرآن الكريم كانت في عهد الخليفة عثمان (645-656)، ومرة أخرى ينسب في بعض عباراته تدوين القرآن إلى القرن الهجري الرابع/القرن العاشر للميلاد⁽¹⁾.

ففي موضع له وهو يتحدث عن النسيان للمؤلفات وعن اللامفكر فيه، يشير إلى ما كان قد فُرض داخل الإسلام من مؤلفات، ثم يشير في سياق حديثه إلى أن القرآن فرض كنسخة واحدة في القرن الرابع الهجري، يقول: "من أجل أن نقيس حجم هذه الظاهرة في الإسلام، يكفي أن نذكر بالطريقة التي فرضت (بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع)"⁽²⁾.

وفي موضع آخر أيضاً، وفي كتابه الفكر العربي، وهو يتحدث عن القرآن الكريم وتاريخه الانتقادي كما قال هو، رأى أن المسلمين يجمعون "منذ القرن 10/4 على الأقل على أن الآيات التي يضمها المصحف الرسمي الذي جمع منذ الخليفة (عثمان) (644-656) على أنها تؤلف كل التنزيل"⁽³⁾.

وهذا تناقض كان أركون قد وقع فيه وهو يرى أن القرآن الكريم قد تم تدوينه في القرن الرابع للهجري، مع خلطه في التواريخ في عدة مواضع (كما أشرنا)، ولكننا لا نعلم من أين جاء بهذه المعلومات وبهذه التواريخ، فكان الأحرى به أن يرشدنا إلى مصادر هذه المعلومات، ولو قلنا أنه تأثر بالمستشرقين في تأريخه للقرآن الكريم، فنسأله أيضاً عن ماهي المصادر التي اعتمدها المستشرقون في ذلك؟ فهم لم يعاصروا تلك الفترة، وإلا فهذا يعني أن محمد أركون كان قد وقع في تناقض مع كلا الطرفين (الإسلامية والاستشراقية).

فمما تميز به محمد أركون في كتاباته أنه لا يوثق معلوماته، ولا يعود بنا عند التطرق لقضية ما إلى المصدر الذي أخذها منه، فإذا ما أخذنا هنا على سبيل المثال حادثة تدوين وكتابة القرآن الكريم في القرن الرابع للهجري، ورؤيته التي تقتضي أنه "حدث إجماع بين المسلمين على شكل ومضمون النص القرآني، بعد فترة طويلة من الاحتجاج والاختلاف، وهو لم يوثق زعمه هذا من كتب المستشرقين، ولا من مؤلفات المسلمين"⁽⁴⁾، وهذا لا ينبغي في

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 106.

(2) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 60.

(3) _ محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، ط3، بيروت-باريس، منشورات عويدات، 1985، ص 30.

(4) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 9.

البحث العلمي، فهو لم يكن شاهد عيان ولا عاش ضمن تلك الفترة حتى يروي لنا حادثة كهذه دون توثيقها، لقد كان جديرا بأركون هنا أن يخبرنا من أين استقى هذه المعلومة.

وبخلاف ذلك، فإن تاريخ نزول وتدوين وجمع وتوحيد المصحف الشريف موجود في المصادر الإسلامية التي تجعل بإمكان الباحث المعاصر اليوم أن يعود إليها، على غرار ما ادّعاها أركون الذي يفتقد أو تفتقد كتبه الرجوع إلى المصادر المأخوذ منها هذه الحادثة وغيرها من الحوادث.

فيتوجب على الباحث عند حديثه عن قضية تاريخية معينة أن يرشد قراءه إلى مصادر تلك القضية وفي وقتها، فمحمد أركون لم يعيش تلك اللحظات لحظات نزول وتدوين وجمع وكذا توحيد القرآن الكريم، مما يجعل من قارئه أن يطالبه بإرشاده إلى المصادر التي استقى منها معلوماته واعتمد عليها في تأريخه، وهذا ما نود الإشارة إليه هنا.

إضافة إلى عدم توثيق أركون للمعلومات والحوادث المتعلقة بالقرآن والدين والتراث الإسلامي، نجد أنه وإذا ما وثق حادثة ما أو معلومة ما، فإنه يوثقها ويعود بنا فيها إلى مراجع خارج إطار المصادر الإسلامية، باعتبارها المصادر الأساسية لموضوعه، فتجده يعود كثيرا إلى المراجع الاستشراقية، وهنا نلمس عند أركون ترك المصادر التي تخص الموضوع الذي كتب فيه، واعتمد على مراجع استشراقية حديثة بعيدة جدا عن المواضيع التي يكتب فيها، هذا فضلا على أنها كتب معادية -في معظمها- للإسلام وأهله، والإسلام والمسلمون هما أيضا يرفضان الاستشراق برجاله وتراثه رفضا تاما تقريبا. وبناء على ذلك فلا يصح علميا أن يكتب أركون -أو غيره- عن الإسلام وتاريخه معتمدا على ما كتبه أعداؤه وخصومه والكافرون به، ويهمل -مقابل ذلك- المصادر الإسلامية⁽¹⁾.

أمر آخر، يعتبر محمد أركون القرآن الكريم نصا أسطوريا، ويرى أن هذه الكلمة يصعب فهمها، ثم يقوم بنوع من المغالطة والخلط في استعمالها، فهذه الكلمة (أي الأسطورة) "mythe بالفرنسية myth بالإنجليزية والكلمتان جاءتا من الكلمة الإغريقية muthos وكلتا الكلمتين تعنيان الخرافة أو الحكاية، والكلمة مستخدمة في جميع اللغات الأوروبية حكاية خرافية شعبية تتحدث عن كائنات تجسد بصورة رمزية قوى الطبيعة والوضع الإنساني"⁽²⁾، نقول: ما هو المعنى الحقيقي الذي نستعمله ونفهمه من خلال استعمال محمد أركون لفظة الأسطورة وربطها بالقرآن الكريم؟ إذا قلنا أن الأسطورة تعني الخرافة أو الحكاية مثلما قال أحد الباحثين أعلاه وعرفها، فهل

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، المرجع السابق، ص10.

(2) _ عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، ط1، القاهرة، دار الكلمة، 2016، ص29.

هذا يعني أن القرآن الكريم ليس سوى خرافة أو حكاية تُحكى أو حُكيت من قبل أناس معينين وبالضبط النبي محمد ﷺ وصحابته الكرام، أم أنه هناك معنى آخر؟ إن القول بأن القرآن يعتبر نصاً أسطورياً يجعلنا في حيرة من أمرنا، بحيث نتوه في طريق لا نعرف أي مسلك نتخذه، فدعوى أركون بإعادة قراءة القرآن وتطبيق كل تلك المناهج الضخمة عليه ما الفائدة منها إن كان أسطورياً؟ ألا يجب أن ندخله هنا في مجال الحكايات والروايات ونتجاوزها؟ فبرأينا أن تلك المناهج تطبق على النصوص الأدبية والعلمية والفلسفية، لا على الأسطورية والخرافية والحكواتية؛ فلنلمس هنا نوعاً من الخلط والتناقض والتيه، فإذا اعتبرنا أن القرآن نص ديني أو أدبي، جاز القول بتطبيق المناهج المعاصرة عليه حتى وإن كانت لا تصدق عليه، ولكن إذا اعتبرناه نصاً أسطورياً، فهل يتطلب الأمر هنا تطبيق كل تلك المناهج الضخمة عليه؟ إن هذا التيه والتناقض الذي وقعنا فيه وأوقعنا فيه أركون، سببه هو اعتباره القرآن الكريم مرة نصاً دينياً، ومرة نصاً أدبياً، ومرة نصاً أسطورياً.

أما المخيال الذي كان العنصر الثالث من مبحثنا، والذي جيّسه أركون وضخمه على أنه من صنع فاعلين اجتماعيين من أجل التحكم في عقول البشر، بمعنى حسب أركون، فإن "كل العقائد والأديان والغيبيات كلها من صنع البشر، وهي مجرد تخيلات أوجدها الفاعلون الاجتماعيون"⁽¹⁾، وذلك كان من أجل تجييش عقول وأذهان الناس في الدفاع عن أديانهم وعقائدهم كما ذكرنا، ويكون ذلك بصنع عالم غيبي يساعد في التحكم في أولئك الناس، وبهكذا طريقة تسهل السيطرة عليهم فيصبحوا خاضعين لسلطانهم، لذلك فمحمد أركون يذهب إلى أن كل الغيبيات في الإسلام هي متخيل وخيال ليس إلا، بل كل ما خرج عن ما سماه: فكر عقلائي فهو داخل في مسمى الخيال؛ أي: كل العقائد الدينية الغيبية هي تصور ذهني لا أقل ولا أكثر؛ بمعنى: أن الذهن يتصور وجودها لا أنها موجودة في نفس الأمر"⁽²⁾.

وبهكذا كلام تصبح كل الغيبيات التي ذكرها لنا الإسلام منفية ولا أساس لها، فهناك أمور لا يستطيع العقل إثباتها وهي تدخل ضمن عالم آخر لا يُرى بالعين المجردة، تحدث عنها الإسلام والقرآن، وفي ذلك آيات كثيرة، كأن نذكر منها مثلاً: قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ رُحِجَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَتَاعٌ الْغُرُورِ*﴾، وقوله تعالى: ﴿لَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ

(1) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص72.

(2) _ المرجع نفسه، ص72.

* _ سورة آل عمران: الآية 185.

من المؤمنين*»، وقوله عز وجل أيضا: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، وترى المجرمين يومئذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ، سرايلهم من قطران وتغشى وجوههم النار، ليجزي الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب، هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب*»، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا*»، كل هذه الآيات وغيرها ماذا نفعل معها في مقابل مخيال أركون؟ فإذا كانت كل الغيبات التي ذكرها الإسلام ما هي إلا خيالات ومخيلات صنعها بشر، فماذا نقول عن مصير الإنسان بعد الموت؟ ماذا نقول عن الخلود؟ وإذا لم نستطع الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة واضحة، فما محل القرآن هنا من الإعراب عند ذكره ليوم الحساب ويوم القيامة والجنة والنار وغيرهم من الأمور التي لا نستطيع إثباتها لا بالعقل ولا بالحس ولا بالتجربة. لقد بالغ الأستاذ أركون في وصفه للغيبات بأنها مخيلات وخيالات فقط، وهذا يُكذَّب مباشرة دون أدنى دليل ما جاء في القرآن الكريم.

أما فيما يخص نظام العقائد واللاعقائد، فإنه يمكننا ربط هذا الأمر بالقرآن الكريم أيضا ودعوى تحريفه عند محمد أركون، خصوصا فيما يتعلق بالشفهي منه مروراً إلى الكتابي، لأن "تحريف القرآن الكريم - في تصور أركون - أدى إلى أن يُكتب التراث من خلال نظام «العقائد، اللاعقائد»، ما أضفى التقديس على هذه الأرثوذكسية حسب وصفه. لكن أي قراءة سريعة لكتابات أركون يجد أنها كلّها قائمة على العقائد، اللاعقائد"⁽¹⁾، فهو ينتقد العقل الإسلامي، وهذا ندخله نحن ضمن نظام اللاعقائد،- لكن بالنسبة إلى أركون- أما ما يمثّل العقائد عنده في فكره هو، أو بصيغة أخرى ما يعتقد ويتبناه يكمن كلياً في العقل الغربي بحدّاته وأيضاً بما سمّاه هو بنفسه العقل المنبثق أو الاستطاعي، لأنه يرى ومن ثمّ يعتقد أن الخلاص كلّه يكمن في هذا العقل الغربي، ولا يعتقد ولا يرى ولو شيئاً قليلاً من الخلاص في العقل الإسلامي، بل كل ما له علاقة بالعقل الإسلامي هو خارج معتقد أركون، وبهذا نقول بتقديرنا أن كل ما له علاقة بالعقل الغربي يمثّل نظام العقائد في فكر أركون، وكل ما له علاقة بالعقل الإسلامي يمثّل نظام اللاعقائد عند محمد أركون. وهذا تطرف ودوغمائية وايدولوجية يجب على الباحث الحقيقي أن يتخلص ويخرج منها.

* سورة الأنعام: الآية 27.

* سورة إبراهيم: الآيات: 48-52.

* سورة النساء: الآية 87.

(1) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص142.

الباب الثاني:

الآليات والأدوات الإستيمية في قراءة التراث الإسلامي عند محمد أركون.

الفصل الأول: الحداثة والمناهج الإبتيمية عند محمد أركون:

المبحث الأول: ثنائية التراث والحداثة في الطرح الأركوني.

عرض نقدي:

المبحث الثاني: المناهج النقدية الفلسفية.

عرض نقدي:

المبحث الأول: ثنائية التراث والحداثة في الطرح الأركوني:

في مفهوم الحداثة:

سنحاول في تعريفنا لمصطلح الحداثة أن نعطيه تعريفا عربيا في مقابل تعريف أجنبي له، من أجل توضيح المقصود من وراءه، وإيضاح العلاقة الكامنة في مفهومه العربي وعلاقته بالمفهوم الغربي الذي ظهر فيه، وكذا تاريخ ظهور هذا المصطلح، كما سنحاول كذلك إصباغه بتعاريف فكرية وأخرى فلسفية من أجل توضيح المقصود من ورائه في الساحة العلمية عند المفكرين والباحثين والفلاسفة؛ وعليه، يمكننا القول في الجانب العربي أن "كلمة الحداثة تعني في أصلها اللغوي: نقيض القديم، وهو أمر متفق عليه في اللغة؛ فعلى سبيل المثال: ورد في لسان العرب: حدث: الحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء يعني حدوثا، وحداثة، وأحدثه، فهو محدث، وحديث، والحديث: الجديد من الأشياء. والحديث: الخبر واستحدثت خبرا إن وجدت خبرا جديدا، ونقول: إفعل هذا الأمر بمحدثانه وحداثته، أي: في أوله وطرأوته، ومستحدثات: مولدات"⁽¹⁾، نفهم من هذا التعريف كلاً أن لفظ الحداثة يعني كل ما هو حديث ومستحدث، جديد ومستجد، فكل ما يأتي على صيغة شيء جديد، أو كل ما يحدث بصفة جديدة يمثل حدثا وحادثا جديدا، كالأخبار المستجدة، والنظريات المخترعة، والعلوم المبتكرة، وغير ذلك مما يكون نقيضا للماضي متنافيا معه، وبهذا يصبح ذلك الماضي ماض قديم، فيحل محله الجديد والحديث والمستحدث. فيكون لفظ الحداثة هنا، كل ما هو حديث ومستجد جديد.

أما إذا انتقلنا إلى الجانب الأجنبي، فإنه وحسب الموسوعة الأوروبية Universalis تعتبر "الحداثة نمطا وصفيا للحضارة والذي يتعارض بالضرورة مع التقاليد. فالحداثة ليست مفهوما تحليليا ولا مقننا بل يُلخّص في مجموعة من المواصفات. وبهذا فإنها منطلق وايدولوجية ونظرة تدرج ضمن التغيير المستدام متعارضا مع كل ما هو تقليدي"⁽²⁾، بمعنى وحسب هذه الموسوعة فإن الحداثة هي مشروع فكري وتقني وعلمي يحاول عن طريق ميكانيزماته خلق (قفزة) نوعية تقود بالإنسان إلى الإيمان بفكرة وحيدة ألا وهي التطور. يندرج هذا الأخير في الرهان الذي حددته الحداثة منذ بزوغها، وهذا ما يؤكد الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في تعريفه لذات المفهوم حيث يقول: "تتمحور الحداثة حول تطوير العلم الموضوعي وقوانينه والقواعد الكونية للأخلاق والحقوق

⁽¹⁾ _ محمد محمود سيد أحمد طه، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الوعي، 2012، ص13.

⁽²⁾ - Encyclopedia Universalis, Modernité, [En ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/>], Consulté le 19.02.2022, à 14h18.

والفن. تحاول الحداثة تحرير القدرات العقلية وتكوينها في إشكالية نبيلة تجعلها تطبيقية من أجل تغيير عقلي لظروف الوجود"⁽¹⁾.

هناك من يرى أن لفظة الحداثة هي لفظ غربي بامتياز، وأنه جاء من اللغات المتعددة التي يتميز بها هذا العالم، وعليه يصبح هذا المصطلح في أساسه أجنبي عن اللغة العربية، أوروبي المنشأ، ظهر في معظم لغاتها كالإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها، ففي اللغة الإنجليزية عرف مصطلحان هما: «Modernism» و«Modernity»، وفي اللغة الفرنسية عرف المصطلحان المرادفان القريان من هاتين اللفظتين"⁽²⁾ وإذا أردنا أن ندقق أكثر في هذا المصطلح في اللغات الأجنبية وأخذنا على سبيل المثال كل من اللغتين الإنجليزية والفرنسية، فإن لفظة الحداثة ترجع اشتقاقاً في اللغة الإنجليزية "إلى كلمات مثل: Modern (حديث) و Modernity (حداثة) و Modernism (عصرية). ويضيف أحد المعاجم بأن: لفظة Modernism تدل على النزعة العصرية (...). أما كلمة Modernity تعني الحداثة في زمانها الذي وجدت فيه وما يليه لتجددها مع ما يليها"⁽³⁾، وتبقى بهذا المعنى تدل دائماً على ما هو جديد، أو عصري، أو آني، ويبقى كل شيء مستحدث وجديد يطلق عليه محدث وحادث وحداثة. "أما في اللغة الفرنسية، فإن الصفة حديث Moderne أقدم تاريخياً من اللفظ حداثة Modernité وكلمة حديث Moderne تقابلها في اللاتينية Modernus التي تظهر في أواخر القرن الخامس عشر بعد الميلاد وتأتي من كلمة Modo التي تعني الآن أو مؤخراً أو حالاً"⁽⁴⁾. وقد تختلف ترجمة هذا المصطلح من مترجم لآخر، من الحداثة إلى عصرية إلى معاصرة، فكلّ ترجم حسب ما توصل إليه، أو بحسب السياق المستعمل فيه هذا المصطلح وقراءته له.

وهناك من يرى بأن الحداثة هي كل ما يطرأ من تجديد فيحدث تحول معين في جانب معين، أو قطعة معينة بين فكر وآخر، بمعنى استبدال كل جديد بما هو قديم، وهذا يشمل جوانب الحياة بأنواعها، الفكرية منها وغير الفكرية، فللاقتصاد مكانته هنا، وللسياسة مكانها هنا... الخ ومنه نقول بأن الحداثة "هي تغيير وتحوّل وإبداع

(1) Jurgen Habermas, La modernité comme projet inachevé, Critique n 413, Politische Schriften, Suhrkamp, 1981, p198.

(2) عدنان علي رضا النحوي، تقوم نظرية الحداثة، ط1، المملكة العربية السعودية، دار النحوي، 1992، ص24.

(3) محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة وأثرها في الفكر العربي المعاصر عند أركون والجايري، مرجع سابق، ص4.

(4) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص20.

وانتقال من حال إلى حال، وبما هي تجاوز للماضي وللموروث الثقافي والديني، واستبدال لأوضاع جديدة بأوضاع قديمة، ولرؤى جديدة برؤى قديمة⁽¹⁾.

نلاحظ من خلال كل التعريفات السابقة، أن لفظ الحداثة هو كل ما له علاقة بما هو حادث وجديد، وقد يشمل هذا كل المجالات، فكرية، اقتصادية، سياسية، دينية، ثقافية، اجتماعية... الخ كما أن له علاقة بما يكون ويحدث حدوثاً آنياً مختلف عن ما سبقه في الماضي، كما أنه يحدث (أي الشيء الحادث) قطيعة أو قفزة أو تغيير مع سابقه، فيختلف معه في أسسه أو مبادئه أو تفسيراته أو حتى نظريته للشيء. وكذلك نقول عن الأوضاع الاجتماعية إذا ما طرأ عليها جديد أنها أوضاع حداثة جديدة لما تحدثه من تغيير داخل الحياة المجتمعية.

أما إذا حاولنا أن نغوص في تعريف الحداثة فكرياً وفلسفياً، فإننا نقول: أن الحداثة هي "منظومة من المفاهيم والعناصر والعلاقات التي تكوّن في مجموعها المجتمع المتطور، وتساهم في بناء الدول والمجتمعات والنشاطات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تقضي الحداثة باستخدام العقل والعلم والتقنية بحيث يمكن للإنسان أن يستخر الطبيعة لمصلحته وأن يسيطر عليها وعلى نفسه؛ وترتكز الحداثة في جانبها الفكري على أن العقل هو ميزان الحكم على الأشياء لا النص الديني"⁽²⁾، وهذا الجانب الفكري من الحداثة مهم جداً، فهو الذي يهيم بقوة، لكن هذا لا ينفي أهمية الجوانب الأخرى التي لها علاقة بالجانب الفكري، فهذه الجوانب دورها كذلك داخل مضمار الحداثة، كالجانب السياسي والاقتصادي وغير ذلك. كما أننا نلاحظ من التعريف أعلاه الأهمية التي أولتها الحداثة للإنسان والعقل والعلم والتقنية، وهذه كلها كانت أمور حدثت حديثاً آنذاك في العالم الغربي.

أما معنى الحداثة من جانب فلسفي، وتعريفها "النظري الدقيق-الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم؛ الرؤية التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة، هي نفسها التي تكنت باسم الحداثة. يتعلق الأمر في الحداثة _إذا_ بنظرة فلسفية، بمنظومة أفكار، أنتجتها وتنتجها نخب ثقافية"⁽³⁾، هاته المنظومات الفكرية التي استجذت فكانت تمثل أفكاراً جديدة على سابقتها ومختلفة معها، بل منها ربما من تجذ الاختلاف فيها إلى حد القطيعة مع ما يقابلها من أفكار تقليدية عليها، ومنه يمكننا القول في الاصطلاح الفلسفي حسب ما أورده أحد الباحثين عن جون بودريار

(1) فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، مرجع سابق، ص 355.

(2) حسين العودات، النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، ط1، بيروت، دار الساقى، 2011، ص 105.

(3) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 58.

لتعريف الحداثة أنها " صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية"⁽¹⁾.

وإذا أردنا أن نقدم تعريفا للحداثة ودائما في الجانب الفكري والفلسفي، في إطار الفكر الغربي وما يقابله في إطار الفكر العربي، فإننا "نجد تعريفا للحداثة الغربية الفلسفية أو الثقافية، فنستطيع أن نقول إنها تلك النماذج أو المنظومات المعرفية السائدة في الغرب. وبناء عليه فتعريف الحداثة العربية يكمن في حقيقة علاقتها بالمنظومة المعرفية الغربية، فنستطيع أن نعرف الحداثة العربية بأنها تلك الأفكار التي تتخذ من النموذج المعرفي الغربي مرجعا لها في بحثها عن النهضة والتقدم"⁽²⁾؛ لكن ومن ناحية أخرى لا بد أن نلاحظ أن مصطلح الحداثة العربية لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، أما قبلها فكانت الأسماء الأكثر تداولاً هي: (النهضة، التقدم، الترقى، التمدن... الخ) وهذا يؤكد أنه في الجهة العربية كان هناك اهتمام بالمفهوم لا بالمصطلح، وهذا راجع كون أن المصطلح غربي في أساسه، والمشكلة هنا مشكلة ترجمة، ونقصد هنا الترجمة الحرفية للمصطلح لا المعنى، فللجباري نص نجده يفرق فيه حتى بين النهضة والحداثة وعصر الأنوار ويجددهم زمنياً، لذلك فإننا نرى هنا ونستنتج أنه هناك إشكالية في المصطلح نفسه باللغة الأجنبية عندما نحاول ترجمته إلى اللغة العربية، لكن الجباري وما قام به هو دراسة مراحل التطور في أوروبا وقسمها تقسيماً دقيقاً حيث نجده يقول إثر محاولته وضع الفروقات التاريخية بين النهضة العربية والحداثة الأوروبية: "ذلك أن مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا (القرن التاسع عشر) بعد مرحلة الأنوار (القرن الثامن عشر) التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية (القرن السادس عشر) والتي سبقتها نهضة أولى (القرن الثاني عشر)"⁽³⁾.

وعليه نجد أن مفهوم الحداثة في الفكر العربي والذي استلهمها من الفكر الغربي، وإن اختلف في معناه من مفكر لآخر أو من عالم لآخر، إلا أن سياقه العام ومدلوله الواسع يبقى كما هو، الثورة على الماضي والقطيعة معه، إخضاع البحث إلى العقل من أجل محاولة الوصول إلى حقائق الأشياء، الحرية الدينية والعقدية ومحاولة جعلها شخصية فردية، التركيز على الذات أو على الفرد أي الإنسان ومحاولة جعله هو السلطان الوحيد لهذا الكون ولا شيء سواه، محاولة الوصول للسيطرة على الكون وحوارقه بواسطة الاكتشافات العلمية والتقنية والتكنولوجية بواسطة عقله (أي الإنسان)، النزعة المادية التي اكتسبت مكانة عظيمة إن لم نقل أولية داخل الحداثة، ظهور

(1) _ محمد بن علي، "الفكر الحداثي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث محمد أركون وعبد المجيد الشربتي نموذجان"، الملتقى الدولي الثالث حول القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص76.

(2) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص30.

(3) _ محمد عابد الجباري، المشروع النهضوي العربي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص59.

العديد من الأنظمة الاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها، كل هذا وذاك يمكننا أن نجعله كمفهوم للسياق العام للحداثة وان اختلفت الآراء حول تعريفها أو ترجمتها أو تحديد السياق التاريخي لها.

أما إذا انتقلنا إلى "الفكر الغربي فالحداثة تعني: تجسّد صورة نسق اجتماعي متكامل، وملامح نسق صناعي منظم وآمن، وكلاهما يقوم على أساس العقلانية في مختلف المستويات والاتجاهات. وهذا التعريف عند (ماركس وإميل دوركايم، وماكس فيبر)... ويعرّف الفيلسوف الألماني (كانط) الحداثة في سياق إجابته عن سؤال ما الأنوار؟ فيقول: الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكره دون توجيه من غيره"⁽¹⁾ فكانط يعتبر واحد من آباء الحداثة في العالم الغربي، والذي كان ينادي بإطلاق العنان للتفكير ونفي كل ما مضى، والانطلاق من جديد بطريقة تكفلها الحرية التامة بحيث لا يقيدّها شيء.

وهناك من يربط الحداثة بالعالم الغربي ، وذلك استنادا إلى ما حدث من تطورات فكرية تنويرية داخل مجتمعه، وبهذا يمكننا القول داخل هذا السياق أن: "الدلالة الفكرية التي أعطيت لمفهوم الحداثة، فتشير إلى حركة الاستنارة الفكرية التي عرفتها المجتمعات الغربية، وثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيّده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطّالّح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة"⁽²⁾.

لا يمكننا بمكان أن ننكر بأن الحداثة سواء كمصطلح أو كتحدّث وقعت واقعتها في العالم الغربي، (وهذا موضوع يطال ذكره) وبالأخص يوم انتقل هذا العالم من سيطرة الكنيسة والخضوع المطلق لتعاليمها، إلى محاولة إعمال العقل في شتى العلوم والنظريات، ويكون ذلك انطلاقا من الشك، الشك في كل المعارف المسبقة وإخضاعها إلى سلطة العقل، ونستطيع أن ننسب هذا إلى أبو الفلسفة الحديثة الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت (1650-1596) فهنا حدثت طفرة في تاريخ العلوم وحتى البشرية جمعاء، وانتقلت من عصر إلى عصر، من العصر المدرسي الوسيط إلى عصر آخر اصطلح عليه تاريخيا بالعصر الحديث، وهنا حدث تمرد على الكنيسة وعلى الإيمان المطلق الذي كانت تتميز به، وظهر في أحقاب القرن السادس عشر فلاسفة وعلماء قبلوا الطاولة وأرادوا أن يعتمدوا في نظرياتهم وعلومهم بحملها على العقل بصفته الركيزة الأساسية والوحيدة لبلوغ حقائق الأشياء.

(1) _ إحسان العارضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، 2013، ص24.

(2) _ عبد الحليم مهورباشة، "الحداثة الغربية وأنماط الوعي بما في الفكر العربي المعاصر"، تبان، العدد 6/23، 2018، ص107.

وهناك من لا يربط الحداثة لا بالحضارة الغربية ولا بالقرن السادس عشر، وإنما يرى بأن أي حادث جديد يحدث في مجتمع معين بجوانبه المتعددة يعتبر حداثة، فلقد كان العرب يعيشون وسط الجاهلية ف جاءهم الإسلام وأخرجهم من جاهليتهم وظلماتهم، وغير لهم مجرى حياتهم وبدّل لهم في العديد من عاداتهم وتقاليدهم، وكوّن لهم حضارة آنذاك، ومنه حصل هنا تحوّل وتجدد وسط العرب، فيصبح كل هذا يدعى بما يسمى بالحداثة، لتصبح بهذا الحداثة "كمعطى تاريخي يحكم وقائع الثقافة الغربية منذ القديس أوغسطين إلى اليوم، ويحكم وقائع الثقافة العربية والإسلامية منذ الانبعاث النبوي الإسلامي إلى يومنا. هكذا تقلّبت الحداثات هنا وهناك في لحظات تقدم وتراجع وتلاق وتضاد في لقاءات جاذبة وأخرى طاردة، إلى أن انتهت في المجال الكوني إلى غلبة مفهوم خاص للحداثة، مفهوم غربي"⁽¹⁾، وربطها بالعالم الغربي والتطورات التي شهدتها.

ويتفق مع هذه الفكرة محمد أركون الذي لا يربط الحداثة بأوروبا كمكان لمسقط رأسها وولادتها، "فالحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي برأيه موقف فعلي وتوتر روحي معين يتّسم بالحيوية الفكرية والانفتاح الثقافي، وينتمي لكل الأزمان، وكل عصر من العصور التاريخية له حدّاته. وهو بذلك يدخل الإسلام، وبالضبط الرسالة القرآنية، في قلب الحداثة، حيث شكّل القرآن لحظة تجديد مقارنة بما سبقتهما. والتاريخ الإنساني، بحسب أركون، مليء بمثل هذه اللحظات الذروية التي تجسّد محطات الحداثة"⁽²⁾، ليصبح بهذا كل تجديد في مجتمع معين وكل تغيير يطرأ عليه هو حداثة، وأركون يشير إلى لحظة نزول القرآن الكريم على أساس أنها لحظة تميّزت بتغييرات جذرية لما كان سائداً عند العرب قبل نزوله، فقد حرّم عليهم أشياء وأمرهم بتركها، وفرض أشياء أخرى وأمر بالقيام والانقياد بها، وأبقى على أشياء بحيث أنه كانت لا حرج فيها. ففي حوار لمحمد أركون أجراه حسان العرفاوي وقامت مجلة العالم العربي في البحث العلمي بنشره، وأعدّه وترجمه كل من محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي نجد أركون يقول: "إن طريقتي في مقارنة الحداثة لا تنحصر في تلك الفترة الزمنية القصيرة الممتدة منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. فالحداثة أعمق من ذلك وأكثر قدما. الحداثة وجدت في سياق الإسلام الوليد عندما راح بعض المثقفين يدمرون الأساطير الآخذة بالتشكل حول تفسير الدور التاريخي للخليفة عثمان بن عفان. أقول ذلك وأنا أفكر بـ«كتاب العثمانية» للجاحظ فالجاحظ بهذا المعنى يمثل الحداثة لأنه كان رائداً في مجال نزع الأسطورة عن العقل الديني"⁽³⁾، ويعتبر هذا لدى أركون شيئاً جديداً حدثاً، فالجاحظ لم يعيش لا في أوروبا ولا في

(1) فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، مرجع سابق، ص356.

(2) عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون" الثقافة العربية في القرن العشرين، مرجع سابق، ص602.

(3) محمد أركون وآخ، ما بعد الحداثة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، 2007، ص46.

القرن السادس عشر، لمن يربط هذا التاريخ بظهور الحداثة في العالم الغربي، بل هو مرتبط بالقرن الثاني والثالث الهجريين، والثامن والتاسع الميلاديين قرن حياة الجاحظ (159هـ، 775م-255هـ، 868م)، والذي أُلّف فيه كتابه العثمانية وهو كتاب يدرس تاريخ الأديان والفرق والجدال الفكري الذي كان موجودا آنذاك.

ومن بين الأدلة على أن أركون لا يربط مصطلح الحداثة بما شهده العالم الغربي من تطورات في جميع الأصعدة منذ القرن السادس عشر وما جاوره، وإنما الحداثة حسبه هي كل طفرة نوعية فكرية جديدة تحدث في زمان ما ومكان ما، نجده يقول: "أما الحداثة التي نقصدها فهي ليست زمنية أو تزامنية. 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 قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة، الخ... فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدى والمعري"⁽¹⁾ وغيرهم من الفلاسفة ممن أحدثوا ثورات وطفرات نوعية جديدة متعددة داخل تاريخ الفكر الإنساني.

أما فيما يخص تعريف الحداثة عند محمد أركون، فإن ذلك لا يبتعد عن نظريته ورؤيته لها من جانب ظهورها وكذا جانبها التاريخي، وربطها بزمن أو مكان محدد، وإنما يبني تعريفه على عدم الربط دائما، يقول محمد أركون: "إن تعريف مفهوم الحداثة في القاموس (أنظر قاموس روبر) يجزّده من كل مدلول عملياتي في علم الاجتماع التاريخي. وإذا كانت كلمة «حداثة» ترد إلى كل «ما هو من زمن المتكلم» يصبح من المستحيل تخصيص «الحداثة» بزمن وبفضاء تاريخي محدد"⁽²⁾. كما أن ربط أركون مفهوم الحداثة بكل طفرة نوعية تحديثية، تحدث في ظل مكان ما وزمان ما، يعطيها تعريفا اجتماعيا وتاريخيا، بخلاف تعريف المعجم، فهو يرى أن "تعريف المعجم للحداثة يجرم هذا المفهوم من أية جدوى عملية في مجال علم الاجتماع التاريخي. فإذا فرضنا أن الكلمة (حداثة) تدل على كل «ما ينتمي إلى زمان المتحدث» فإنه يصبح مستحيلا تحديد زمن ومكان تاريخيين دقيقين لها"⁽³⁾، فتعريف الحداثة بسياقيها الاجتماعي والتاريخي يعطيها صبغة علمية وتحديدية لكل ما يحدث من علوم وقفزات نوعية في مجالات المعرفة بحسب كل زمان ومكان محددين، وهذا يساعد على معرفة تاريخ الأفكار وطرائقها عبر الزمن، أو بصيغة أخرى، معرفة إبتيمية الأفكار والمعارف وتطوراتها عبر التاريخ والمجتمعات.

(1) _ محمد أركون، "الإسلام والحداثة"، التبيين، العدد: 2-3، 1990، ص221.

(2) _ محمد أركون-لوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، تر: علي المقلّد، ب-ط، بيروت، دار التنوير، 2006، ص98.

(3) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، تر: خليل أحمد، ط1، 1986، ص37.

ونجد أيضا أن محمد أركون يدعو إلى تميم "التعريف التاريخي والسوسيولوجي للحداثة بتعريف فلسفي. إن التحفظات المتنامية شيئا فشيئا والتي تبرز في كل مكان على التغييرات التي يفرضها التصنيع، تنم عن المطالبة الملحة بتوضيح يمكن أن يسمح بالتمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية. فالحداثة المادية تعني التحسينات الجارية على الإطار الخارجي للوجود الإنساني، والحداثة العقلية تتضمن المناهج، وأدوات التحليل والمواقف العقلية التي تؤمن قدرة على فهم الواقع أكثر فأكثر"⁽¹⁾.

يساعدنا هذا التعريف الفلسفي عند أركون في الكشف عن حدثين تتميز بهما الحداثة بصفة عامة، الحداثة المادية والحداثة العقلية، فالحداثة المادية هي تلك الحداثة التي تمثل الوسائل والتجهيزات والصناعات والتكنولوجيات المتطورة وغير ذلك، والحداثة العقلية هي التي تمثل الجانب الفكري، والتي لها ارتباط بالمناهج الفكرية والنظريات الفلسفية والتفسيرات العلمية في دراسة الشعوب وتاريخها.

ومنه يمكننا أن نتميز هنا "بين وجهين للحداثة: خارجي وداخلي، حيث يتجلى الوجه الخارجي بالمنجزات المادية والتطورات العلمية والتكنولوجية؛ أي: بالمحيط الإنساني، ويتجلى الوجه الداخلي بالسلوك والشعور والقيم الإنسانية، فالحداثة لا تقوم بذاتها وإنما تتأصل في النسق الاجتماعي الذي يشمل كلا الوجهين المادي والمعنوي"⁽²⁾، ومن خلال هذا نفهم أن الحداثة ليست مرتبطة بما هو مادي فقط من وسائل وأدوات وتجهيزات واختراعات وابتكارات، وإنما لها جانب فكري أيضا أدى بها إلى إرساء أنظمة سياسية معينة، وأنظمة أخلاقية معينة، وكذا أنظمة ثقافية ومناهج فلسفية معينة، وأدت كذلك إلى ظهور منظمات حقوقية وجمعيات خيرية كمنظمة حقوق الإنسان وغيرها، كل ذلك أتى جزاء بروز الحداثة وخروجها إلى أرض الواقع، وكل هذه المظاهر المختلفة للحداثة في تنوعها وتدرجها يمكن أن تختزل إلى عنصرين رئيسيين: الحداثة المادية، وتعني التحسينات التي تلحق الإطار الخارجي للوجود الإنساني، والحداثة الفكرية وتعني الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيء تعقلا يزداد تطابقه بالتدرج مع الواقع"⁽³⁾.

أما محمد أركون فلقد صبَّ اهتمامه بالحداثة الفكرية بدل المادية، لأنه رأى أن العالم العربي والإسلامي ليست لديه مشكلة في استقبال واستلهام واستيراد الحداثة المادية من العالم الغربي، وأن أزمته لا تكمن هنا، وإنما أزمة العالم العربي والإسلامي تكمن في رفضه القاطع للحداثة الفكرية والفلسفية، "لذلك حصر اهتمامه في ما سماه

(1) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، المصدر السابق، ص 43.

(2) إحسان العارضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 22.

(3) محمد سيلا، مدارات الحداثة، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2009، ص 129.

«بالحداثة الفكرية/العقلية»، لا الحداثة المادية (حداثة الأشياء) (...). وما دامت أنها حداثة منفتحة ستكون نتيجة المقاربة بين الثقافات والأنماط الفكرية البشرية. للتخلص مما هو سلمي في فكرنا ووجودنا، ولا يتم ذلك إلا بالقيام بمراجعة نقدية جذرية⁽¹⁾ لدين المجتمعات الإسلامية وفكرها وتراثها، مراجعة تستقبل وتستلهم وتسترد أيضا الحداثة الفكرية الغربية وتطبقها على ما تملكه من أفكار وموروثات، مثلما قامت كذلك باستيراد الحداثة المادية ومنجزاتها.

أسس ومرتكزات الحداثة:

وأما الأسس الفكرية والفلسفية للحداثة فتتمثل في: الفردية، الحرية، العقلانية، العلمانية²، وهذه الأسس هي ما حاولت الحداثة تثبيتها على أرض الواقع، فالفردانية وهي إعادة الاعتبار للفرد كذات وكإنسان له مفعوله في الواقع، كما أنه يتمتع بحرية تامة وكاملة في اختيار ما يشاء وفي أن يعيش كيفما شاء، وهنا يدخل الأساس الثاني وهو الحرية، الحرية في تفكيره ووضع نظرياته حتى وإن كانت مخالفة لسابقه سواء من جانب علمي أو من جانب ديني، أي الحرية في التنظير ولو كان ذلك متنافيا مع سلطة الدين التي كانت تمثل الكنيسة آنذاك بواسطة رجالها رجال الدين، وهذه الحرية إذا ما تمتع بها الإنسان فإن ذلك يساعده في أعمال عقله في كل ما له علاقة بالحياة المعيشية اليومية بأريحية، وهنا ندخل في الأساس الثالث وهو العقلانية، أي تطبيق العقل في الحكم على حقائق الأشياء، دون الاستناد إلى تعاليم معينة، تفرض عليه سواء دينيا أو سياسيا، فيصبح حرا في تفسير الظواهر الطبيعية والحكم عليها ووضع قوانين خاصة بها؛ لنصل إلى الأساس الرابع وهو العلمانية، الذي يقتضي فصل تعاليم الدين عن القوانين السياسية، فتصبح هنا الحرية التامة للعقل في وضع القوانين التي تسيّر عليها المجتمعات، بعيدا عن القوانين الدينية، أي وضع قوانين وضعية عقلية يحتكم إليها بني البشر داخل مجتمعاتهم.

إضافة إلى ذلك تبني الحداثة على القطيعة مع الماضي مهما كانت صفته، ولو كان دينيا مقدّسا، فيما أنها تعتمد على الأسس التي ذكرناها سابقا، وإذا تمتع الإنسان بتلك الأسس كاملة، فهذا يعني أنه سيعتمد على عقلانيته داخل فردانيته بحريته في البحث والتفكير دون إعارة اهتمام لموروث ديني أو ثقافي أو سياسي، أو حتى عربيّ (أي الأعراف التي ينشأ عليها مجتمع ما فتصبح بذلك مقدسة لا يمكن تغييرها)، فالحداثة "تؤكد أفكارها ونظريتها على تبني العقلانية ونقد التراث (وينادي بعض مفكريها بالقطيعة مع التراث ومع الماضي)، وتطالب بالإصلاح الديني، وتعتمد الفردية والفردانية (استقلال الفرد وحقه في التفكير المستقل، غير المحكوم بسلطة من

(1) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 272.

(2) _ محمد بن علي، "الفكر الحدائي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث محمد أركون وعبد المجيد الشرفي نموذجان"، الملتقى الدولي الثالث حول القراءات الحداثيّة للعلوم الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص-ص: 79-81.

خارجه) بحيث لا يحق لأحد الهيمنة عليه، وتطالب بتحرير عقله، وأن يوكل إليه تدبير شؤونه وهيمنته على الطبيعة⁽¹⁾.

وبهذا يحدث هناك إعادة الاعتبار إلى الإنسان الذي كان مأمورا فيصبح أمرا وتصبح له السلطة والسيادة العليا في تفكيره واستخدام عقله وفي حياته الشخصية كاملة، وهكذا يكون "الإنسان هو جوهر الحداثة التي ترى في العقلانية والاعتداد بالعقل منطلقها وأساسها، وتنتهج أسلوب التمسك بالحرية والمعرفة العلمية، والعقلانية هي تحكيم العقل في فهم العلل والنتائج، وفي التحليل والنقد، استنادا إلى مبادئ وقناعات نسبية في التعامل مع الواقع التاريخي، واعتبار المعرفة مجهودا إنسانيا يتطور باستمرار، ويتغير نحو الأفضل"⁽²⁾، وهنا يصبح العلم هو الأساس لا الدين، والعقل هو السيد لا النقل، وتحتل الحرية مكانتها بدل العبودية والخضوع لتعاليم معينة، تفسير الطبيعة وقوانينها بحسب ما تتوصل إليه الفردانية من نظريات، لا الاستناد إلى نصوص مقدسة في فهم وتفسير الطبيعة. "وفي ضوء ذلك جرى التركيز على أن الحداثة تؤكد على هيمنة العقل وسيادته، واعتبار المعرفة العلمية هي الأساس في فهم الكون وحقائقه، وإعطاء الحرية دورها المميز ومكانها الذي تستحقه في صميم مفهوم الحداثة، وأخيرا التأكيد على أن الإنسان هو من يصنع زمنه ويرسم ملامح مصيره بإرادته"⁽³⁾.

أما بالنسبة لأركون ونظرته للحداثة بخصائصها وأسسها، وما تركز عليه من العقل والقطيعة مع ما هو سابق من الأفكار، لا تختلف عن الرؤية الغربية، فهو يرى أن "الحداثة العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلّمات المتشجحة للنظام المغلق"⁽⁴⁾، ودفعه إلى ذلك، كونه يرفض عقلية المجتمع الإسلامي، الذي وبلا شك لديه قوة كبيرة في التمسك بالإيمان التقليدي والانغلاق عليه وحوله، وعدم محاولته الانفكاك عنه من أجل بناء قراءة حداثة معاصرة للإيمان وللتراث الإسلامي ككل، أو إحدائه قطيعة معه، أو اعتماده على العقل في تفسير النصوص الدينية، وبقي محصورا ضمن ما يتناقله عن علماء الدين عبر العصور. فأركون يرى أنه "من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها هو أن العقل مستقل ذاتيا ولا ينبغي أن يخضع لأي شيء آخر يتجاوزها. وقد انتزع استقلاليتها هذه بعد صراع هائل وألم مرير، وعندما أقول بأنه مستقل فإني أقصد بأنه وحيد في الساحة، ولا يمكنه بعد الآن أن يتوقع الغوث أو المساعدة من الخارج، فقد قطع حبل السرة مع القوى الفوقية. هذه مسألة

(1) _ حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص106.

(2) _ المرجع نفسه، ص107.

(3) _ المرجع نفسه، ص110.

(4) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص43.

محسومة بالنسبة لنا الآن، أقصد بالنسبة لفكر الحداثة، وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية هذه الوحدة. وهي مسؤولية ثقيلة لا يستهان بها⁽¹⁾.

وعليه تصبح الحداثة بعد كل هذا، فكر منفتح متفتح، يتميز بالقطيعة مع الماضي ومع الموروثات القديمة بتعددتها، عقائدية، دينية،... إلى غير ذلك، وهنا لما نتحدث عن الدين أو عن العقائد نجد أن هذا الأمر يواجه بنوع من الصعوبات والعراقيل، فليس من السهل أن تقنع المجتمعات المتدينة بأن تنسى أو تتخلى عن معتقداتها الدينية، فهي تمثل جانبها الروحي الذي تلجأ وترتكز عليه، وتؤمن به، والتي ترى أن خلاصها ونجاتها مرتبط به لا محالة سواء في دنياها أو في آخرتها؛ أما بالنسبة للباحث الحداثي عندما يغوص في بحوث من هذا النوع، فإنه سوف يجازف بأمر عديدة، "وإذا أردنا تشخيص هذه المسألة بوضوح نقول إن الحداثة فعل مخاطرة، أفق في العمل والنظر يهتم تدبير ورطة الإنسان في الوجود، وفي المجتمع وفي التاريخ (...). وهذا الأمر في نظرنا عبارة عن اختيار واع ومسؤول، وذلك في حدود الطاقة الإنسانية الموسومة بتاريخيتها"⁽²⁾.

بين الحداثة والتحديث:

في مقابل مصطلح الحداثة هناك مصطلح آخر نصطدم به عند العديد من الكتاب والباحثين وهو مصطلح التحديث، لذلك ارتأينا أن نتطرق إليه بغية توضيح نقاط الفواصل بينه وبين مصطلح الحداثة، فبعد التعرض لمفهوم الحداثة وقولنا بأنها سمة فكرية تنويرية تجديدية في جميع المجالات بأنواعها، فإن مصطلح التحديث «Modernization» هو فاعلية سياسية واجتماعية تروم تطوير بنى المجتمع والسياسة والاقتصاد بحيث توائم مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان والمكان والعلاقات الاجتماعية، والحاجات، والصلات المتزايدة تواسجا بين المجتمعات. وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مخطط لها وموضوعة في سياق استراتيجيات عملية ينهض بأمر تحقيقها جسم اجتماعي فوقي هو الدولة⁽³⁾، أي أن التحديث هو الطريقة التي تتبّع وتطبّق من أجل الوصول إلى الحداثة، فطريق الحداثة يمر عبر التحديث للوصول إليها. وبهذا يصبح التحديث وسيلة لبلوغ الحداثة من توجيه وإرشاد وكذا تأسيس، أي تأسيس نظريات ومعارف وأنظمة تكون النية من ورائها هي التحديث وتضع نفسها كطرائق تحديثية من أجل التأسيس للحداثة، لذلك وجب التنويه إلى "أهمية الفصل بين نظرية التحديث (Modernization) التي تؤسس صيغا وتقديمها معياريا تنظر من خلالها إلى ما ينبغي أن تكون عليه الحداثة

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 320.

(2) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2009، ص 249.

(3) عبد الإله بلقزيز، "العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها"، المعرفة، العدد 485، 2004، ص 83.

وبين الحداثة (Modernity) في حد ذاتها بوصفها مشروعاً وهدفاً للتطور فنظرية التحديث تطرح الحداثة المنجزة كأمودج إرشادي"⁽¹⁾.

أما بالنسبة لمحمد أركون، فإنه يقوم بالتفريق بين الحداثة والتحديث، فهما عنده "مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية. نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم"⁽²⁾، فالمسلم يقبل، بل ويستعمل ويستهلك أحدث ما ينتج من التقنية والحضارة المادية للحداثة، ويرفض ما له علاقة بالحداثة الفكرية والعقلية العلمية، وهذا عند أركون ليس حداثة بل تحديث فقط، تحديث علة مستوى الحياة والمعيشة المادية، في مقابل رفض للحداثة التي لها علاقة بالجانب الروحي والفكري.

نصل بهذا إلى أن مفهوم الحداثة والتحديث متمايزان، فتصبح الحداثة "موقف عقلي ورؤية فكرية إزاء مسألة المعرفة، وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة، أما التحديث فهو عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة، حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية دون إحداث أي تغيير عقلي أو ذهني للإنسان من الكون والعالم"⁽³⁾.

من هذا القول، يمكننا التمييز بين الحداثة والتحديث عن طريق ربطهما بالعالمين الشرقي والغربي، فبما أن الحداثة حسب القول أعلاه هي الموقف العقلي واستخدام العقل في الوصول إلى المعارف، فإن هذا نجد أنه قد حصل في الغرب، فتكون بهذا الحداثة هي ما عاشه ويعيشه هذا العالم؛ وإذا قلنا أن التحديث هو استجلاب المخترعات وتوظيفها، فإننا سنجد أن هذا الأمر قد حدث ويحدث في الشرق، بحيث أنه استجلب واستورد كل ما قامت الحداثة بابتكاره وصناعته في جانبها المادي ووظفه في عالمه العربي والإسلامي وعاش ويعيش بواسطته، أما الحداثة كعملية فكرية عقلية ابتكارية لمناهج علمية ونقدية فهذا الذي لم يحصل في العالم الشرقي. وعليه، فالحداثة هي العمل العقلي الفكري الذي يستخدمه الإنسان، وبه اكتشف ويكتشف المخترعات والابتكارات في جميع المجالات الفكرية والمناهج العلمية بالإضافة إلى مجال التقنية وكل ما يخص المادية منها، أما توظيف واستخدام واستعمال ما

⁽¹⁾ _ حسنين جابر الحلو، خطاب الحداثة عند الجابري قراءة نقدية في البعد الجيوثقافي، ط1، بيروت، لبنان/كندا، دار الراءدين/Opus، 2016، ص108.

⁽²⁾ _ محمد أركون، "الإسلام والحداثة"، مصدر سابق، ص221.

⁽³⁾ _ إحسان العارضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص19.

تبتكره الحداثة فهو الذي يدخل ضمن ما يطلق عليه بالتحديث؛ وملاحظة لما سبق نجد أن العالم الغربي قد عاش الاثنين معاً، الحداثة والتحديث، أما العالم الشرقي العربي والإسلامي فهو لم يعيش سوى التحديث فقط.

السياق التاريخي للحداثة:

مرت الحداثة في العالم العربي والإسلامي بحقب زمنية متنوعة ومتعددة، حسب التوجهات والأوضاع والبحوث والتأثيرات التي حدثت والتي برزت في الساحة الفكرية من قبل العديد من الباحثين والمفكرين في العالم العربي والإسلامي، فلا يخفى علينا أن الحداثة العربية الإسلامية استلهمت العديد من بحوثها ومناهجها من الحداثة الغربية، وعليه، لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة في الفكر العربي المعاصر دون الإشارة ولو بشيء مقتضب عن الحداثة في الفكر الغربي، لأن الحداثة العربية كانت امتداداتها وتأثيراتها وتجلياتها من الحداثة الغربية.

1- السياق التاريخي للحداثة في العالم الغربي:

إن تحديد تاريخ معين للحداثة بصفة عامة والحداثة الغربية بصفة خاصة صعب المنال، والدليل أن المؤرخين والفلاسفة "اختلفوا في ذلك/ فمنهم من يعتبر بدايتها من باريس مع سنة 1830م. ويرى بعضهم أنها بدأت في السبعينات من القرن التاسع عشر. ورأى آخرون أنها بدأت بعد سنة 1880م. ويرى (آخر) أنها انطلقت مع السنوات العشر الأولى من القرن العشرين. وآخرون اعتبروا بدايتها بين (1910-1914)"⁽¹⁾، فنلاحظ هنا التضارب والاختلاف حول تحديد تاريخ دقيق للحداثة وبروزها؛ منهم من ربطها بالقرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر، أو مع نهاية القرن الخامس عشر والدخول في القرن السادس عشر، خصوصاً (وكما أسلفنا الذكر في تعريفها) مع ما ظهر من ملامح العقلانية، وظهور فلاسفة انتصروا للعقل على حساب الكنيسة وعلى رأسهم الفرنسي ديكارت، الذي قام بنبذ للأفكار المسبقة والقديمة التقليدية التي كان يخضع لها البشر ويقدمها، والإقدام على الشك في كل ما مضى وما هو موجود من تصورات، ودخوله معركة أعمال العقل. وهناك كذلك من يربط الحداثة مع الثورة الصناعية... وقس على ذلك كل حسب توجهه وما توصل إليه من بحوث.

ونجد تمييزاً عند "أغلب المؤرخين بين الأزمنة الحديثة والعصور الوسطى، انطلاقاً من حوادث تاريخية مهمة كسقوط القسطنطينية سنة 1453م، واكتشاف القارة الأمريكية سنة 1492 ففي هذه الفترة يبدأ انتقال المجتمعات الأوروبية من العصور الوسطى، ويبدأ تشكل الحداثة، الذي دام أزيد من ثلاثة قرون، ومرّ عبر العديد من المفاصل الاستراتيجية أهمها: النهضة في إيطاليا، الإصلاح الديني في ألمانيا، الثورة العلمية (الفلك خاصة)،

(1) _ عدنان علي رضا النحوي، تقوم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص 89.

الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية⁽¹⁾، ليتضح هنا، أن لظهور الحداثة إرهاصات قبلية ومقدمات ومهدات كانت سببا في بزوغها وانفجارها وخروجها لأرض الواقع وظهورها للعيان، فبدءا بعصر النهضة Renaissance. الذي يحدده المؤرخون في حوالي القرن الخامس عشر، وما عرفته النهضة في أوروبا من ظهور لحركتين فكريتين مثلتهما كل من النزعة الإنسانية والعلوم الطبيعية، مع الحركة الرومانسية في إيطاليا بظهور الفن والعمارة وغيرها، وكذا محاولة إعادة الاعتبار للإنسان وجعله الأول والأخير في إنتاج المعرفة، وتحريره من قيود العصور الوسطى، مع الثورات العلمية التي ظهرت هي كذلك مع كل من كوبرنيكوس، كبلر، غاليلي، إلى غاية نيوتن. إضافة إلى حركة الإصلاح الديني مع مارتن لوتر، ومحاولة تحرير الإنسان من الوسائط بينه وبين ربه، وجعل علاقته بربه علاقة مباشرة، مع حرثته في المعتقد، وكذا في تأويل النص الديني، فقد "أحدث Luther بحركته الإصلاحية تغيرات جذرية في مفهوم الدين لما أظهر من طرق اجتماعية تاريخية مكيفة لوظائف الدين ومحتواه"⁽²⁾. كل هذا كان في جانب بدايات النهضة في العالم الأوروبي، وتمهيدا أوليا لحدوث تلك الطفرات النوعية في تغيير العالم والإنسان، وتحريره من القيود التي كتلتها طيلة القرون الوسطى.

لتأتي فيما بعد نماذج أخرى من الفكر والعلم والمعرفة لتكتمل ما بدأه أسلافهم، وكخطوة ثانية ممهدة بما سمي بعصر التنوير، والذي يحدد بالقرنين 17م و18م حسب ما يتفق عليه المؤرخون، حيث كانت بدايات هذا الجزء من إرهاصات الحداثة مع ظهور ما يسمى بالمنهج التجريبي مع فرانسيس بيكون والعقلي مع ديكارت، إلى نصل مع الفيلسوف الألماني النقدي إيمانويل كانط، دون أن ننسى الثورات التي حدثت في أوروبا، ومن أبرزها الثورة الفرنسية، وكذا محاولة التحرر من سلطة الدين والمقدس، والإعلاء من شأن العقل الإنساني وإعطائه الحرية التامة في التفكير، بل والاعتماد عليه في سن قوانين الحياة سواء الفكرية منها أو السياسية. "وبصورة عامة دارت فلسفة عصر التنوير حول موضوعين أساسيين: أولهما: الفلسفة السياسية وظهور نظريات العقد الاجتماعي في أشكالها المختلفة هوبز، لوك، روسو. ثانيهما: نظرية المعرفة من خلال أعمال لوك، بيركلي، هيوم، وصولا إلى كانط الذي يعد أبرز فلاسفة التنوير"⁽³⁾.

ويمكننا أن نقسم الحداثة الغربية إلى قسمين: الأول منها كان قد ابتدأ في نهاية القرن الثامن عشر وانتهى بنهاية القرن التاسع عشر، أما الحداثة الثانية فلقد كانت بدايتها في نهاية القرن التاسع عشر وانتهت في النصف الثاني من

(1) _ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص26.

(2) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص15.

(3) _ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص35.

القرن العشرين⁽¹⁾، ويبقى هذا التقسيم تقريبا، وذلك يرجع حسب المؤرخين والفلاسفة، ونظرتهم للحداثة الغربية، وكذا باختلاف الرؤى والتنظيرات والانتقادات لها.

لقد أحدثت الحداثة الغربية تقدما بارزا في عالمها، وكان ذلك بواسطة اعتمادها على الذاتية والفردية وعلى العقل، فحاولت بواسطة هذا الأخير سن قوانين ورؤى وقيم وأخلاق تستند إليها البشرية في تنظيم شؤون حياتها، فركزت طبقا لمثليتها على الجانب الفكري ومنه التوغل إلى الجانب السياسي والعلمي والثقافي، إضافة إلى ذلك، فلقد أحدثت الحداثة كذلك تطورا هائلا في مجال التقنية والتكنولوجيا والصناعة والآلات وغيرهم.

أما مع محمد أركون، وفي مطلع حديثه عن الحداثة الغربية وتاريخها، فهو يرى "أن الحداثة الفكرية أو العقلية ابتدأت مع عصر النهضة في القرن السادس عشر، وكذلك مع حركات الإصلاح الديني التي انطلقت في ذات القرن في أوروبا (...). ثم حدثت لاحقا مستجدات وتطورات مهمة نذكر من بينها الاكتشافات العلمية، والثورات السياسية، وانتشار المعرفة الدنيوية المعلمنة أو العلمانية، وكذلك نقد المعرفة من وجهة نظر تاريخية"⁽²⁾.

فلاحظ من خلال هذا أن أركون لا يبتعد كثيرا عما قيل سابقا في التأريخ للحداثة الغربية. فهو يرى أنها مرّت بمراحل تبدأ بالفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية مع القرن السادس عشر حيث كانت هناك قطيعة مع الفكر اللاهوتي القروسطي، والثورة اللوثرية، وانفتحت العلوم في مجالات العلوم الطبيعية من فلك وفيزياء، لتزداد القطيعة مع العقل اللاهوتي الكنسي مع بروز فلاسفة أمثال ديكارت وليبنيز وسبينوزا، ويظهر زمن الاكتشافات العلمية والفتوحات الفلسفية، ويكمل طريق ذلك مع القرن الثامن عشر فلاسفة آخرون من أمثال نيتشه وكانط وهيغل وماركس، وأنشطين، ويتواصل طريق الكشوفات العلمية مع العلوم الحالية كالفيزياء الدقيقة والانعكاسات الفلسفية بل وحتى اللاهوتية المترتبة عليها⁽³⁾.

2- السياق التاريخي للحداثة العربية: (المأمول/والممكن):

إن التأريخ للحداثة العربية والإسلامية يمر عبر مراحل، وعبر عدة أجيال ومفكرين وباحثين في العالم العربي والإسلامي، ما يتفق عليه هو أنهم تأثروا بما حصل في العالم الغربي بطبيعة دراستهم فيه واحتكاكهم به، ولكن تختلف وجهات نظرهم للحداثة الغربية كل حسب توجهه ونظرتهم لهذه الأخيرة، فأجيال المفكرين الحداثيين في هذا العالم، ومنذ بداية القرن العشرين فما بعده كانوا يتشابهون في نقاط أساسية ورئيسية، كالتأثر بالعالم الغربي (كما

(1) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة، مرجع سابق، ص 9.

(2) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 35.

(3) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 290.

قلنا) والتنوير والحداثة، وتشابهم كذلك في الهدف وهو محاولة النهوض بالمجتمعات العربية والإسلامية وتطويرها، إلا أننا رغم ذلك نجد بعض الاختلافات داخل مشاريعهم وفي الكيفية التي أرادوا بها ذلك، وهذا طبعا يكمن ضمن جزئيات تلك المشاريع وفي عمق تخميناتهم، لذلك "ندرك لماذا كان في عداد جيل الحداثة هذا مفكرون ينتمون إلى العقد الأول من القرن العشرين مثل قسطنطين زريق وزكي نجيب محمود ونجيب بلدي، وآخر ينتمي إلى عشرينيات القرن نفسه، مثل أنور عبد الملك، وفتحة ثالثة إلى عقد الثلاثينيات، منها عبد الله العروي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وإلياس مرقص وياسين الحافظ، وعبد الكبير الخطيبي، ورابعة إلى عقد الأربعينيات، ومنها علي أومليل ونصر حامد أبو زيد ووضّاح شرارة... الخ"⁽¹⁾، نلاحظ هنا حسب هذا التقسيم لعبد الإله بلقزيز أربعة عقود كل عقد منها يمثّل جيلا معينا ويضمّ مفكرين معينين، وهؤلاء المفكرون نجد منهم من أراد الأخذ بما حدث من تطور في العالم الغربي من تنوير وحداثة وتحديث ولكن دون السماح في الأصول الإسلامية ونقيتها، ومنهم من بنى مبدأ القطيعة مع التراث وانحال على الحداثة الأوروبية كما هي، ومنهم من اتخذ موقفا نقديا سواء تجاه التراث أو العقل العربي والإسلامي، أو الحداثة الغربية والعقل الغربي، محاولا بذلك الربط بينهما فينفي ما هو سلمي ويبقي على الإيجابي فيهما، فبمعنى آخر نقد سلبيات الحداثة الأوروبية والأخذ منها ما هو إيجابي داخل مضامينها؛ وعليه نجد عدة أصناف من المفكرين العرب والمسلمين المتأثرين بالحداثة الأوروبية، من النهضويين إلى الليبراليين إلى الإصلاحيين الإسلاميين إلى العلمانيين إلى غيرهم.

وللحديث عن جيلي النهضة والحداثة في العالم العربي والإسلامي ومدة استغراقهما فإنه بإمكاننا القول بأنه: "قد استغرقت عملية تشكّل هذه اللحظة ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر، وتبلورت فيها نصوص هامة لطلائع الجيل الأول من المصلحين، نقصد بذلك نصوص الطهطاوي (1801-1874) وخير الدين التونسي (1822-1889) ثم نصوص كل من الشيخ جمال الدين الأفغاني (1838-1897) والإمام محمد عبده (1849-1905)"⁽²⁾، ومواصلة منا إلى اللحظة الثانية، فإننا نقول بأن اللحظة الثانية تملأ "حقبة مماثلة زمنيا للحظة الأولى، أي أنها تشغل بدورها ما يعادل ثلاثة أرباع القرن، تبتدئ من نهاية القرن التاسع عشر وتستمر إلى حدود ستينات القرن العشرين"⁽³⁾.

(1) _ عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص22.

(2) _ كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص62.

(3) _ المرجع نفسه، ص66.

وللغوص أكثر في التحقيب الزمني للنهضة والحداثة في العالم العربي والإسلامي، فإننا سنضيف مرحلة ثالثة ونربطها بالثلث الأخير من القرن العشرين، حيث كان هناك "حدثاً رمزياً من عيار هزيمة 1967 بمختلف سياقاتها وتداعياتها، يعيدنا مجدداً إلى عتبة لحظة إدراك الفارق، وهي اللحظة التي رسمت الحدود المؤسسة لزمن دخولنا فضاء الأزمنة المعاصرة، باعتبارنا مشروع أمة مكبلة بأعباء تاريخها الوسيط، ومحاصرة بتحديات الزمن الامبريالي الصاعد"⁽¹⁾، وتربط هذه اللحظة الثالثة تحديداً بكل من عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فهمي جدعان، فؤاد زكريا، وغيرهم كثير، أما إذا عدنا للمرحلة الثانية فيمكننا ربطها بـ: فرح أنطوان مثلاً، لطفي السيد، سلامة موسى، شكيب أرسلان، وغيرهم.

وبإمكاننا وضع خارطة تاريخية للمثقفين في العالم العربي والإسلامي منذ بزوغ عهد النهضة إلى يومنا هذا، الذين كانت لهم قراءات حدائية ونقدية، حاولوا من خلالها النهوض وتطوير المجتمعات العربية والإسلامية وتحديد ما نسميه الخطاب الديني أو الخطاب الإسلامي فنقول أنه هناك "أولاً_ مرحلة المثقفين الليبراليين الممتدة من 1820 حتى سنة 1952؛ ثانياً_ مرحلة الثوريين العرب الممتدة من سنة 1952 إلى غاية السبعينات من القرن العشرين؛ ثالثاً_ مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام 1979"⁽²⁾.

وهناك شبه اتفاق بين العديد من المؤرخين في العالم العربي والإسلامي، والباحثين والمفكرين حول نقطة انطلاق النهضة العربية الإسلامية، والتي ربطوها بحملة بونابرت على مصر سنة 1798، فلقد ذهب إلى ذلك عبد الإله بلقزيز الذي يقول: "نبتت الحملة الفرنسية على مصر- في نهاية القرن الثامن عشر- جيل النهضة الأول، إلى حقيقة أخفتها العزلة عن العالم لحقبة طويلة، هي تأخر العرب والمسلمين المزدوج: عن ماضيهم الحضاري المرجعي، وعن عصرهم ومدنيته الجديدة. ربما كان هذا الجيل أكثر اتصلاً بذاك الماضي، فأدرك الفارق بين أمس واليوم"⁽³⁾. كما يذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري الذي يرى "أن المشروع النهضوي العربي لم يتبلور إلا مع حملة نابليون على مصر، وانطلاقاً منها"⁽⁴⁾، ويشير إلى ذلك محمد أركون الذي نجده يقول في هذا الصدد: "لقد جرت العادة على التفكير بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر- تتخذ حملة بونابرت كنقطة علام في هذا الصدد- راحت بعض المجتمعات الإسلامية تكتشف الحداثة. أعتقد أيضاً بأن «نفقة الإصبع» التي أحدثها بونابرت قد أثارت تدريجياً

(1) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 73.

(2) عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحداثي لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 212.

(3) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مرجع سابق، ص 39.

(4) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 20.

تطورات معينة، أو حتى «نهضة» للإسلام⁽¹⁾، إلا أنه يختلف عليهم نوعاً ما في التأريخ العام للحداثة في العالم العربي والإسلامي، فهو يرى أنه عند كتابة "تاريخ الحداثة فينبغي أن ندمج الظاهرة الإسلامية فيه باعتبارها تشكّل إحدى حلقاته، وبخاصة في مرحلتها الديناميكية الخلاقة (أي الفترة الكلاسيكية الواقعة بين عامي 660-1300)⁽²⁾، وتعتبر هذه المرحلة كما يسميها أركون بالعصر الذهبي، حيث دارت حينها نقاشات وحوارات، وظهر فيها فرق كلامية وفلسفية، وبرز معها فلاسفة عدة في العالم العربي والإسلامي، قاموا بتنظيرات فلسفية عديدة في مجالات متعددة، ومنهم من أعاد الاعتبار للعقل، وحاول التوفيق بين العقل والنقل، هذا العصر بالنسبة لأركون شهد انفتاحاً على العقل وإعماله من أجل فهم الظاهرة الإسلامية، وكذا الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني كما يسميه أركون، إلا أنه أعيد طمسه وبتره مرة أخرى حسب أركون ودخل العالم المشرقي أي العربي الإسلامي في عصر الركود والجمود والانحطاط بعده؛ تعتبر هذه المرحلة نقطة تحول ضمن العالم العربي والإسلامي لدى أركون. وبفهم أركون للحداثة على أنها أي تحول فكري جديد ومجدد يطرأ على مجتمع ما فهو حداثة بالنسبة له، يرى أنه للحدث عن الحداثة وتاريخها يتوجب كذلك التعرّيج أو المرور على هذه المرحلة بصفتها هي كذلك أحدثت طفرة نوعية وتحولاً فكرياً جديداً حدثاً على المجتمع العربي والإسلامي.

على الرغم من أن أركون يعترف بمكتسبات الحداثة في العالم الغربي ويرى بأنها مهد الحضارة اليوم، إلا أنه لا يتخطى أو يتجاوز المرحلة الإسلامية الكلاسيكية التي تميزت بها الحضارة العربية الإسلامية، فنظرته للحداثة التي تقول بأن أي طارئ جديد يطرأ في مجال العلم والمعرفة بتعدداتها التي تحدث في زمن محدد ومكان محدد، مما يجعلها تقفز من لحظة إبتيمية علمية معرفية معينة إلى لحظة إبتيمية علمية معرفية أخرى، وفي إطار حديثه وتاريخه للحداثة لا يتخطى المرحلة المزدهرة التي مرّ بها العالم الإسلامي، فهو في هذا المنحى يعود بنا إلى غاية مرحلة التوحيد ومسكويه، مواصلاً بذلك إلى غاية ما حدث من تطور للعلوم في العالم العربي والإسلامي، إلى أن نصل إلى مرحلة الانحطاط، أو مرحلة الدخول في العصر السكولاستيكي كما يسميه أركون، "وللتأصيل النظري لهذه الحداثة يسعى أركون إلى استلهام لحظتين فكريتين هامتين، هما لحظة مسكويه ولحظة التوحيد، باعتبارهما في نظره أهم رواد التجربة الإنسانية العربية، ليس في القرن الرابع الهجري فحسب، بل في العصور الموالية"⁽³⁾.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 134.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 307.

(3) عبد المجيد الجهاد، "الحداثة ورهاناتها في مشروع محمد أركون الفكري"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 146.

بين الحداثة والتراث في فكر أركون:

من بين ما اهتم به أركون وأراد القيام به في مشروعه الفكري هو محاولته المواءمة بين التراث الإسلامي والحداثة الغربية، فمع ظهور الحداثة ظهرت معها مناهج علمية فلسفية قامت بقراءة التراث المسيحي قراءة نقدية، وما أرادته أركون هو استيراد تلك المناهج وتطبيقها على التراث الإسلامي وقراءته هو كذلك قراءة نقدية، ضف إلى ذلك ما تميّزت به الحداثة حسب الحداثيين من تفتح وعقلانية جعل من محمد أركون ينادي بتفعيلها على التراث الإسلامي بدعوى أنها تحيل "على الانفتاح المستمر على كل ما هو عقلائي. هذه الحداثة التي يراها أركون وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو اشكاليات جديدة، وعلى زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية الأرثوذكسية"⁽¹⁾، وما يريده أركون من محاولته الربط بين التراث والحداثة، هو محاربة العقليات الدوغمائية والأفكار التقليدية التي اتّسم بها المجتمع العربي والإسلامي المعاصر وقدّسها، ومحاولا بذلك بعث "وعي ديني جديد في الإسلام: أي وعي متصالح مع الحداثة الفكرية والسياسية، وهذه عملية ضخمة وصعبة تتطلب بذل جهود هائلة وربما تضافر نضالات عدة أجيال متتالية من التنويريين العرب والمسلمين"⁽²⁾.

إذا ما أردنا الانخراط في الحداثة الغربية حسب محمد أركون "فإن أولى الأولويات هي أن نجعل التراث مفهوما لنا بطريقة معاصرة، أي بناء على الأدوات العلمية التي يعرفها العصر في مجال النقد وخصوصا في مجال النقد الديني"⁽³⁾، ووضع علاقة تضامنية بين التراث وما استجد من مصطلحات ومناهج حداثية، والتفريق بين ما هو معرفي وما هو ايديولوجي، فهناك من يستعمل التراث من جانب ايديولوجي من أجل تلبية مصالحه، وهناك من يستعمل التراث ويبحث فيه من جانب معرفي من أجل دمج في الصراعات الفكرية والنزاعات العلمية بما هو مستحدث من مناهج فكرية معاصرة. وعليه يربط أركون بين الإسلام والحداثة بتطبيق أحدث المناهج الحديثة والمعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع، لدراسة تراث ونصوص وواقع المجتمعات الإسلامية، بل ويلج على تلك "المنهجيات الحديثة لعلم الألسنيات والدلالات السيميائية على النصوص الدينية التأسيسية من أجل تفسيرها بشكل جديد ونقدي أيضا. وينبغي حتى تطبيق هذه المنهجية على جميع الخطابات الاجتماعية بالأمس واليوم.

(1) _ عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "تحديث الإسلام من نزع الأسننة إلى استكشاف العقل الاستطاعي (تحولات مشروع محمد أركون النقدي)"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص12.

(2) _ هاشم صالح، "قراءة في مشروع محمد أركون"، محاضرات المؤتمر الأول الدين والثقافة "الواقع والآمال"، مرجع سابق، ص112.

(3) _ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون-محمد عابد الجابري-هشام جعيط)، ط1، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014، ص152.

وهذه هي الحداثة العقلية أو الفكرية⁽¹⁾. ونجد صورة مماثلة لدى الجابري في قراءة التراث مع أركون في التعامل مع مناهج الحداثة، حيث "كانت الإجراءات التي اتخذها الجابري في حديثه تقوم على استخدامه للمناهج التي استخدمها فلاسفة الحداثة في النقد الابدستيمولوجي وشروط إنتاج المعرفة وتعيين وظائفها التاريخية لأن تخصصه الأصلي فلسفة العلوم ودراسة المناهج"⁽²⁾.

ونجد أن أركون يرى "بأننا ننخرط في الحداثة عبر حركتين: الأولى هي استدراك ما فات، والثانية هي الانخراط في نقد الحداثة القائمة التي تم تجاوزها بتشكيل رؤية جديدة للعالم وصوغ عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي وعقل التنوير على حد سواء"⁽³⁾. "إن فهمنا لهذه العلاقة من زاوية تاريخية مقارنة يمكننا من فهم وضعهما التاريخي الذي يضع كل منهما في منظومة معرفية مجافية للأخرى، وهو أمر يقتضي، في نظر أركون، فهم شروط الصلاحية التي تمّ بها الانتقال من إبتيمي العصر الوسيط، الذي ينتمي إليه التراث، إلى إبتيمي الحداثة"⁽⁴⁾، والهدف من ذلك فهم آليات وشروط اشتغال التراث الإسلامي داخل الوعي الإسلامي من أجل تحريره من القيود المكبلة له، وهذا هدف أركون في تبنيه للحداثة وطرحها، وكذا محاولة مواءمته بينها وبين التراث الإسلامي، فكما هو معروف ما كان يقوم به التراث المسيحي من تقييد وتكبير للعقل الغربي إبان العصور الوسطى، إلى أن جاء عصر النهضة وما تبعه من تنوير إلى غاية بزوغ الحداثة، فحدث ما يمكن أن يسمى بتحرير العقل من قيود التراث، وهو ما كان يبحث عنه أركون في إطار محاولته تحرير العقل والوعي الإسلامي بطرحه، فتبنيه للحداثة ومناهجها كان الغرض منه الخروج بالعقل الإسلامي من تراثه التقليدي الدوغمائي الذي سجن نفسه بداخله ومحاولة اللحاق بالحداثة وقطارها. وحسب الجابري "لعل هذا المفهوم أي الحداثة لا يمكن اختزالهما في اشكالية القديم والمحدث في التراث العربي لسببين اثنين: أولهما: انطلاقا من موقع حضاري يبدو متخلفا إذا قورن بظروف الحداثة الأولى عند ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وثانيهما: أن مفاهيم الحداثة عند العرب اليوم مرتبطة بالحداثة العالمية، وهي تدعو إلى تحول جذري لم تحققه حركة المحدثين"⁽⁵⁾، وقد يرجع ذلك إلى الهوة السحيقة القائمة اليوم بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوروبي الغربي، أو كما يذهب إليه أركون بالفارق الزمني أو التاريخي، وما يراه الجابري كذلك من وجوب تفتن العالم العربي بإحياء تراثه لمواكبة الحداثة، ونجد أركون يشير

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 417.

(2) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة، مرجع سابق، ص 55.

(3) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 259.

(4) _ نبيل فزيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2017، ص 75.

(5) _ حسنين جابر الحلو، خطاب الحداثة عند الجابري، مرجع سابق، ص 129.

كثيرا إلى القطيعتين التي يعاني منهما المجتمع الإسلامي بنظره، قطيعته مع ماضيه المزدهر، وقطيعته مع تعليم ومعالم ومناهج وعلوم الحداثة الغربية المزدهرة اليوم.

يرى محمد أركون أنه لا يمكننا الحديث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي-الإسلامي، فلقد دخل على العالم العربي الإسلامي التحديث، ولكن رغم ذلك تبقى الحداثة ليست هي التحديث عند أركون "الذي يطلب ويشترى بأي ثمن، حتى من قبل من هم الأكثر فقرا: الحداثة يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون في الإسلام الكلاسيكي"⁽¹⁾ والفلاسفة الغربيون الذين وضعوا أسس تقوم بزعزعة ما هو تقليدي من فكر ودين... وكذلك زعزعة الأوضاع التي كانت قائمة لديهم بما فيها الأنظمة التي كانت سائدة وسادت لفترة معينة بعد انتفاضتهم، وقد نجد لذلك تمثلات حتى وقتنا الراهن.

فما ركز عليه أركون في مشروع هو الحداثة الفكرية، لأنه رأى أن المجتمعات العربية الإسلامية استلهمت كل ما استطاعت من تطورات وابتكارات واختراعات مادية من الحداثة الغربية واعتمدت عليه في حياتها اليومية، رافضين بذلك ما تميزت به هذه الحداثة في جوانبها الفكرية والثقافية، على الرغم من أن الحداثة المادية هي امتداد للحداثة الفكرية وليست شيئا منفصلا عنها، وهذا ما دفع بأركون إلى مناداة المجتمعات الإسلامية استلهام الحداثة الفكرية بمناهجها العلمية مثل استلهام الحداثة المادية وابتكاراتها العملية.

كما أن أركون "يؤكد دائما على مفهوم الحداثة الكونية وعلى مفهوم القطيعة الذي لم يتحقق بعد داخل الفكر الإسلامي والذي هو شرط الانخراط في الحداثة. وهذا هو التوجه العام الذي يمكن من خلاله قراءة تصوره للحداثة"⁽²⁾، فنجد أنه يؤكد في دراساته على الدراسة المقارنة للأديان، وأن دين الإسلام لا يعيش لوحده بل هناك أديان أخرى يجب عليه أن يتعايش معها، وفي الجهة المقابلة هناك الحداثة وما تمتلكه من مناهج، يرى بأنها ليست خاصة بمركزية معينة، أو بمنطقة جغرافية معينة، وإنما أرادها أن تكون كونية عالمية، ومن هنا نجد تأثيره بمناهج الحداثة الغربية ومحاولته تطبيقها على التراث الإسلامي وعلى الظاهرة الدينية؛ أما فيما يخص القطيعة، فيمكننا القول أنها قطيعة مع ما كتب حول التراث وليس التراث في حد ذاته، فيما أنه ينادي بقراءة حداثية تحديتية للتراث، فهذا يعني القطيعة مع القراءات السابقة وإحداث قراءات حداثية معاصرة. ويلتقي في هذه النقطة مع غريمه عابد الجابري الذي وفي إطار حديثه عن التراث ومحاوله ربطه بالحداثة يرى أن الهدف من هذه الأخيرة ليس نفي الماضي والقطيعة معه، بل هي محاولة تبنيتها (أي الحداثة) من أجل إعادة إحياء التراث بطرق ووسائل ومناهج جديدة

(1) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 177.

(2) _ عبد الرحمن اليقوي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 196.

تتماشى وفق العصر، فلقد حدث هناك انغلاق واحترار وتكرار على مدى عقود طويلة، (أو كما يحددها الجابري نفسه منذ القرن السابع)، لذلك يتوجب حسبه محاولة النهوض بهذا التراث بغية مواكبة ما هو مستجد في العالم المعاصر، يقول الجابري في هذا الصدد: "ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حدائني، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ«المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"⁽¹⁾.

فالمسلمون عند أركون إذا ما أرادوا "فتح آفاق جديدة قوامها المشترك الإنساني، فاللحاق بالحداثة يقتضي منا الوعي بأنها فعل كوني مشترك يؤدي إلى تأسيس قيم إنسانية (التسامح، حرية المعتقد...) لتحقيق لجميع البشر السلم والسعادة، ولكي ينشر هذا الوعي الجديد في الفكر الإسلامي، علينا أن نجدد الرؤية الدينية"⁽²⁾، وأن نخرج من العقلية الأرثوذكسية حسب أركون والسياجات الدوغمائية الموروثة عبر أجيال وأجيال أبا عن جد، والتي مازالت تحصر الفكر والعقل والتراث الإسلامي إلى يومنا هذا، من أجل العصرية مع العصر، والتطور مع التطور، والتفتح مع الانفتاح، وهذا ما يميّز به العالم المتقدم اليوم، العالم الذي ولدت وترعرعت وثمرت فيه قيم الحداثة، كل هذا حسب أركون هو الرأي الأصوب لتخطي الركود والتخلف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية.

وفي إطار محاولة التوفيق بين التراث والحداثة عند أركون، نجدده يسأل نفسه ثم يجيب، "من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي، من الإسلامي أم من الحداثة؟ سوف أجيب قائلًا بأنه ليس لنا خيار. سوف نبدأ من الحداثة. فنحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة. نحن فيه الآن، نحن لسنا خارجه كما يتوهم بعضهم"⁽³⁾، فمن أجل بناء علاقة موائمة بين التراث والحداثة، علاقة عصرية معاصرة ومتطورة، يجب علينا حسب أركون أن نبدأ بالحداثة وتعاليمها، فهي الطاغية اليوم على الساحة الفكرية والعلمية أما التراث فما عليه سوى الدخول والانخراط في الحداثة ومناهجها من أجل تطويره وجعله يتواءم مع ما أحدثته الحداثة اليوم من تطورات.

رغم ذلك إلا أن هذه النظرة الأركونية حول الدمج بين التراث والحداثة لقيت ردود فعل عنيفة من قبل الفكر الإسلامي، بل والحداثة بمحملها رفضت رفضًا قاطعًا من قبل المتدينين في العالم الإسلامي، فعلى الرغم من أخذ المجتمعات الإسلامية ما استطاعت من الحداثة المادية، إلا أنهم بقوا رافضين للأسس التي خرجت منها وهي

(1) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص16.

(2) _ فاروق جباري-فارج مسرحي، "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي"، أشغال الملتقى الدولي بعنوان: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص289.

(3) _ محمد أركون، "الإسلام والحداثة"، مصدر سابق، ص223.

الحداثة الفكرية، وهذا ما جعل أركون يلاقي رفضاً في دعوته تطبيق الحداثة ومناهجها العلمية على التراث والواقع العربي والإسلامي، فالوصول للتطور المادي لا يكون من فراغ، وإنما يتكوّن عبر جهود تكون بداياتها فكرية، وهذا ما حصل للحداثة الغربية، فهي "قد مرّ قرنان من الزمان والفكر العربي الإسلامي لا يزال يقارع الحداثة ويواجهها، هذه الحداثة التي لم تنفك تقذف بالتحديات الجديدة على الروح البشرية، على الإنسان. ولكن، وأسفاه، لا يزال فكرنا هذا يتخبط في مشاكله ويخوض المعارك الوهمية ضد ما يدعوه بالغزو الفكري للغرب"⁽¹⁾.

ومن مبررات ذلك عند المسلمين، أنهم يرون أنفسهم بأنهم يمتلكون الدين الصحيح الحقيقي اليوم، وأنهم ليسوا بحاجة إلى إعادة قراءته، ولا إلى هذه القراءة النقدية لتراثهم الإسلامي، كما أنهم غير محتاجين إلى هذه الحداثة الفكرية، فما يملكونه داخل دينهم يكفيهم، فهو حامل لكل شيء. ولكن أركون يرى خلاف ذلك طبعاً، ويرى بوجوب إدخال التراث الإسلامي ضمن مناهج الحداثة، بل ويرى كذلك أن المسلمين يجهلون حقيقة دينهم ولا يعرفونه حق المعرفة، ولكن رغم ذلك يبقى "الفكر الإسلامي الحالي لا يزال يستعصي على الحداثة أو قل لا يزال يقاوم تعاليمها وإنجازاتها الأكثر رسوخاً وصحة. إنه لا يزال يقاومها باسم الدين الحق الذي يرفض أن تطبّق عليه أي مراجعة تاريخية أو أي دراسة نقدية"⁽²⁾.

زيادة على هذا فإن أركون يرى بالإضافة إلى جهل المسلمين بدينهم جهلهم كذلك بمكتسبات الحداثة ونقدها، يقول في هذا: "فنحن لا نملك أية دراسة تاريخية-نقدية لصيغ الحداثة التي شهدناها كل واحد من هذه المجتمعات «الإسلامية». كما لا نعرف جوانب الحداثة ولا محاورها الموجهة ولا من نقلوها من بلدان أوروبا إلى مجتمعاتنا. كل هذه أشياء نجهلها. كما نجهل ذلك النقد الداخلي للحداثة ذاتها كما حصل في أوروبا وانتشر وطبّق في مجتمعاتنا"⁽³⁾.

لكن رغم ذلك، أي رغم جهل المسلمين بحقيقة دينهم حسب أركون وحقائقه التاريخية التي مرّ بها عبر الزمن، وجهلهم كذلك بالحداثة الفكرية وما أنتجت من علوم ومناهج نقدية إلا أنهم لا زالوا معارضين لها، فلا زالت "الأصوات الإسلامية، بدلا من أن تحاول ترجمة الظروف الحقيقية لوجود الإسلام في سباق التنافس غير المتكافئ اكتفت بالتبرير الدفاعي أو الهجوم الذي تغذيه الأوصاف (ethnocentristes) التي تحوي عليها الدراسات الإسلامية"⁽⁴⁾.

(1) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 188.

(2) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 191.

(3) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 123.

(4) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 38.

وتبقى هذه الفكرة، فكرة معارضة ورفض الحداثة سارية المفعول، بحيث يصعب تغييرها أو تبديلها حتى الآن، فأركون يرى أنه بسبب العقلية التي تتميز بها المجتمعات الإسلامية وكذا علمائها، إلى الآن بقي "الإسلام المعاصر ينهض كقوة معارضة ورفض، وأيضا كبديل تاريخي في وجه القوى التي تحسم مصير الحداثة وتوجهها. إنه ينهض ضد الحداثة بكل الثقل البشري والاقتصادي والسياسي لمعتنقيه، وبكل التنوع الثقافي والعمق التاريخي لتراثه الحي الذي بقي حتى الآن بمنأى عن الانتقادات أو الاحتجاجات العظمى للحداثة"⁽¹⁾.

إن تطبيق الحداثة الغربية على الإسلام أمر صعب المنال، فالدخول في الحداثة والعمل بتعاليمها وتطبيقها على التراث الإسلامي فيه ضرر عند المسلمين على دينهم، فهي مزعزة لمعتقداتهم الإيمانية اليقينية المطلقة، فالحداثة تطرح تساؤلات وإشكاليات تجعل كل ما هو يقيني حقيقي مطلق محل شكوك وتأويلات؛ كما أنه في تطبيق الحداثة تقليد أعمى لأفكار وتصورات خارجية خارجة عن نطاق التراث والفكر والمجتمع الإسلامي؛ وبهذا قوبلت الحداثة ومناهجها وتعاليمها بالرفض المطلق، وتبنيها هو بالأمر الصعب إن لم نقل المستحيل داخل المجتمعات الإسلامية.

إنه وفي إطار "الفكر في المجتمعات التي يهيمن عليها الدين الإسلامي يجد نفسه معرقلا جدا من قبل اللامفكر فيه والمتراكم منذ القرن السادس عشر. بمعنى أن الفكر توقف في تلك المجتمعات عن التطور منذ عدة قرون وطيلة تشكّل الحداثة في الغرب. وبالتالي فتنقصه أشياء كثيرة لكي يلحق بركب الحداثة"⁽²⁾، وعليه فللانخراط في الحداثة "من المهم إذن أن نتفادى كل تنديد متعجرف بالتشدد العقائدي الديني الذي هو أساس عقلية القرون الوسطى، تلك العقلية التي أصبحت مع الحداثة، غير قابلة للاستعمال"⁽³⁾، لأن الحداثة حسب رأي منظريها تعتبر فكر منفتح متفتح على العصر وعلى الأفكار بتعددتها واختلافها، بخلاف الفكر الإسلامي الذي بقي مسجوناً ضمن أفكاره التي لا يخرج عليها، ويزيد فوق ذلك عدم قبوله أو تقبله لفكر الآخر، وهذا ما لا تتفق معه الحداثة، لذلك أراد أركون تبنيها وتوظيفها على التراث والفكر الإسلامي.

لكن ورغم ذلك إلا أن محمد أركون يرى أنه بإمكان الإسلام والمجتمعات الإسلامية اليوم الدخول في الحداثة والانخراط فيها، فهو بخلاف المتعصبين من الناحية الإسلامية أو المتزمتين من الناحية الغربية، الذين رأوا أنه ليس

(1) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 37.

(2) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 191.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 157.

بإمكان الإسلام أن يتحدّث ويتطور، بل يقول بأن "الإسلام قادر على الانسجام مع الحداثة والتطور إذا ما فهمناه جيدا وفتحنا انغلاقاته المزمّنة وجددنا فقهه وتشريعه ولاهوته وفلسفته"⁽¹⁾.

في نقد الحداثة لدى محمد أركون:

إن أركون ورغم دعوته إلى تبني الحداثة الغربية ومناهجها وتطبيقها على التراث الإسلامي، إلا أن هذا لم يصرفه عن توجيه النقد لها، مبرزاً بذلك سلبياتها ونقائصها، فيجب أن تكون هناك "مراجعة تاريخية وإعادة تقييم فلسفية لمضامين الحداثة وأشكال تدخلها في جميع أماكن انبثاقها وتطبيقها عملياً. وهذا يعني ضرورة القيام بالتفكيك الفلسفي للاستخدامات الظاهرة والباطنة والتجريبية للحداثة. وهي استخدامات يحتكرها الفكر الغربي وحده"⁽²⁾.

كما أن أركون يرى بأن الحداثة قد أهملت الجانب الروحي للإنسان، فكانت اهتماماتها منصبية على الجانب المادي بكثرة وبقوة، ولكنها نست أو تناست ما يلعبه البعد الروحي وما يمتلكه من مكانة داخل عقل ومخيال المجتمعات، كما أنها (أي الحداثة) حاولت فرض نفسها بالقوة (وإلى جانبها في ذلك العلمانية)* وأردت قطع دابر البعد الروحي الديني وفصله نهائياً من حياة البشر، ولا نظن أنه يخفى علينا الدور الديني في شحذ همم المتدينين بأي دين كان، لذلك فإن أركون يتحدّث أحياناً ضمن ثنايا كتبه حول الصراعات التي دارت بين العلمانيين الحداثيين في المجتمعات الغربية والكنيسة، فبطبيعة الحال قابلت هذه الأخيرة أفكار الحداثة والعلمانية بالرفض، ولكن العلمانية قامت بنوع من الانقلاب على الكنيسة وفرض نفسها ولو بالقوة، "وضمن هذا الجو، تجري مراجعة نقدية للعلمنة والحداثة ترافقها ثورة معرفية على مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية من شأنها إيجاد المخارج من الثنائيات الحدية التي سيطرت حيناً من الدهر على الفكر البشري ممّا يمهد للرهانات الكبرى لعقلانية محفزة للعقل لتقييم دور الدين وتناهى به عن هيمنة الشحنة القمعية التي عبأت التجربة العلمانية ضد الدين، وتقييم علاقة إيجابية مع الدين حرة وخالية من الإكراهات والقيود"⁽³⁾.

ونجد نقد أركون للحداثة كذلك هو انغلاقها حول العقل الأداي، وهذا يوقعها كذلك في إهمال الجانب الروحي أيضاً، وبطبيعة دعوى أركون إلى عقل منفتح متفتح، فإنه يرفض الجانب الدوغمائي المنغلق للعقل الإسلامي، كما

(1) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 69.

(2) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 29.

* "ويقرن أركون الحداثة والعلمانية من الناحية المعرفية، فالعلمانية مكسب من مكاسب وإنجازات الحداثة الفكرية والمادية، كما أن الحداثة مشروطة بتحقيق العلمانية" (بكري خليل)، "الشروط المعرفية لمشروع محمد أركون العلماني"، الهوية والاختلاف، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مرجع سابق، ص 19، فهما: أي (الحداثة والعلمانية) وجهان لعملة واحدة، أو لنقل أن الحداثة أدت بدورها إلى ظهور العلمانية، ويمكننا أن نبرز هذا التداخل فيما بينهما في الركائز والأسس التي يعتمدان عليها من أعمال العقل، إلى حرية المعتقد، إلى الفردانية والذاتية... إلى غير ذلك.

(3) _ المرجع نفسه، ص 34.

يرفض كذلك في الآن نفسه الجانب الدوغمائي المغلق للعقل الحداثي، ونقده "للعقل الحداثي تمّ من داخل قواعده المعرفية ومركزاته الايديولوجية، فهو نقد محايت لهذا العقل، بحكم شدة اتّصاله بمكوناته ومستوعب لمنطق تشكّله واشتغاله"⁽¹⁾.

فيصبح من واجب "القول إن الحداثة العلمانية هي أيضا في طور مراجعة مواقفها المتصلبة والسلبية من الدين بزعم الحيادية. وقد وصل بها التصلب إلى حد استبعاد تعليم أي شيء عن الدين في المدرسة العامة التابعة للدولة"⁽²⁾، ففي حوار مع أركون حول تدريس الدين في المدارس الفرنسية مثلا يقرّ بأن تدريسه في المدارس العامة قد توقف نهائيا، فلا يوجد شيء اسمه دين يدرّس في هذه المدارس وهو موجود فقط في المدارس الخاصة كالمدراس الكاثوليكية مثلا، فتطرف العلمانية والحداثة ذلك أدّى إلى منع دراسة الدين جملة وتفصيلا، لا من وجهة نظر لاهوتية تيولوجية ولا من وجهة نظر تاريخية أنثروبولوجية علمية، وكان هذا واحد من بين الأسباب التي دفعت بأركون إلى انتقاد هذا الجانب من العلمانية الحداثية المتّصفة بالتطرف والانغلاق. وعليه ينتقد أركون "الموقف الحداثي النافي والمهمل لكل ما هو روحي وديني. وقد كانت لأركون مواقف نقدية من العلمانية لا سيما العلمانية الفرنسية المتطرفة"⁽³⁾.

ونجد أركون يتطرق كذلك إلى عقل التنوير الذي حاد عن الطريق وحن مبادئه وقيمه وأسسها التي بنى نفسه بواسطتها، "وهي خيانات وتراجعات حصلت في الغرب ذاته وهو المسؤول عنها. فعقل التنوير حاد عن مقاصده الأساسية النبيلة وأخذ كرهينة من قبل إرادات القوة والهيمنة إبان المرحلة الاستعمارية والتوسعية الامبريالية. لقد حصلت خيانة للتنوير في الغرب من قبل إرادات القوة والهيمنة والاستغلال والجهروت والتوسع الكولونيالي. وقد أصبح بعض قادة الغرب ومفكره يعترفون بذلك ويعتذرون عنه. فالتنوير وقع أداة طيعة في أيدي القوى المتغترسة الهادفة إلى استغلال الشعوب واستعبادها"⁽⁴⁾.

يتحدث أركون من حين لآخر عن وجوب تطبيق النقد والنقد التاريخي على التراث الإسلامي، وهذا بطبيعة الحال بما أنتجته الحداثة وعقل التنوير من مناهج وطرائق في قراءة التراث وما حدث من تفعيل له على التراث المسيحي، ولكنه يعود أحيانا ويسترجع هذا بمطالبته كذلك بالحفر بما هو موجود في الحداثة الغربية، بمعنى القيام "بعودة نقدية على عقل التنوير هذا ومكتسباته لكي نُميّز بين سلبياته وإيجابياته. وبالتالي فيمكننا أن نستخلص

(1) _ نبيل فازيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص90.

(2) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص70.

(3) _ ادريس هاني، خرائط ايديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص225.

(4) _ محمد أركون، الهوامل والشوامل، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص72.

الدروس مسبقا ولا نحتفظ إلا بالإيجابيات. ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمته يظل محدودا. إنه ليس مطلقا كما توهمنا في فترة من الفترات. من هنا تنتج محاولات نقد الحداثة كما هي سارية حاليا في البيئات الفلسفية الطبيعية والأمريكية⁽¹⁾

ويذهب أركون ويستند "في نقده للعقل التنويري الحداثي إلى تحول هذا الأخير إلى ايدولوجيا للهيمنة بفعل ارتباطه بإرادة القوة، وتحول مقولاته الأساسية لمجرد شعارات زائفة تقبع خلفها نقائضها، وهو ما حدث للديموقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان... الخ"⁽²⁾. فعقل التنوير قدّم للبشرية خدمات كبيرة، ولكن "على الرغم من كل إنجازاته بالغ في تفاؤله ومقدرته. فبعد سيطرته على الغرب منذ القرن التاسع عشر حصلت فظائع ومجازر لا تقل خطورة عن تلك التي حصلت في ظل الأديان، يكفي أن نذكر المغامرات الاستعمارية والحروب العالمية وسوى ذلك"⁽³⁾، فلا أحد بإمكانه إنكار المستعمرات التي حطّت في شمال إفريقيا مثلا، أو ما حصل إبان الحربين العالميتين الأولى والثانية، وكم من أرواح حصدت وراحت ضحية، وكان ذلك بواسطة استعمال وسائل وأسلحة ومدّمّرات كانت من ابتكار واختراع العقل التنويري والحداثي منذ بدايته.

وينتقد أركون رواد الحداثة الغربية من المؤرخين ممن كانوا قد تحطوا المرحلة التاريخية لما قام به التراث الإسلامي من حضارة وازدهار قبل أن يقع في فخ الركود والانحطاط، أو جعلوه حدثا عرضيا لا شيء، وعليه يوجّه لهم أركون نقده ويحاول في الوقت نفسه إدماج التراث الإسلامي في التاريخ، التاريخ الذي أُرّخ له من قبل الغرب منذ الحضارة الإغريقية إلى غاية العصر المعاصر متجاوزا كما قلنا أو معتبرا أن الحدث الإسلامي هو حدث عرضي فقط، وعليه يؤكد أركون "على أن التراث الإسلامي (...) قد بقي كليا على هامش المغامرة الغربية للإنسان منذ القرن السادس عشر. وعليه، بعد هذا يرى أركون أن الحداثة بدأت تتطور وتغير وبإمكانها الآن أن تدخل داخل دراساتها كل التراثات بما في ذلك التراث الإسلامي من أجل قراءته قراءة تحديثة، لأن "الحداثة هي الآن في طور تغيير الأبعاد والمطامح والآفاق عن طريق افتتاح فضاء جديد للتفكير والفهم والعمل التاريخي الذي لا تندمج فيه فقط التراثات الكلية الشاملة لمجتمعات الكتاب من جديد، وإنما الذي نكتشف فيه الكلية التاريخية مع كل صيغها الثقافية في العالم والتي يعاد التقاطها واستكشافها من قبل أنثروبولوجيا ثقافية خارجة عن كل مركز أو عرقية مركزية"⁽⁴⁾، فأركون يدعو هذه الحداثة التي قالت بالافتتاح والانفتاح، أن تفتح أيضا على التراث الإسلامي وتضع له موضعا في تأريخها

(1) _ محمد أركون، الهوامل والشوامل، المصدر السابق، ص 72.

(2) _ فارج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 141

(3) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 243.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 43.

للحداثة والتراثات كذلك، والانفتاح كذلك على التاريخ الكلي وعدم تجزئته أو اقتصاره على مركزية معينة دون أخرى أو فئة معينة دون غيرها.

وكنا قد أشرنا سابقا أن الحديث عن الحداثة مع أركون سيؤدي بنا إلى الحديث عن حداثة وليس حداثة واحدة، فلكل مجتمع حدائته وكل طارئ يطرأ أو جديد يتجدد أو تحول حديث يحدث على مجتمع ما هو حداثة عند محمد أركون، فالحديث عند أركون عن الحداثة لا يعني الحداثة الغربية فقط بل لحظة ظهور الإسلام عند أركون حداثة لأنه قام بطفرة نوعية وتحول وتحديث لمجتمع معين آنذاك كان مقيما بشبه الجزيرة العربية فحدث له تحديث في معتقداته وعاداته وتقاليده، وما أنجزه الفلاسفة الإسلاميين أيام العصر الذهبي كابن رشد والتوحيدي ومسكويه من بناء لحضارة لها وزنها في تاريخ الفكر الإسلامي لدى أركون هو حداثة للمجتمع العربي والإسلامي، وعليه فالحداثة عند أركون ليست الحداثة الغربية لوحدها. فحتى هذه الأخيرة قد وجّهت لها سهام النقد في جوانب عديدة تميزت بها من قبل أركون، "إذ لم يتوان في التوجه إليها باللوم لكونها تعمل على تجاهل الظاهرة الإسلامية، وتغضّ الطرف عما يحدث من أحداث جد خطيرة داخل المجتمعات العربية الإسلامية"⁽¹⁾.

ويمكننا إجمال مؤاخذات أركون للحداثة في نقاط نذكر منها: -نقد الطابع الإقصائي للحداثة وتمركزها حول الذات الأوروبية، بحيث أن التطور والتحديث والتقدم سمة تخص الذات الأوروبية بخلاف الذوات الأخرى. -التعامل الميتافيزيقي مع الحداثة. في علاقة الزمن بالروحي، فالحداثة هنا غلّبت البعد الزمني الذي حصر ماهية الفرد في البعد المادي فقط وأهملت الروح. - كذا الحداثة ومفهوم الحقيقة والأيديولوجيا، وهنا نجد ملمحين، الملمح الأول الذي يريد تبني الحداثة وفي نفس الوقت يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة كرجال الدين الإكليروس مع العلم أن هذا يتناقى مع مسلمات الحداثة، وملمح ثان وهو تحول هذه الحداثة إلى أيديولوجيا برفضها للآخر وانغلاقها حول أفكارها. -الموقف من الحداثة وما بعد الحداثة وحتى العولمة، فمصطلح ما بعد الحداثة يرفضه أركون ويعتبره تكريس للهيمنة الأوروبية والعولمة التي يعتبرها امتداد للحداثة والتي حاولت أو أرادت فرض نفسها كتعميم على كل الأرض المسكونة، كما يبرر أركون كذلك رفضه لمصطلح ما بعد الحداثة في رغبة دعائه القضاء على الحداثة وعلى الطاقة التحريرية التي امتازت بها، ويرى أن ما بعد الحداثة هي مشروع تكميلي للحداثة فلا يجب أن تكون هناك قطعة بينهما. - كما لا يفوتنا بالذكر هنا ضمن نقد أركون للحداثة وهو نقده للنسخة العربية، وذلك ينم حسب أركون من جهل أحيانا للمفكرين العرب والمسلمين للحداثة إضافة إلى براغماتيتهم تجاهها والتمثل اللاتاريخي نحوها، ناهيك عن غياب الحس النقدي في التعامل معها، فالمفكرون العرب والمسلمون لا يستخدمون مفهوم الحداثة

(1) _ عبد القادر بودومة، "الفكر النقدي ونقد مشروع الحداثة عند أركون"، لوغوس، العدد 1، 2012، ص 30.

بشكل نقدي - حسب رؤية أركون- ويعيّون البعد التاريخي الذي يمكّنهم من التمييز بين مراحل الحداثة ومسلمات كل مرحلة من مراحلها، فالتمييز بين مراحل الحداثة عند أركون يساعد على الإيضاح بدقة ما تحتاجه مرحلتنا العربية الإسلامية المعاصرة، كحاجتنا تبني إحدى مراحل الحداثة السابقة التي تلّح على العقلانية مثلاً بسبب شيوع الخرافة والأسطورة والفكر السحري في واقعنا. إضافة إلى ذلك استيراد الحداثة المادية وإنكار العرب والمسلمين العقل الذي أنتجها مما استدعى رفض وإنكار الحداثة الفكرية على الرغم من أنها هي التي أدت إلى الحداثة المادية⁽¹⁾.

ومما ينتقده أركون ويعتبره من نقائص الحداثة "وحرص على تصحيحها في أحداثه النقدية، البعد الأخلاقي، ومنه الجموح العلمي الذي بلغ حدوداً مخيفة بسبب عدم الالتزام فيه بحدود أخلاقية تجرّه على استهداف مصلحة الإنسان وخيره ورفاهيته، والعمل على إيقاف السباق المحموم نحو التسلّح، فضلاً عن القلق الذي بات يشعر به الإنسان بسبب خوض بعض العلماء ومراكز البحث مغامرات خطيرة في علم البيولوجيا كالتلاعب بالجينات البشرية بما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من مفاجآت لا يمكن السيطرة على آثارها"⁽²⁾، وسبب هذا تغليب الحداثة للجانب المادي وعدم اهتمامها بالجانب الروحي للإنسان وإنسانيته، ضف إلى ذلك تزامن حروب عديدة ومتعددة مع مخترعات الحداثة من أسلحة وغيرها دمّر بها العالم، وكذا مع تطور العلم وظهور التجارب البيولوجية التي شاعت بقوة إبان الحرب العالمية الثانية والتي مورست على الإنسان ولقيت نقداً لاذعاً من قبل الكثير من الفلاسفة.

وبناء على ذلك ينادي أركون ببعض القيم الروحية التي أراد أن تتحلّى بها الحداثة، كقيمة التسامح، وعدم ادّعاء أي كان امتلاك الحقيقة المطلقة ممّا يؤدي به إلى رفض الآخر أو الاقتتال معه، والإيمان بالحقيقة النسبية في جميع العلوم والمعارف والتراثات.

(1) _ امبارك حامدي، "من نقد الحداثة إلى الحداثة النقدية في الفكر الأركوني"، العلوم الإنسانية، العدد 9، 2015، ص-ص: 37-48.

(2) _ المرجع نفسه، ص 50.

عرض نقدي:

تعتبر الموازنة بين الإسلام والحداثة الهدف المنشود من قبل أركون عند تطرقه للحداثة الغربية على الرغم من انتقاده لها، فنقده ذلك في حقيقة الأمر لم يكن نقدا لها ولذاتها ولمناهجها، وإنما كان نقدا لنقائضها فقط، وبهذا يُصبح ذلك النقد ليس نقدا للحداثة في حد ذاتها بل العكس تماما، إن الحداثة ومناهج الحداثة أمر إيجابي وحتمي للمسلمين من أجل الاعتماد عليها وهم يدرسون إسلامهم حسب أركون، ولكن ما يجب فعله هو إكمال النقائص التي اعترتها ليس إلا، وبهذا يصبح نقد أركون للحداثة نقدا فارغا من المعنى، لأنه لم يصب في داخل الحداثة بمناهجها وإنما كان محاولة إتمام لها فقط كمشروع لم يكتمل كما ذهب إلى ذلك الألماني هابرماس.

ونحن إشكاليتنا مع الحداثة في حقيقة الأمر تكمن في موازنة من عدم موازنة هذه الحداثة الغربية بمناهجها وأفكارها ومنطلقاتها مع الدين والتراث الإسلامي، وحتى المجتمع العربي والإسلامي بأفكاره وعاداته وتقاليده وذهنياته، لذلك نرى أنه كان الأوجب بمحمد أركون مراعاة كل هذه الأمور وهو يحاول الموازنة بين التراث الإسلامي والحداثة الغربية، فكما قال أحد الباحثين: "أعتقد أن محمد أركون في الحداثة هو حشوي مناهجي بامتياز. فهو لا يشغل باله بالمشكلات التي يطرحها السؤال الابستمولوجي حول انتقال المفاهيم من منظومة إلى أخرى أو علاقة المناهج بمجال الاشتغال"⁽¹⁾.

واستيراد الحداثة واستجلابها واسترفادها "وجلب مناهجها التأويلية ليس كافيا للارتقاء بالقراءة إلى أفق الإبداع، ومرتبة البرهانية؛ بل لا بد من إعادة الصوغ والعجن، وإضفاء الوسم الذاتي على فتوحات العلم الحديث من خلال السبر، والكشف، والحس المتبصر، فيستقل الباحث بلغته، ويجدد في أدواته، ويفسح لنفسه مجال حرث مبتكر"⁽²⁾، وهذا ما نجده غائب تماما عند أركون، فهو حاول أن يستلهم الحداثة الغربية دون مساءلتها.

لقد كان الأخرى بمحمد أركون مراعاة خصوصيات كل مجتمع، فالمجتمعات متنوعة مختلفة، ولكل مجتمع ذهنيته الخاصة به، هذا ما يُحتم علينا رؤية ما إذا كان هناك تطابق بين ذهنيات المجتمع العربي والإسلامي ومناهج الحداثة الغربية أم لا حتى نرى إذا كان هناك تطابق بين المنهج والموضوع، فإذا وجدنا أنه هناك تطابق جاز الاعتماد عليها والوصول بها إلى نتائج مثمرة في النهاية، أما إذا لم يحدث ذلك التطابق، فالأمر ملغى من الأساس.

(1) _ ادريس هاني، الإسلام والحداثة إخراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، ط1، بيروت، دار الهادي، 2005، ص142.

(2) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010، ص253.

وقد نجد هذا الأمر حتى مع الجابري، فلقد كان هو كذلك واحدا من الداعين إلى الاقتداء بالحداثة الغربية ومحاولة المواءمة بينها وبين التراث الإسلامي؛ (على الرغم من أنه كان يرى أن على هذه الحداثة أن تُراجع نفسها ومناهجها)؛ وعليه فكيف يمكننا الأخذ بمناهج وبتصورات نحن لسنا واثقين منها هل هي صحيحة وصادقة صدقا تاما أم لا؟ أو بعبارة أخرى: هل الحداثة هذه التي دعا إليها الجابري تصدق كما يجب على التراث من أجل إعادة إحيائه من جديد كما زعم؟ كيف وهو الذي يقول: "صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب المعاصرة وليس في خطاب «الأصالة» الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهاها"⁽¹⁾، فكأنه هنا يُخاطب الحداثة من مشكلة المعاصرة فقط، أما خطاب الأصالة فلا حُكم فيه. ثم يواصل حديثه في هذه النقطة عن الحداثة العربية ليقول: "ولكن صحيح أيضا أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولا لها"⁽²⁾، هنا وكأن الجابري يُلمح إلى شيء ما، إما أنه يرى أن مستوى الحداثيين في العالم العربي والإسلامي لم يصل بعد إلى مستوى هذه الحداثة الغربية من فهم وهضم وإتقان، ولكنهم رغم ذلك يحاولون توظيفها على الدين والتراث العربي والإسلامي، أم أن هذه الحداثة هي حداثة غربية غريبة على الدين والتراث والمجتمع العربي والإسلامي الذي حاولوا دراسته ومعالجته بواسطتها، ولا ندري هل تتلاءم معه أم لا؟ لذلك نجد يقول: "وحتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة عالمية فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردى مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها. إنها تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص"⁽³⁾.

ونحن بوجدنا أن نقول هنا معه، أنه يتوجب على الحداثيين العرب أن يحاولوا أو يبحثوا أو يبتكروا مناهج تكون مناهج جديدة معاصرة مواكبة للعصر، وهذا أمر مَلح ولا بد منه إن صح التعبير ولا بأس به، ولكن أن يكون ابتكارها من الخارج فذلك هو الإشكال، فنحن نريد مناهج تكون ولادتها من داخل الثقافة العربية والإسلامية ونابعة من داخل الثقافة والمجتمع الذي هم بصدد دراسته، حتى نضمن ولو قليلا مواءمة ذلك مع التراث ومع المجتمع وذهنيته أيضا، أما عملية الاستيراد تلك فلا ضمان فيها. وفي هذا السياق بالذات يقول الجابري: "إذن

(1) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 16.

(2) _ المرجع نفسه، ص 16.

(3) _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير من الداخل⁽¹⁾، ويقول كذلك: "من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق «حداثة عربية»". والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان⁽²⁾، ونحن نكمل فنقول: وغيرها في العالم العربي والإسلامي، لذلك يتوجب إنتاج حداثة نابعة من هذا العالم نفسه، العالم العربي والإسلامي، من أجل معالجة مجتمعه وتراثه من داخله، فالجابري يوضح لنا كيف أن هناك حداثات وليس حداثة واحدة، وكنا قد تحدثنا عن ذلك في تعريفنا للحداثة سابقا، ومنه فالحداثة الأوروبية هي حداثة خاصة بمجتمعها، أي المجتمع الأوروبي، وليست خاصة بغيره ومنه ليست خاصة بالمجتمع العربي والإسلامي، على الرغم من ادعاء كثيرين أنها حداثة عالمية، فهذا فيه نوع من التناقض، فتاريخ الحداثة ومناهجها ووسائلها وطرائقها وتنوعاتها، كل ذلك يثبت أن الحداثة الأوروبية ليست حداثة واحدة موحدة حتى نجعلها حداثة عالمية، وإنما هي متعددة متنوعة وتاريخية؛ وعليه فقبل تطبيقها على التراث العربي والدين الإسلامي، يجب طرح أسئلة عديدة في ذلك كأن نقول: هل الحداثة الأوروبية تصلح في تطبيقها على العرب والمسلمين وتراثهم ودينهم باعتبارها خارجية المنشأ على الإسلام؟

ثم هل كان خافيا على هؤلاء الحداثويين من العالم العربي والإسلامي ما أحدثته الحداثة من دمار وخراب في العالم بأسره؟، لأنه "كما تشهد على تهافت الحداثة الغربية مبادئها الفلسفية يشهد عليه كذلك واقع تطبيقها في البلاد الغربية، حيث الانحلال الأخلاقي، والأزمة الروحية، وسوء تطبيق العلم في ميادين شتى (أسلحة الدمار الشامل، الاستنساخ الخ) والتفكك الأسري، وفصل الدين عن الدولة، والحرية الفردية المفرطة، والليبرالية المتوحشة، والانحصر في ضيق الدنيا، واستغلال المرأة وتشيئها"⁽³⁾.

كما أن تطور الحداثة في العالم الأوروبي لا تُرجعه فقط إلى مركزية العقول ونخصره في ما أحدثته من تقدم، بل يجب أن نقوم بنظرة شاملة لذلك لمعرفة الكيفية التي وصلت بها الحداثة الغربية في أوروبا إلى ذلك التطور؛ إنه ولما

(1) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 16.

(2) _ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 72.

بدأت الحداثة في قيامها في الدول الأوروبية، فإنها لم تجد من ينافسها ولا من يعيقها في تحقيق تقدمها، لأن العالم العربي والإسلامي كان ضعيفا حينها، وهذا سهّل كثيرا على قيام الحداثة الأوروبية بارتياح، فكانت العلاقة بين هذه الحداثة وبين من كانوا يريدون ومحاولون القيام بنهضة عربية في العالم العربي "من جنس علاقة القوي بالضعيف والسيد بالعبد. ومن هنا ذلك الدور التخريبي الذي قام به مشروع الحداثة الأوروبية في تاريخ النهضة العربية الحديثة من خلال بعديه اللذين يحكمان وجهة الآخر (التوسع الاستعماري والتنافس الأروبي)، التخريب الذي مسّ، بل أجهض وأعاق مفعول بعدها الآخر، التنويري التحديثي، وذلك إلى درجة يصح معها القول إن تعثر النهضة العربية... يرجع في الأساس... إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية"⁽¹⁾.

نلاحظ هنا بعض الفروقات بين أركون والجابري في دعوتهم إلى تبني الحداثة الغربية، فبينما كان محمد أركون غارقا فيها نجد أن الجابري كان أقل غرقا من غريمه أركون، بل إن دعوته تلك إلى محاولة ابتكار وإبداع حداثة من داخل المجتمعات العربية دعوة نراها في الصميم، بدل من الاعتماد على الآخر وتقليده فقط، ولكنه يؤاخذ هو أيضا في عدم وضعه ولو لمنهج واحد كان من ابتكاره لدراسة العقل العربي، ممّا جعله يسقط في نفس ما سقط فيه أركون، وهو الأخذ فقط ما هو طازج من العالم الغربي ومحاولة تطبيقه على العقل العربي، ويظهر ذلك جليا في محاولته تبني المنهج البنيوي في قراءة التراث العربي.

انتقد محمد أركون الحداثة الغربية في إهمالها للجانب الروحي من الإنسان، ولكنه كذلك في تبنيه لها ولمشاريعها ومناهجها أراد أن ينفي كل ما له علاقة بالله أو بالإسلام، "فهو لا يريد إعادة الاعتبار إلى المصطلح اللاهوتي لحقوق الله. أي أنه يريد فقط أن تهتم الحداثة والعملة بحقوق الروح وأن تدخلها في حقوق الإنسان بصفة غائمة عائمة أما (...). مقاصد الشرع الحنيف فذلك لا اعتبار له في تصوره ما دام فلاسفة التنوير قد حيدوا اللاهوت المسيحي القروسطي وحشروا الدين في الحياة الشخصية الضيقة"⁽²⁾. وهذا يعني أن محمد أركون يريد من المسلمين أن يقوموا بما قام به الغربيون مع دياناتهم، لأنه ظهر له أن الغربيين عندما حادوا عن دينهم، كان من الأوجب على المسلمين أن يفعلوا نفس الشيء مع دينهم، وهذا الأمر استورده وأخذ به بسهولة تامة دون أن يفكر ولو في حلّ واحد مناسب للمسلمين غير الحياد على الدين المستعصي لديهم، (وهو يعلم ذلك)، ثم إنه بتقديرنا ليس بالضرورة حياد الغربيين عن دينهم التي رأى فيها أركون الحل الأنجع سينطبق ويصدق كذلك عند المسلمين، فنحن بدورنا هنا نطرح تساؤل في هذا الصدد: لما لا يكون الانطلاق من الدين ومن الإسلام لبناء حضارة عند

(1) _ محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص20.

(2) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص158.

المسلمين؟ ونظن أن هذا شاهد عبر التاريخ عن ما كان للإسلام من دور بالغ الأهمية في تقدم وتحضر وتطور المسلمين عند مجيء الإسلام وحتى بعده بقرون. فلماذا حتى نستقي ونقوم بنفس ما قام به الغربيون لكي نبنى حضارتنا وننهض بمجتمعاتنا؟

إن تمسك المسلمين بدينهم هو تمسك مطلق لا يمكن الحياد عنه، ومحمد أركون يُدرك ذلك، فمقاومة "مسيرة أدلجة الإسلام يبدو أمرا خياليا. وعلى الأغلب هذا هو السبب الذي دعا أركون إلى استخدام مصطلحات ما بعد الحداثة في احتجاجه على الإسلام النبوي. وتبقى هذه المقاومة عبثية بدون أساس ولا استراتيجيات ملموسة ولا سياسات محددة تركز، انطلاقا من النصوص المقدسة، على تحليل إمكانيات المجتمع الحالي. وتتقلص المقاومة فعليا لتغدو مجرد صرخة يأس واحتجاج هامشي"⁽¹⁾ لا غير.

يعيب أركون على المسلمين والعقل الإسلامي ومنه الديني "أنه يربط الناس بأشخاص، ولا يعيب على الحداثة الغربية أنها ارتبطت بأشخاص (...). ويعيب أركون على العقل الديني أنه تسلح بآلياته الخاصة به في التعامل مع نصوصه الدينية، لكنه لا يعيب على الحداثة الغربية"⁽²⁾ في تسلحها هي كذلك بآلياتها ومناهجها التي رأت أنها توائمها وتتفق معها.

فإذا كانت رؤية أركون للإسلام على أنه صناعة بشرية مربوطة بأشخاص، فإن الأمر نفسه يقال عن الحداثة الغربية، فما بال الأستاذ أركون يعيب على التراث الإسلامي في نسبته إلى أناس اشتغلوا عليه عبر التاريخ، ولا يعيب على الحداثة التي لا يمكن بأي وجه من الوجوه إنكار نسبتها إلى أناس مختصين بها، فهي من صنع البشر، وظهرت على يد البشر، وخرجت من عقول البشر، فإذا كان بحث أركون نقدي فعلا يتحرى من خلاله الموضوعية، فالواجب عليه نقد كل شيء يأتي بين يديه، وهذا هو ديدن الحداثة في حد ذاتها، وأن لا يقتصر نقده ذلك على الإسلام والتراث الإسلامي فقط.

إن ايدولوجية أركون العمياء بالثناء على كل ما هو غربي وانتقاد كل ما هو عربي وإسلامي، جعلته لا ينتبه إلى التحولات التي حدثت في البلاد الإسلامية، أو كما يقول هالبير: "إن قرف أركون من الإسلاميين دفعه إلى إنكار فكرة أن الإسلامية ترسخ في الواقع جذورها في الحداثة. ولو أنه تناول بجدية أفكار فلسفة ما بعد الحداثة التي

(1) رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص 206.

(2) مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 140.

يستخدمها، لتمكن من رؤية الظاهرة الإسلامية التي تنامت عالميا، على أنها تكيّف نوعي مع حداثة حقيقية. وكما أوضحت سابقا، فإن هذا التكيّف يجد نفسه مشتركا في مسار انتقال العالم الإسلامي إلى الدول القومية⁽¹⁾. وفي ختام هذا العرض النقدي لهذا المبحث هنا عن الحداثة والتراث مع أركون، نقول: إنه ومن منطلق أن للحداثة تاريخ، وأن الحداثة هي منهجية نقدية لكل ما يقع بين أيديها، فإن "تاريخية الحداثة التي انتقدت كافة النصوص بما فيها النصوص المقدسة تُلزمنا بقراءة النص الأركوني بالطريقة عينها حتى لا يبدو مفكرا فوق التاريخ، لأنه خضع حتما لضرورات سياسية واجتماعية واقتصادية"⁽²⁾، وحديثه عن تحضيره لشهادة الدكتوراه، من فرضٍ لقواعد ومناهج من طرف السلطات الفرنسية على طلبة الدكتوراه في الجامعات الفرنسية التي كان هو واحدا من طلابها، لأكبر دليل على ذلك.

(1) _ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، المرجع السابق، ص 207.

(2) _ عبد الحكيم صائم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 134.

المبحث الثاني: المناهج النقدية الفلسفية:

يعتمد محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي على مناهج متعددة، وهي مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وذلك حرصاً منه على إعطاء قراءة شمولية للتراث، فالمناهج الإبتيمولوجية الغربية لعلوم الإنسان والمجتمع هي مناهج تتسم بطابع النسبية في نتائجها، وكذلك هي مناهج ناقصة بحيث لا يوجد منهج متكامل داخلها، فحرصاً منه على تجنّب القراءة الاختزالية حاول أركون أن يقرأ التراث بطريقة منهجية متعددة حتى تكون قراءته قراءة متكاملة الأطراف إلى حد بعيد يقول في هذا الصدد: "أتبع في بحوثي «المنهجية المتعددة» لا «الأحادية الجانب». لا أطبق منهجية واحدة على التراث الإسلامي، بل عدّة منهجيات كالمنهجية الألسنية، والمنهجية التاريخية، والمنهجية الاجتماعية، والمنهجية الأنثروبولوجية (...) وهذا يعني أنني من أتباع الإبتيمولوجيا التعددية"⁽¹⁾. ومحاولة أركون الاعتماد على مناهج متعددة في قراءة التراث الإسلامي، نجد لها ما يشابهها حتى مع الجابري، ففي كلام للجابري حول التطبيق النبوي على مشاكل العالم العربي يرى أنه وحده لا يكفي على الرغم من شموليته وعموميته، لذلك نجد هو الآخر يقترح الاعتماد على تعددية المناهج وذلك من خلال رؤيته إلى "المزاوجة بين المنهج النبوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي-الواعي - هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية"⁽²⁾؛ فمثلما نلمس التعددية المنهجية عند أركون نلمسها كذلك عند الجابري بطبيعة الموضوع المعقد الذي يشتغلان عليه، ألا وهو التراث، فمع قلب الطاولة على المنهج الذي كان مفروضاً على الموضوع يأتي فلاسفة إبتيمولوجيون يرون أنه بإمكان الموضوع أن يفرض المنهج الموائم له، فيصبح هنا التعامل مع المنهج بما يلائم طبيعة الموضوع، لا الإتيان بالمنهج وفرضه على الموضوع المعالج، لذلك فإن أركون يطبّق تعددية منهجية على التراث بحسب الزاوية التي يعالجها ضمنه (تاريخية، سوسولوجية، نفسية... الخ) ونفس الشيء بالنسبة للجابري، فالجابري نجد عنده أيضاً عدة مناهج حاول من خلالها معالجة التراث بحسب الزاوية المعالجة كذلك، بداية من المعالجة البنيوية والتي تعني الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص. والتحليل التاريخي الذي يتعلق بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده. والطرح الإيديولوجي الذي يقوم بالكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الكامنة داخل التراث، ثم يأتي محاولة تحقيق الموضوعية، ويكون هذا عند الجابري بفصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات، كما أنه من معالم المنهج لدى الجابري هو النقد

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 393.

(2) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 43.

(مثل أركون) وغايته هو تحديث العقل العربي الذي يكون عن طريق القطيعة الإبتيمولوجية بكونها التخلي عن الفهم التراثي للتراث والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث⁽¹⁾.

ويقتر محمد أركون بالنقص الذي يعترى مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، لذلك أراد الاعتماد على التعددية المنهجية من أجل محاولة تجاوز ذلك النقصان، وأن يوظف كل منهج بحسب الموضوع الدارس له يقول في هذا السياق: "إذ نستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معا فإننا نهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع"⁽²⁾، فكان الهدف من وراء اعتماده على المنهجية المتعددة اجتناب نواقص كل منهج على حدة، فمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية هي مناهج ليست بالبريئة وإنما تعترتها نواقص مما يجتم عليها تكملة بعضها ببعض ويحتم كذلك الاعتماد عليها بتعددتها وبأنواعها بحسب الموضوع المدروس؛ و"غايته القصوى من استلهاهم المناهج الغربية، منذ بداية تأسيسه لمشروعه الفكري، الذي حمل بعدا إبتيميا دقيقا جدا، على مستويين؛ من ناحية الإصلاح والتغيير والتحديد في رؤية الفكر والثقافة العربيين والإسلاميين ومحاولة قراءة الخطاب الديني بمناهج غربية"⁽³⁾، ومن مستوى آخر وهو الحذر عند التعامل مع هذه المناهج حتى لا تبدو تعسفية كما قال أو اختزالية أو ايديولوجية.

ويشاطر الرأي هنا كذلك الجابري بحيث أن الجابري يرى أيضا أنه "ليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصبا منتجا في موضوع وعقيما في موضوع آخر، والقول الفصل في هذا الشأن هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. وإذن فإن اختيارنا لنوع القراءة التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث"⁽⁴⁾.

ومحمد أركون ضمن تطبيقه للمناهج الفلسفية النقدية المتعددة لم يترك شيء له علاقة بالمجتمع العربي والإسلامي وبتراثه إلا حاول إخضاعه للدراسة، من النص القرآني إلى النصوص النبوية إلى الوحي إلى المخيالات الاجتماعية إلى غير ذلك، فهو "يحاول استثمار العلوم الإنسانية المعاصرة في دراسة العقل الإسلامي ونقده، متخذا من القرآن وتجربة المدينة نقطة انطلاق، مركزا على دور المخيال الاجتماعي، في تشكيل الوعي الإسلامي، وهو

(1) _ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص-ص: 228-230.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 273.

(3) _ محمد أمين بن جيلالي، "استشكال التعريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"، مرجع سابق، ص 40.

(4) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 46.

يرى أن الأورثوذكسية التي تشكّلت في ثقافتنا العربية والإسلامية تحول دون فتح الأضابير التاريخية وتحديد الفكر بشكل جذري، ومن هنا يسعى إلى تفكيكها⁽¹⁾.

إن أركون يريد "تحديدا من خلال تطبيق علوم الإنسان والمجتمع، يكمن في فهم كيفية تمكّن الدين من اختراق وسط اجتماعي ما ومدى تمثله فيه، ونسبة نجاحه أو فشله. ومن ثمّ يدرس العكس، أي مقدار تأثير الوسط الاجتماعي في الدين الرسمي الذي دخل إليه وكيف يعدّل فيه ويغيّره. يركّز جيّدا على التداخل الحاصل بين الدين والمجتمع، أو بين العامل الديني المتعالي والممارسات الاقتصادية والاجتماعية"⁽²⁾، بمعنى أن أركون يبحث عن فهم علاقة التأثير والتأثر داخل العلاقة الكامنة بين الدين والمجتمع، يظهر هذا من خلال اعتماده على المناهج الفلسفية النقدية المعاصرة، وبحته هذا يكون على مستوى الجبهتين، على مستوى تأثير الدين على المجتمع، وعلى مستوى نظرة المجتمع للدين ومدى تأثيره به، وقد تختلف مستويات التأثير كل حسب نظرتة وخلفيته، فهناك من يتأثر بالدين فيأخذه كما هو ليطبّقه ويعيش به حياته، ولكن هناك من ينظر إليه نظرة أخرى، نظرة تساؤلية استفهامية من أجل فهم الدين وما ينص عليه، فكل المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي "ندفعنا بنظر الكاتب (أي أركون) إلى التفكير في منهج يكون قادرا على استيعاب المشكلات المثارة والضاغطة على هذه المجتمعات، وذلك باستخدام أدوات فكر حديثة قادرة على ذلك، ومنه هنا كانت دعوته إلى القطيعة الإبتيمولوجية التي تؤسس لإبتيمية جديدة أي نظام فكر/معرفة يدرس الواقع في صلته المتصور على ضوء ما أنتجته العلوم الإنسانية الحديثة"⁽³⁾ والمعاصرة من مناهج متعددة علمية ونقدية إبتيمولوجية فلسفية يقول أركون: "ينبغي أن نطبّق منهجيات علم الألسنيات وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا على المجتمعات الإسلامية لكي نفهمها على حقيقتها"⁽⁴⁾.

وبالإضافة إلى محاولة فهم المجتمعات الإسلامية في ضوء مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فإن أركون يرى أن هذه المناهج تساعد كذلك في تحرير المجتمع الإسلامي مثلما تحرر المجتمع الأوروبي، فتطبيقها (أي مناهج علوم الإنسان والمجتمع) من أجل "فهم واقع المسلمين وماضيهم من شأنه أن يحرر المجتمعات الإسلامية مثلما حرّر 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،

(1) _ بومدين بوزيد وآخ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص23.

(2) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص105.

(3) _ محمد الكحللاوي، "البنوية في الفكر العربي «الجابري وأركون أمودجا»"، الحياة الثقافية، العدد 84، 1997، ص17.

(4) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص195.

فهو يسعى لمسيرة الفكر الغربي في مجرى تطوره، ومثلما طبقت هذه المناهج على التراث الأوروبي، وعلى النصوص التوراتية والإنجيلية وأعطت نتائج مهمة، فإن تطبيقها على التراث الإسلامي وعلى النص القرآني سيعطي نتائج مهمة أيضا⁽¹⁾. لذلك نجد أن محمد أركون يرى بضرورة وأولوية "تطبيق النقد التاريخي والألسني والسيميائي (الدلالي) والأنثروبولوجي على التراث. لا يمكن تحرير التراث من عراقيله الداخلية التي تشلنا الآن عن الحركة والحرية إلا بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة"⁽²⁾.

إن تطبيق هذه المناهج المعاصرة يتطلب التحكم فيها، فأركون يشير كثيرا إلى ضرورة الاطلاع عليها وفهمها قبل تطبيقها على التراث، فالاستخدام المتنوع للمناهج النقدية الفلسفية يوجب "السيطرة على شبكة هذه المناهج ومجمل الاشكاليات المبلورة من قبل هذه العلوم المختلفة يمكننا أن نتوصل إلى إحداث الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والمصطلحات والأفكار والتصورات التراثية المتراكمة والمعاشة من قبل المؤمن بكل حماسة الإيمان والتقوى والورع"⁽³⁾، بالإضافة كذلك إلى ضرورة الاطلاع على التراث الإسلامي بتاريخه الطويل والعريض؛ فالمنهج عند أركون يبني على دعائم نذكر منها: "ضرورة الاطلاع المزدوج على تراثنا وعلى الثورة المعرفية الجديدة؛ إذ ما يفتأ محمد أركون يلاحظ أن العرب اليوم يعانون من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والإبداع: الأولى بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (...). والثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية بدء من القرن السادس عشر وحتى اليوم، والتي مازالت تتطلب معرفة منهجية دقيقة"⁽⁴⁾، ويذهب أركون في الدعامة الأولى، إلى أن العرب والمسلمين يظنون أنفسهم أنهم يعرفون تلك الفترة جيّدا، وهي في حقيقة الأمر لا يعرفونها بتاتا، ولمعرفتها عند أركون يتوجب الاعتماد على المنهج أو المناهج النقدية بصفة عامة بأنواعها الحديثة منها والمعاصرة، تاريخية كانت، أو أنثروبولوجية أو اجتماعية أو غيرها، "يضاف إلى ذلك ضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكّلت تجاوزا للحداثة الغربية الكلاسيكية وافتتاحا لحداثة فكرية أخرى أكثر اتساعا"⁽⁵⁾.

ويشترط أركون في نفس السياق (أي سياق التحكم والاطلاع على المناهج النقدية المعاصرة) أن يكون الباحث والمفكر في العالم العربي والإسلامي، والذي يريد قراءة التراث الإسلامي قراءة تحديثية عصرية، يشترط عليه

(1) _ فراج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 123.

(2) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 225.

(3) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 333.

(4) _ عبد اللطيف فتح الدين، "في النقد والمنهج عند محمد أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 56.

(5) _ المرجع نفسه، ن-ص.

قبل تطبيقها على التراث التحكم في زمامها، ومعرفة مدى صحتها وبقينيتها وهذا أمر أولي، ليأتي بعده محاولة التطبيق، أي تطبيقها على التراث والمجتمع الإسلامي، بمعنى "ينبغي أن نبدأ بالعلوم الاجتماعية أولاً، لا بعلم اللاهوت، إذا كنت لا تملك الأدوات والمناهج الفكرية الحديثة التي أثبتت فعاليتها، فإنك لا تستطيع أن تمارس علم اللاهوت بشكل جيد أو صحيح، وبالتالي، يتمثل المسار الصحيح أولاً في أن نشارك في المناقشات الإبتيمولوجية الكبرى الجارية حالياً حول مدى المتانة العلمية والفكرية لبحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية"⁽¹⁾، وهذا أمر منطقي، فإذا كان المشروع الأركوني هدفه تطبيق كل تلك المناهج، فهذا يستوجب الإمام بها ومعرفة نتائجها، تطوراتها، وحتى نواقصها، وهذا يكون حسب التقدير الأركوني قبل علم اللاهوت أو لنقل قبل علم الدين، ثم بعد ذلك يأتي الإسقاط، أي إسقاط هذه المناهج على الدين ومنه على التراث الإسلامي وتاريخه باعتباره أمر معاش وليس عالياً أو متعالياً على التاريخ أو المجتمع، كذلك دراسة النصوص التأسيسية المقدسة للمجتمعات المتديّنة، ومنه المجتمعات الإسلامية بجميع أنواعها وأشكالها والمشاكل الغارقة فيها. لذلك يدعو أركون الباحث الناقد والمتحرر والمنفتح، أن يكون ملماً بتلك المناهج ومنفتحاً على "عدة منهجيات وكيف يقيم علاقة التمثيل فيما بينها. وينبغي أن يفعل ذلك لكي يعوّض عن شح المصادر في المجال العربي، وعن عرضها ناقص وغير الموثوق في كتب التراث. وعن النواقص الضخمة التي يعاني منها البحث، وعن عمليات الانتقاء والحذف والتمويه والتشكيك التي مارسها التراث الإسلامي على ذاته. كما وينبغي أن يفعل ذلك لكي يستوعب تلك المراجعات النقدية التي حصلت في أوروبا مؤخراً. وكذلك لكي يستوعب المنظورات والإشكالات الجديدة التي تعرضها العلوم الاجتماعية والإنسانية على ساحة البحث العلمي"⁽²⁾. لأن المناهج النقدية تساعد في الكشف عن ما بتر من التراث ودفن في ساحة المجهول لدى أركون، وهذا أمر يتطلب حسب العدة من المنهجيات العلمية والفلسفية النقدية، "لأن هذه الممارسة النقدية سوف تكشف عن حقائق ممنوعة أو أسدل عليها الستار منذ زمن طويل. وبالتالي فأي دراسة علمية لكيفية تشكّل أو تبلور النصوص المقدسة تعتبر بمثابة فضيحة أو انتهاك للمحرّمات أو المقدّسات. إنها ثورية أو انقلابية أو تفكيكية أو تفجيرية أكثر من اللزوم"⁽³⁾.

ودعوة أركون إلى اتّباع المناهج الفلسفية النقدية في قراءة التراث الإسلامي، يفهم منه تفضيله لهذه المناهج العلمية على المناهج اللاهوتية التي يميّز بها علماء العالم العربي والإسلامي في دراستهم للتراث، فالاعتماد على

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص420.

(2) _ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص45.

(3) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص217.

المناهج المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع يختلف عن الاعتماد على المنهجية اللاهوتية، فالعلوم الاجتماعية "الفرق بينها وبين الرؤيا التيولوجية هو أنها تقبل بالطابع الفرضي الاستكشافي لمسارها العلمي، وتعترف بمخاطر الأنطولوجيا الثبوتية وميتافيزيقيات الجوهر. ولهذا السبب، فإن العلوم الاجتماعية والإنسانية الحالية تستطيع أن تغامر وتنخرط في مهمة بلورة نظرية تفسيرية للدين"⁽¹⁾. بمعنى أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تقبل باتباع خطوات المنهج العلمي الذي يعتمد على وضع الفرضيات ثم تحليلها من أجل استخلاص النتائج منها، كما أنها مؤمنة بنسبية النتائج ولا تقرّ بثبوتيتها أو يقينيتها أو مطلقيتها، كما أنها مناهج معاصرة وعليه فإمكانها المغامرة لوضع تفسير وقراءة وتحليل معاصر للدين، بخلاف المنهج اللاهوتي التيولوجي الذي يرى ويعتقد إلى حد الإيمان أن ما يملكه من تفاسير للدين هي التفاسير الصحيحة وأن النتائج المتوصل إليها عن طريق المنهج اللاهوتي هي نتائج ثابتة ويقينية مطلقة لا تتغير أو تبدل بتغير وتبدل العصر والزمن وحتى المجتمع.

ويشير محمد أركون إلى نقطة مهمة وهي غياب الخطاب العلمي والفلسفي عن الساحة الفكرية التي يتميز بها العالم العربي والإسلامي، فالخطاب المتمركز والمتحكم في هذا العالم هو خطاب واحد وهو الخطاب الديني أو كما ذكرنا وكما يجب أركون تسميته (الخطاب التيولوجي أو اللاهوتي)، وأركون يريد الخروج من خطاب كهذا والاعتماد على الخطاب العلمي والنقدي الذي تتميز به المناهج العلمية النقدية المعاصرة بتعددتها، لأنه وفي حقيقة الأمر لا يوجد "أي تفكير ينطلق من علم التاريخ أو الاجتماع أو علم النفس الألسني، ولا أي ذكر حتى لاسم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، ولا أية فكرة عن الهوة التي تفصل بين التاريخ النقدي للنصوص الدينية ولسيرة النبي أو للشريعة"⁽²⁾.

وعليه يمكننا القول أنه و"في كل الحالات نلاحظ أن الشيء الغائب عن الساحة العربية والإسلامية هو الفكر النقدي العقلاني الحر المضاد بطبيعته للشعارات الصاخبة والديماغوجية. فهل سيتاح لنا أن ينتصر يوما ما لكي ينتقل بنا من المرحلة الايديولوجية إلى المرحلة الإبتيمولوجية، المرحلة المعرفية والفلسفية العميقة؟ هذا هو السؤال المطروح على المستقبل"⁽³⁾.

(1) _ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 182.

(2) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 95.

(3) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 197.

تتنوع المناهج وتتعدد، تلك التي دعى أركون إلى أتباعها من أجل قراءة التراث الإسلامي قراءة إبتيمية علمية نقدية معاصرة، من المنهج السيميائي إلى الألسني فالتاريخي الأنثروبولوجي فالسوسيوولوجي، وهذه المناهج هي المناهج التي تزخر بها اليوم العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي ما سنحاول التركيز عليها في نقاطنا الموالية.

المنهج السيميائي:

نجد أن كل المناهج التي حاول أركون الاعتماد عليها في قراءته للتراث الإسلامي الهدف من ورائها نزع طابع القداسة على النصوص التراثية التي يؤمن بها المسلمون، بدءاً بالنص القرآني وهو أبرزهم مروراً إلى الأحاديث النبوية الشريفة إلى غاية نصوص المفسرين والفقهاء وغيرهم ممن كان لهم أثر في تاريخ التراث وتركوا كمية ضخمة من الشروحات والتفاسير التي يُعتمد عليها اليوم في تحرير التراث الإسلامي، ونزع القدسية ذلك يمكن الباحث المتحرر والناقد من ممارسة فكر وتحرير حر للتراث عبر الطريقة العلمية المعاصرة والمعروفة اليوم في الساحة العلمية والنقدية الإبتيمولوجية التي تتصف بها المناهج الفلسفية المعاصرة، "ويحظى التحليل السيميائي بهذه الأهمية المعرفية والنقدية الكبرى، لأنه يحرر العقل البشري حسب أركون من الهالة الكبيرة التي تحيط بالنص، فتجعله نصاً مهاباً، وتحجب حقيقة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوباً بلغة بشرية معينة، وخاضعاً لقواعدها اللغوية، والنحوية والصرفية والبلاغية. كما أن التحليل السيميائي يمكننا من إقامة المسافة النقدية بيننا وبين هذه النصوص من جهة، وبيننا وبين العقائد الإيمانية من جهة أخرى"⁽¹⁾، فُتفتح الطريق للباحث عن طريق المنهج السيميائي كي يضع مسافة نقدية في تحريره لنصوص التراث الإسلامي وبالخصوص النص القرآني، فعلم السيمياء يهتم بإشكالية توليد المعنى، ويهتم بالأسطورة والمجاز التي تلعب دورها داخل النص القرآني، كما يهتم كذلك بالمقولات التي قيلت في حينها وفي وقتها وفي لحظتها، وعليه نجد أن المنهج السيميائي يهتم بفهم المعنى الدال عليه المخاطب (بكسر الطاء) لحظة نطقه بالمقولات تلك للمخاطب (بفتح الطاء) وعن القصد والمفهوم والمعنى الكامن وراءها.

وكذلك "يلعب مفهوم الاستعارة داخل الخطاب الديني عند أركون محورا محوريا في النسق السيميائي، حيث يتجلى هذا الدور والوظيفة في منح القارئ القدرة الفائقة على تجاهل طبيعة النص الديني نفسه"⁽²⁾ مهما كانت هويته أو انتماءه الديني، فيصبح أنه لا فرق بين النصوص دينياً إسلامية كانت، أو مسيحية أو يهودية... إلى غير ذلك، وهذا يحرر القارئ من سلطة النص الديني وقيادته، فيصبح التعامل معه تعامل علمي ونقدي، لا تعامل

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 295.

(2) _ محمد أمين بن جيلالي، "استشكال التغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"، مرجع سابق، ص 29.

تقديسي تيولوجي ولاهوتي مقيّد بمعاني أو دلالات معينة تعتبر لدى أصحابها هي المعاني الوحيدة التي تمتلك الصحة والحقيقة والصدق المطلق، فيخرج هنا الباحث من اشكالية المعنى الواحد إلى معاني متعددة ومتفرعة حسب ما يتوصل إليه عبر المناهج العلمية النقدية كالمناهج السيميائية هنا.

ويتوجب "إعطاء أولوية وأسبقية التحليل اللغوي والسيميائي للنصوص القرآنية، لأنه يسلح القارئ بعدة الكشف عن المستويات اللغوية التي يتشكّل من خلالها المعنى، وتبنى الرهانات الإبتيمولوجية"⁽¹⁾، فيتمكن القارئ هنا عن طريق التحليل السيميائي من كشف المعنى المتولّد وراء الألفاظ والجمل والنصوص الموجودة داخل النص القرآني، وكذا العلامات والرموز الكامنة في أعماقه، فهذا من وظيفة التحليل السيميائي واللغوي؛ ولكن رغم ذلك نود أن نشير هنا إلى أنه بإمكاننا وضع بعض الفروقات بين التحليل السيميائي والتحليل اللغوي، فهذا الأخير يمكن ربطه بالتحليل الألسني الذي يهتم بقراءة النصوص في ماديتها وهي مكتوبة أمام القارئ مثلما هو موجود اليوم أمامنا المصحف الشريف، أمام التحليل السيميائي يمكن ربطه بالتعبير الشفوي للآيات القرآنية، أي بلحظة التلفظ بها من قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- فيصبح هناك فرق هنا بين التحليل السيميائي الذي يهتم بالنص في لحظته الشفهية، وبين التحليل الألسني أو اللغوي الذي يهتم بتحول النص إلى مدونة مكتوبة أو كما يسميها أركون (المدونة النصية المغلقة)، وعليه فعلم السيميائيات يهتم بأنظمة "العلامات غير اللغوية كالمناخ العابق بالرموز في المجتمع. نذكر مثلا مجال اللباس، وفنون الطبخ، وآداب التحية، وتنظيم الشوارع والساحات كما تنظيم المنازل. إن هذه كلّها تشكّل النظام السيميائي الرمزي الذي يخص مجتمعا محددًا"⁽²⁾. ونكتشف هذا عندما نرى أن أركون يذهب إلى أن الاعتماد على المنهج السيميائي في تحليل الخطابات الدينية، يكشف لنا عن ما هو كامن في ما وراء اللغة، لأن اللغة وابعبارها كوسيلة تواصل مع الآخرين وإيصال المعاني معينة لهم، يكمن في ما وراءها إيحاءات ومعاني تكتشف عن طريق تحليل تلك المعاني طبقا لطريقة التعبير والاستعمال من طرف صاحبها، وعليه ففي "ما وراء اللغة الكلامية هناك لغة الجسد، كالرقص، والموسيقا، وطريقة اللباس، والتغذية، والمطبخ، وفن العمارة، وكيفية العمران وتنظيم المدن. وهي أنظمة سيميائية ذات دلالة مثل اللغة"⁽³⁾.

وبما أن المنهج السيميائي يدرس دلالة المعاني، فإن محمد أركون يحاول من خلاله العودة إلى اللحظات الأولى التي تأسست فيها النصوص الدينية بغية القبض على معناها الحقيقي وتوليدده، أي النصوص الأصلية في ذلك، ثمّ

(1) _ وجيه قانصو، "قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، تحرير: عبد الإله بلقزيز، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 83.

(2) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 110.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 210.

يكمل ما نتج بعدها ممّا يدخل ضمن نصوص التراث بصفة عامة، ومنه "إن علم الدلالات (أو علم السيمياء) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً"⁽¹⁾، وبتلك الاستعادة النقدية يذهب ذلك الطابع التقديسي للنصوص التراثية ويصبح التعامل معها تعاملًا حراً طليقاً باستعمال المنهج السيميائي للتكفل بإخراج المعنى كما كان سائداً في زمنه ولحظة النطق الشفهي به، فمحمد أركون وإثر تربيته الشفهية التي عاشها في منطقتة التي ولد فيها، رأى بأن العامل أو النطق الشفهي بالكلمات له دلالاته الخاصة به لذلك يتوجب أيضاً إعطاؤه مكانته الخاصة به في البحث، وهذا بالنسبة لنصوص التراث وعلى رأسهم القرآن الكريم، ويكون بالعودة إلى لحظة نزول القرآن ولحظة تلفظ النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- به بعيداً كل البعد عن ذلك الطابع التقديسي أو ذلك الإيمان المطلق وتلك الهيبة التي لفت بالنصوص التراثية، لذلك فمحمد أركون يتحدث في إطار دعوته تطبيق المنهج السيميائي على نصوص التراث، يتحدث عن ذلك الإيمان المطلق الذي يتصف به المؤمنون، وذلك الإيمان هو مرتبط بنصوص كان قد تم إملؤها في زمن ما، وهو يتحدث عن ذلك الزمان من أجل قراءته قراءة سيميائية لاستخراج المعنى المتولد حينها، وهنا تأتي زحزحة المنهج السيميائي لبعض اليقينيات المطلقة من أجل تفعيل النقد عليها وقراءتها قراءة علمية لا لاهوتية تيولوجية و"يتخذ التراث له قواماً متماسكاً ويترسخ بدءاً من اللحظة التي يتوصل فيها أعضاء جماعة معينة (مثلاً أعضاء النواة الأولى للأشخاص المدعوين «مؤمنين» الذين التفوا حول محمد في مكة والمدينة) إلى إقامة إطار مشترك من الإدراك والتصور بواسطة حكايات التأسيس (النص القرآني). نجد من الناحية السيميائية-الدلالية أن كل تراث، يمارس عمله ووظائفه على هيئة حكاية تأسيسية تغني باستمرار فيما بعد عن طريق تجارب الجماعة أو الأمة ذات الدلالة"⁽²⁾.

يتوجه أركون من خلال تحليله السيميائي إلى القرآن، فالنص القرآني يحمل العديد من الرموز والعلامات والدلالات والمجازات التي يتوجب البحث فيها وتحليلها من أجل استخراج المعاني العميقة الموجودة داخلها، لأن علم السيمياء هو "علم يجدد النظر للنصوص، وكيفية تفكيك المعاني الكامنة داخل النصوص"⁽³⁾، لذلك فهو يساعد (أي علم السيمياء) على استخراج الحكايات الأسطورية والمعاني الدلالية التي كانت مقصودة حينها وفي وقتها، أي كانت مقصودة من قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- أو من قبل من كانوا ملتفتين حوله من الصحابة،

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 33.

(2) _ المصدر نفسه، ص 34.

(3) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 25.

ويجلب كذلك مدى تمكّن النص من إقناع مستمعيه لدرجة الإيمان المطلق به، فهو نص له من الحكمة والدلالة وما هو خارق للعادة والطبيعة مما يدهش مستمعه ويجعله يعيش في عالم غيبي روحاني آخر غير العالم الذي يعيشه في واقعه اليومي، كعالم البرزخ مثلاً أو العالم الأخرى بصفة عامة وما يحمله من نعيم وعذاب وجنة ونار وغير ذلك، وعليه فإن ربط كل ذلك بالمنهج السيميائي لدى أركون سيصل بنا إلى نتيجة مفادها "أن تعرية الآليات السيميائية للخطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تعكس الوعي في عالم العجيب الساحر والخارق للطبيعة. بمعنى آخر لم تعد تسمح لها بعرقلة كل اعتراض نقدي من أجل أن تفتح القلب على كل الحقائق الدينية"⁽¹⁾.

ونجد أنه "في الدرس السيميائي يتوجه أركون إلى أهمية العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول، بوصفهما الرافدين اللذين يخلقان في عملية التأويل؛ حيث أن هناك زحزحة في مفهوم هذه العلاقة"⁽²⁾، فالمنهج السيميائي يدرس العلاقة الكامنة بين اللغة والواقع، أو بين الدال والمدلول، كما يتبيّن ذلك من خلال أعمال دوسوسير مثلاً، والاختلاف الذي ظهر بين تلك الرؤية القديمة التي ترى بتطابق اللغة مع الواقع، والرؤية الحديثة التي ترى أن اللغة هي ذلك التصور الذهني الموجود عند المتلفظ بها، فتحدث هنا مسافة بين اللغة والواقع، فقد تمتلك بحسب التصور الحديث المدلول وهو ذلك التصور الذهني، لكن دون الشيء المادي المعبر عنه وهو الدال، ومنه يصبح الدال ليس تلك الصورة السمعية المادية فقط، بل الأمر أبعد من ذلك، إنه ذلك المعنى الذي يجب تحليله وفهمه من ذلك الصوت المسموع وكذا تأثيره النفسي على الإنسان، ويمكننا لتوضيح هذه الفكرة أكثر أن نضرب مثلاً فنقول أن قول النبي -صلى الله عليه وسلم- «يا أيها الناس» في زمنه يختلف بحسب المنهج السيميائي عند أركون عن قول مفسر أو إمام في العصر الحديث «يا أيها الناس» اليوم، فما يهم هنا هو المعنى، معنى «يا أيها الناس» هل يقصد بها (الناس) أي الحضور الذين يخاطبهم ذلك الشخص أمامه أم يقصد بها (الناس) جميع الناس، وهنا تطرح إشكالية تلفظ وقول النبي -صلى الله عليه وسلم- «يا أيها الناس» هل كان يقصد بها في لحظتها من كان حاضراً أمامه من الصحابة أم أن القصد والمعنى من قولها في ذلك الوقت شامل لكل الناس وكل الأجيال وبني البشر بما فيهم نحن ومن هم معنا اليوم، وهذا يدفعنا إلى البحث حول معنى ولغة النص المكتوب اليوم أمامنا والذي كان شفها طبعاً قبل تدوينه بحسب زمنه عند أركون؛ "ويلجأ أركون لتحقيق ذلك في تعامله مع الخطاب

(1) _ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص103.

(2) _ اسماعيل نقاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص265.

الديني عموماً، والنص القرآني بالتحديد، إلى دراسة القرآن دراسة تزامنية، من خلال الحفر في طبقات معنى النص والمفردات للوصول إلى معناها السائد في عصرها، أي في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي كما يلجأ إلى التطورية اللغوية للكشف عن كل المعاني التي تطرأ على معنى النص من عصر إلى عصر⁽¹⁾.

ويتجاوز أحياناً محمد أركون في دراسته السيميائية للنص التراثي إلى طرف ثالث في تحقيق النصوص، "فالقرآن يمكن أن يفهم على النحو الآتي، إنه مشكّل من علامات عديدة جداً، وهذه العلامات تولّد الدلالات والمعاني والعلاقات الانفعالية العاطفية، وهي تغبّر علاقة القارئ، ومعلوم أن هذا الخطاب موجه إلى القارئ بفتح الجيم، ولكنّه أيضاً، أي القارئ، «موجه» للخطاب بكسر الجيم. وعلى هذا النحو نوسّع كثيراً من مشكلة المعنى، ممّا يشكّل المعنى، من آثار المعنى أو الآثار الناتجة عن المعنى"⁽²⁾، وبهذا "يصل أركون إلى فكرة مهمة إلى أن التحليل السيميائي للقرآن الكريم يقود إلى ثلاث مفردات أساسية وهي "المرسل، الرسالة والمرسل إليه" التي جاء بها قريش⁽³⁾، ليصبح لدينا هنا ثلاثة أطراف في الخطاب، الطرف الأول صاحب الخطاب ويتمثل في الله (سبحانه وتعالى) والطرف الثاني في ناقل الخطاب وهو الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام)، ثم إلى من يتوجه إليه الخطاب وهم البشر من الناس، لذلك نجد أن محمد أركون يقول هنا: "ومن الناحية السيميائية: نجد أن الخطاب القرآني مركب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصيل محددة). نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهمة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله. والله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معا هو: محمد. إنه مجرد ناقل للوحي"⁽⁴⁾، وهكذا نكتشف بواسطة التحليل السيميائي أنه هناك ثلاثة أطراف داخل الخطاب القرآني من الله المرسل إلى بني البشر وهم المرسل إليه، عبر واسطة وهو النبي ﷺ محمد موصل الخطاب.

إن التحليل السيميائي هو تحليل يبحث عن معاني النصوص في وقتها وفي حينها، فللفظ معنى خاص به عندما يتفوه به صاحبه في لحظة، كما أن للدلالات دورها في فهم المقصود من الألفاظ، ويظهر ذلك في إيماءات وإيماءات وحركات الشخص المتلقّظ، وكذا في طريقة تلقّظه بالكلمات، كما أن التلّفظ الشفهي بالنصوص وسماعها عبر الأذن يختلف عن قراءتها وهي مكتوبة أمامك، ويمكننا القول هنا أن هذا واحد من بين الأسباب التي يمكن أن تجعل للمنهج السيميائي أسبقية على المنهج الألسني، فتاريخياً عند أركون نزل القرآن الكريم شفها ثم أصبح بعد

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 295.

(2) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 94.

(3) _ فاروق جباري-فارج مسرحي، "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي"، مرجع سبق ذكره، ص 296.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 73.

ذلك مكتوبا في مصحف، ولهذا السبب بدت لنا أن الدراسة السيميائية باعتبارها تدرس النصوص في لحظتها الشفهية تكون قبل الدراسة الألسنية التي تدرس النصوص وهي مكتوبة، فارتأينا التطرق إلى المنهج السيميائي أولا لكي نتبعه بالمنهج الألسني بعده، وهو ما سنجعله موضع دراستنا في النقطة الموالية.

المنهج الألسني:

نجد أنه هناك تداخلا وتقاطعا كبيرين في نفس الوقت بين المنهج السيميائي والمنهج الألسني عند محمد أركون، فكلاهما يدرس النصوص من أجل استخراج المعاني الكامنة داخلها، إلا أننا لو تمعنا في جزئياتهما سنجد أن المنهج السيميائي يهتم بما هو دلالي، أي ما يدل عليه النص وهو يلفظ شفويا إلى أن يصبح نصا مكتوبا، أما المنهج الألسني فإنه يضع النص أمامه في ماديته مكتوبا ليحلله ويستخرج منه معانيه، فيقوم بتحليل الضمائر والكلمات والجمل والمفاهيم والمصطلحات تحليلا لغويا من أجل القبض على معانيها الحقيقية، سواء في زمنها أو في زمن آخر، والمقصود بالزمن الآخر هنا، هو كيفية تفعيل المنهج الألسني على النصوص التراثية والنص القرآني اليوم من أجل فهم مقاصده ومعناه؛ ويمكن أن يتجاوز ذلك التداخل بين المناهج إلى غاية كل المناهج المعاصرة التي حاول أركون الاعتماد عليها، فهي مناهج تداخلية يصعب أحيانا إيجاد الفروقات الكامنة فيما بينها وفي جزئياتها تحديدا. وفي إطار حديثنا عن المنهج الألسني فإننا نقول أن هذا المنهج هو شرط ضروري ومهم للمنهج السيميائي، لكن التمعن داخلهما هو الذي يوضح الاختلافات الموجودة بينهما بحيث ستجد أنه لكل منهج عمله الخاص والمنوط به في تعامله مع النصوص، وإذا كان المنهج السيميائي يدرس المعاني الكامنة وراء اللغة، إضافة إلى ذلك أيضا المعاني التي يريد أو يحاول إيصالها مجتمع ما عن طريق اللباس أو أكل أو موسيقى أو رسم أو غير ذلك، فإن المنهج الألسني يقوم بتفكيك شيفرات أنظمة العلامات اللغوية، "أي أن علم الألسنيات يهتم فقط بنظام العلامات اللغوية، أما علم السيميائيات فهو يدرس كل أنظمة العلامات غير اللغوية، أي كل الفضاء الرمزي الموجود في الحياة الاجتماعية أي كل النظام الرمزي للمجتمع، ولكن يبقى علم الألسنيات شرط لعلم السيميائيات"⁽¹⁾.

وبخصوص فهم معاني النصوص بحسب زمنها أو زمن آخر فلقد "استفاد أركون في بحوثه التاريخية من الإضافة الألسنية التي قدمها العالم السويسري فرديناند دوسوسير (ت.1913) في مستوى الدراسة الآنية أو السنكرونية، والدراسة التعاقبية أو الدياكرونية لأنهما يساعدان في الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات في خصوصيتها الأولية"⁽²⁾، ويقصد هنا بالدراسة الآنية أو السنكرونية تلك الدراسة التي تبحث وتكشف عن المعنى أو اللفظ أو

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص314.

(2) _ محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي، مرجع سابق، ص164.

الكلمة كما كانت سائدة في عصرها وفي زمنها، أما المقصود بالدراسة التعاقيبية الديانكرونية فهي الدراسة التي تبحث وتكشف عن تطورات المعنى للفظ أو للكلمة.

وفي إطار استفادة أركون كذلك من المنهج الألسني وكذلك ضمن التداخل الكامن بينه (أي المنهج الألسني) وبين المنهج السيميائي، نجد أن أركون يعود ويعتمد ويهتم بما بلغته الألسنيات مع أعمال دوسوسير (كما أشرنا) وحاكسون وبنفست وقريماس وهانس ر. جوس، (ولإنجاز المقاربة السيميائية الألسنية) باعتبارهما مقاربتان متداخلتان (كما تبيننا إلى ذلك) وأن كل منهما تقتضي الأخرى، أو بالأحرى المقاربة السيميائية تقتضي بالضرورة المقاربة الألسنية لتكملة بعضهما البعض في قراءة النصوص "يشترط أن يكون على الباحث شرطين مهمين هما: _ ضرورة الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبتيمولوجي. _ التدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتميز الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي بين التحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للنصوص"⁽¹⁾.

وعند أركون بالنسبة للقرآن الكريم فإنه يذهب إلى أنه "في ما يخص حالة القرآن نلاحظ أن الخطاب الشفهي الذي نطق به محمد قد تحول في ما بعد إلى مدونة نصية رسمية مغلقة (أي مصحف). وقد أصبح بذلك عرضة للتأويل المفتوح باستمرار من أجل قيادة التاريخ وتوجيهه"⁽²⁾، وهذا التأويل يختلف من شخص لآخر ومن عقل لآخر كل حسب توجهه ومذهبه "وهنا ينبغي أن يتدخل علم الألسنيات أو علم اللغة. فالخطاب القرآني مدعو «خطاباً» لأنه لم يكن مكتوباً في البداية، وإنما كان كلاماً شفهيّاً أو عبارات لغوية شفوية تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيرة"⁽³⁾، فبطبيعة الحال القرآن نزل شفهيّاً وتلقظ به النبي محمد عليه الصلاة والسلام شفهيّاً على مستمعيه من الصحابة، ثم أصبح نصاً مكتوباً، وبقي على حاله إلى يومنا هذا، وهذا الأمر يعتبر من "المكتسبات المنهجية والمصطلحية التي قدّمتها الألسنيات الحديثة (...). ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي/والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً. فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"⁽⁴⁾. لذلك نجد أن أركون يحاول دراسة النص القرآني وهو في حالته الشفهية، وهذا يكون عبر المنهج السيميائي كما تحدثنا سابقاً، ويريد كذلك دراسته وهو نص مكتوب حرفياً، وهذا يكون بالمنهج الألسني،

(1) _ فاروق جباري-فراج مسرحي، "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي"، مرجع سابق، ص295.

(2) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص82.

(3) _ المصدر نفسه، ص83.

(4) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص53.

لأنه "من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا"⁽¹⁾.

وقراءة أركون للنص الديني بواسطة المنهج الألسني جعله يصطدم بلغة غير اللغة العادية وهي: اللغة الدينية، فأى "نص ما وخصوصا إذا كان نصا دينيا، قد صنع لكي يقرأ ويعاش، وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية، فلا يمكن اختزال هذه اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات: أي كلغة توصيل. ولا يمكن اختزاله حتى إلى اللغة الأدبية، لغة الرواية مثلا، لماذا؟ لأن اللغة الدينية تتجاوز لغة التوصيل"⁽²⁾، بمعنى أن اللغة الدينية التي تتميز بها النصوص المقدسة ومنها النص القرآني لا يمكن حصرها على أنها لغة توصيل فقط، لماذا؟ لأن هذه اللغة تتصف بأمور أخرى، فهي لغة شعائرية وطقسية تمارس وتعاش على أرض الواقع، ويتبعها بني البشر باعتبارها لغة مقدسة سماوية عالية ومتعالية، وعليه يصبح "مفهوم اللغة الدينية حسب أركون يختلف عن مفهوم اللغة العادية، فاللغة الدينية ليست لغة توصيل فقط، كما أنها تختلف عن اللغة الأدبية لأن اللغة الدينية سواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الأناجيل هي لغة طقسية شعائرية، بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقط وإنما أيضا بالطقوس والشعائر"⁽³⁾، بل ويعيش بها حياته اليومية ويستند إليها حتى في تقرير أحكامه وتشريع قوانينه باعتبارها أنها كاملة متكاملة وبإمكانها تسيير حياة المجتمعات. وبهذا عند أركون يصبح القرآن وما يملكه من لغة متميزة، ومن مجاز وأسطورة، وما فيه من عجب ومدهش وخارق وخلاب، يصبح مختلف لغويا عن النصوص الأدبية والنصوص العادية، لأنه "من الناحية اللغوية: نجد أنه من السهل تبيان أن الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية. إننا لا نقصد بالاختلاف هنا التفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز، وإنما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها عمليا. إن المجاز يلعب دورا حاسما في تشكيل كلية الخطاب القرآني"⁽⁴⁾.

وكملاحظة في إطار تفريق أركون بين اللغة الدينية واللغة العادية. هناك من يرى أن محاولة أركون أتباع المنهج الألسني في قراءة النص القرآني القصد من ورائه هو جعل القرآن كغيره من النصوص الأخرى ويخضع لنفس القوانين التي تخضع لها تلك النصوص، فبدعوته إلى القراءة الألسنية "يطرح في كثير من كتاباته خطا معرفيا جديدا، تناول

(1) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 114.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 231.

(3) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 312.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 72.

بواسطته النص القرآني تناولوا ألسنيا "ألسنة القرآن الكريم" بمعنى نقل القرآن من دائرة الكلام الإلهي إلى الكلام الإنساني، أي من المستوى الإلهي إلى المستوى الأرضي⁽¹⁾، فيكون الهدف هنا من وراء القراءة الألسنية عند أركون، استبعاد ذلك الطابع القداسي اللاهوتي للنص القرآني من أجل جعله نصا لغويا عاديا يمكن التعامل معه كأى نص آخر، وهذا الأمر يترك المجال أمام البحث والتساؤل ويجعله مفتوحا لا ينتهي، وتصبح القراءة متعددة، أي يصبح النص مفتوحا على قراءات عديدة ومتعددة ومختلفة بحسب اختلاف الفهم من قبل كل قارئ له، "فالتركيز على البنية اللغوية والنحوية واللفظية للنص الديني يحزّر القارئ من هيبة هذا النص على الصعيد اللاهوتي، إذ إنه معتبر فوق الزمان والمكان، لكي يصبح مثل أي نص يخضع لقوانين الصرف والنحو كسائر النصوص الأخرى"⁽²⁾.

إن القراءات الواحدية للنص الديني والتي ترى بأنها وحدها القراءات الصحيحة والحقيقية المطلقة له هي ما حاول أركون تجاوزها، وأن يفتح المجال أمام القراءات التي تكون عديدة ومتعددة بواسطة المنهج الألسني، وكذا تحرير القارئ من تلك القراءات المتعصبة التي ترى بأنها ملكت وتملك الصحة والدقة في قراءتها للقرآن والدين كافة، وقامت كذلك بفرضها على الناس وحزمت الخروج عليها؛ ومن هنا فإذا تدخل المنهج الألسني فإن "التحليل الألسني (أو اللغوي) للخطاب الديني يتيح لنا أن نخرج من المآزق النفسية والنظرية المفروضة والمؤبدة حتى يومنا هذا من قبل الأنظمة اللاهوتية"⁽³⁾.

لقد برهنت الدراسات التي أقيمت حسب أركون على النصوص التوراتية والإنجيلية أنه "للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهي من حيث التقشف والدقة والصرامة، فهي تجرنا على أن نظلّ محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضيفها أو تخلعها كل قراءة على النص"⁽⁴⁾.

كما يتوجب علينا قراءة القرآن في كليته وشموليته، فالذي يريد استخراج معاني ومقاصد القرآن الكريم فإنه يجب عليه عدم تجزئة هذا النص وإطلاق الأحكام حسب أهوائه، وعليه يجب ربط الآيات بعضها ببعض وعدم فصلها عن بعضها وعن محتواها كذلك، بمعنى، يجب الإمام بما يحتويه القرآن من آيات وما يحمله من مقاصد من أجل فهمه الفهم الصحيح؛ كما أنه للقرآن، أو للنص القرآني كما يجب تسميته محمد أركون دلالات ومعاني يجب إخراجها واكتشافها، وحسب أركون فإن ذلك يكون بواسطة المنهج الألسني، أو كما أطلق عليه في هذا الموضوع

(1) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص226.

(2) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص46.

(3) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص87.

(4) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص112.

"المقارن الألسني"، بمعنى "يجب أن نهتم بالنص في كليته كنسق من العلاقات الخارجية. فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقة وليس على مستوى الوحدات المنفصلة بشكل مصطنع عن النص كوحدة شاملة متكاملة وبإعادة اكتشافها جميع العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني"⁽¹⁾. "ولهذا بقي لنا أن نستغل المناهج اللسانية الحديثة لنهتدي إلى معاني القرآن كما تفرضها طرقه الخطابية الخاصة على كل قارئ لا كما يفسرها أو يؤولها القارئ حسب أهوائه الاعتقادية ومبادئه الفلسفية والكلامية وآرائه في اللغة وأهدافه التشريعية. وللقراءة اللسانية أسبقية منهاجية وأفضلية إبستيمولوجية لجميع من يستهدف تجديد الفكر الإسلامي وتمكينه من القيام بمسؤوليته الراهنة"⁽²⁾، فالقراءة اللسانية تفرض حسب أركون طابع الموضوعية على القارئ في فهمه وتحليله وتفسيره للنص القرآني، لا أن يفسر ويفهم القرآن بحسب ما تمليه عليه نفسه، أو يقوم بتأويله بحسب ما يخدم أهدافه وأغراضه، ولا أن يستخدمه لمصلحه الشخصية كما هو معمول به من قبل العديد من العلماء والسلطين في العالم العربي والإسلامي.

وبالإضافة إلى محاولة أركون فتح المجال للقراءات المتعددة، فإنه كذلك لا يريد بالقراءة اللغوية أو الألسنية وضع قراءة نقدية واحدة فحسب، وإنما يريد فتح المجال لإعادة القراءة أيضا لكل القراءات المختلفة للقرآن، وفي هذا السياق تحديدا نجده يقول: "إننا لا ندل بالتاريخ الانتقادي على البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع أيضا إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة -بالمعنى اللغوي الحالي- المتصلة بهذا النص منذ ظهوره"⁽³⁾.

إن محاولة اعتماد أركون على المنهج الألسني في قراءته التراث الإسلامي وبالأخص القرآن الكريم، نابع من تأثره بمدرسة الحوليات الفرنسية، وهذا معروف عند أركون، وقد تطرق لذلك العديد من الباحثين والمشتغلين على المشروع الأركوني، فهو أصلا مفكر شرقي بعقل غربي نظرا لتأثره بالمناهج والفكر والثقافة الغربية، لذلك نجده أراد أن يطبق مناهج الغرب على التراث الإسلامي في قراءته له؛ وفي إطار اعتماده على الألسنيات الحديثة يشير أركون أنه ليس أسير مدرسة ألسنية محددة، باعتبار أن الحقل الألسني برأيه سائر دائما نحو التطور والنضج والبحث عن مناهجه، وهذا ما جعله دائما يحاول اختيار المنهج الذي يكون مناسباً لموضوع بحثه، يقول أركون: "سوف أقول بأني لست من أتباع الألسنيات الأرثوذكسية ولا أريد أن أتبع هذه المدرسة من الألسنيات دون تلك، أعتقد أن

(1) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص114.

(2) _ محمد أركون، "مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر"، محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الثاني عشر، ج1، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية، 1978، ص214.

(3) _ محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص29.

الألسنيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة (...). على أي حال فأنا أحاول فيما يخصني أن أستخدم ما يبدو لي مفيدا وذا مردود، وأنا أستخدم ذلك انطلاقا من المادة التي أدرسها، إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض عليّ اختيار المنهج الملائم وليس العكس"⁽¹⁾.

المنهج التاريخي:

يحاول محمد أركون الاعتماد على المنهج التاريخي في قراءته للتراث الإسلامي، وذلك من أجل إصباغه بصبغة تاريخية بعيدة كل البعد عن القداسة والتبجيل التي لقت به، وبذلك يصبح التراث الإسلامي يدخل ضمن معطيات التاريخ وليس شيئا متعاليا عليها أو مثاليا فوقها، يحاكي حياة البشر والمجتمعات ويتغير بتغير حياتهم وأحوالهم، لذلك "ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها. هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي الغالي جدا على الفكر الإصلاحية ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة، لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى، من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى"⁽²⁾، فمن هذا المنطلق يرى أركون أنه من الواجب تطبيق المنهج التاريخي من أجل إخراج التراث والإسلام من صورته المتعالية ومن انغلاقه وجموده الذي سيطر عليه طيلة قرون، ويريد بهذا المنهج إدخال التراث الإسلامي ضمن معطيات ومجريات التاريخ، فهو ليس شيئا متعاليا بنظره عن أحداث التاريخ التي تتبدل وتتغير بتبدل الزمان والمكان، وأنه -حسب أركون- ليس شيئا مقدسا يصلح لكل زمان ومكان كما يذهب إلى ذلك الفقهاء والمفسرين المسلمين، كما أن التراث الإسلامي عند أركون يتأثر بدوره بالعوامل الاجتماعية التي تدخل ضمن التاريخ مثله مثل أي تراث أو أي حضارة، كما يساعد المنهج التاريخي في إثبات دور الإنسان داخل المجريات والأحداث، بمعنى دور الإنسان داخل تاريخ التراث الإسلامي ومساهماته في تفعيله داخل المجتمعات، فينتج عن ذلك ما يسميهم أركون -الفاعلون الاجتماعيون- فنخلص بهذا أن التراث الإسلامي هو تراث وحضارة كغيره، يؤثر ويتأثر، يتغير ويتبدل، سار وداخل ضمن التاريخ وليس خارجا عنه، فإذا "ما طبّقنا المنهجية التاريخية والسوسيولوجية (أو الاجتماعية) نجحنا في جعل ما يبدو أنه فوق التاريخ (أي الإسلام) شيئا إشكاليا، مندجحا داخل الزمان والمكان وداخل الصيرورة التاريخية للوجود. وإلا فإن مفهوم الإسلام سوف يظل مفهوما مجمّدا، تقليديا، يقف فوق الزمان والمكان وكأن لا علاقة له بالتاريخ"⁽³⁾. فمن خصائص ووظائف التاريخية

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

(2) _ المصدر نفسه، ص 120.

(3) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 67.

أها فاعلية إنسانية تمثل امتيازاً يمتلكه الإنسان ذاته، وتحدد الإنسان كأصل ومنطلق نهائي للفعل التاريخي، وهي ثانياً فاعلية مبدأ سوسيولوجي لأنها تتعلق بممارسة وإنتاج الحدث والمؤسسات والأطر الثقافية ضمن مجتمع ما، أما ثالثاً فيفرض ما تستلزمه التاريخية من خصوصية اجتماعية ثقافية بما هي مقدرة مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به⁽¹⁾، وبهذا يصبح للإنسان دور في تحولات وتحركات التاريخ، أو بطريقة أخرى، ما أحدثه ويجدثه الفاعلون الاجتماعيون بتعبير أركون داخل الواقع، وهذا القول يجعلنا نفهم ماذا تفعل التاريخية بالتراث الإسلامي، إنها تنزله من السماء إلى الأرض، أي أنها تنزله من طابعه المتعالي إلى الطابع الواقعي وتبين وتبرز دور الإنسان داخله (أي داخل التراث والتاريخ الإسلامي)، كما أنها تضع الإنسان في مقام الفعل التاريخي، بمعنى أن أحداث التاريخ هنا هي من صنع الإنسان وهذا يتطلب دراستها وتحليلها، كما أنها تحدد ما قامت وتقوم به المجتمعات بتعدد الوسائل من مؤسسات وحتى المدارس والجامعات...؛ والتاريخية تجعل من الإنسان الفاعل الأول في صنع ثقافته وحقل مجتمعه، وهذا الأمر يكون له دخل في صنع الدين عبر التاريخ، فإذا ما كان للإنسان فعلاً دخل في ذلك، فلن يبقى ما يجعل من التراث أو من الإسلام ذلك الشيء المتعالي، وإنما ما هو من صنع الإنسان هو أرضي واقعي يدرس بالمنهجية العلمية النقدية بالمنهجية التاريخية.

والتاريخية المراد منها "أن الإسلام يتخلل جميع مناحي الحياة، ويشكّل مظاهر حياة الفرد والمجتمع والدولة، مثلما أن القرآن يرجع الأمور جميعها في مبتدئها وآخرها إلى الله تعالى، من هنا يكون الحضور الغيبي-أو المتعالي في عالم الشهادة، حضوراً دائماً"⁽²⁾، فمن هنا نفهم أن أركون أراد أن ينزل بالإسلام والتراث الإسلامي إلى الواقع، من المتعالي إلى التاريخي، من المطلق إلى النسبي، فبدل أن يبقى الإسلام في نظر المسلمين مربوطاً بالله تعالى متّسماً بأسمى المطلقة والنزاهة والثبوتية، يصبح بالقراءة الأركونية مرتبطاً بالفرد والإنسان وتأويلاته وتفسيره وكذا تاريخه الذي مرّ به منذ لحظة نزول القرآن الكريم، وما عاشه وكيف عاشه بواسطة التراث الإسلامي، فتصبح هكذا الدراسة دراسة تاريخية لا عالية متعالية.

ومحمد أركون بمواكبته للمناهج العلمية النقدية، وضمن إطار دراساته للتراث الإسلامي والديانات عامة إن صح التعبير هنا، فإن التصورات التي كانت تتبناها الأنظمة الدينية في السيطرة على العقول جعل منها وبعد ظهور مجموعة من المثقفين والمفكرين النقيدين حسبه، جعل منها ومن دينها أمراً خاضعاً للتاريخ وليست متعالية عليه، بمعنى أن "جميع الأنظمة العقائدية أو الدينية خاضعة للتاريخية وليست فوق التاريخ كما توهم المؤمنون طيلة

(1) _ محمد قرّاش، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 153.

(2) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، مرجع سابق، ص 1271.

قرون وقرون. ماذا نقصد بأنها خاضعة للتاريخية؟ نقصد بأنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وأنها متغيرة بتغيرها"⁽¹⁾. وللعلم فإن هذه الأنظمة اللاهوتية دائما تجعل المنهج التيولوجي واللاهوتي سابق على المنهج النقدي التاريخي منه في قراءة التراث الإسلامي، وهذا الأمر يرفضه أركون، فهو يفضل ويقدم المنهج العلمي النقدي على المنهج اللاهوتي، فبالنسبة للمنهج التاريخي يجب أن يقع في المقام الأول إذا ما وضع مع المنهج اللاهوتي، وهذا يحقق خلع القداسة على التراث وقراءته القراءة التاريخية العلمية حتى لا يوضع موضع المتعالي على التاريخ أو المتعالي على الحياة اليومية وإنما تابع لها ولصيرورتها، ومنه فإن "علم التاريخ يسبق علم اللاهوت وتكون له الأولوية عليه، ثم يجيء دور اللاهوت أو علم الدين"⁽²⁾ وعليه قراءة التراث قراءة علمية تاريخية نقدية، لا تبجيلية تقديسية فوق ما هو معاش واقعي، ويسبق المنهج التاريخي لدى أركون المنهج اللاهوتي الديني الذي يعتمد عليه ويعود إليه الفقهاء والمفسرون وعلماء الدين، الذين ربما لا يتطرقون بمنهجيتهم تلك إلى أشياء كثيرة متعلقة بالتراث الإسلامي، ظنا منهم أنها مقدسة، لأن "الطابع التاريخي العرضي والاحتمالي للمذاهب والعقائد الإيمانية لا يظهره الباحثون على النحو الكافي لكي يبينوا الوظائف التقديسية، والشعائرية، والذاتية، والمهاياتية، والأسطورية، للمفاهيم، والمعايير، والمؤسسات، والتصرفات، والرؤى. كلها أشياء معاشة لدى المؤمنين المتدينين كأنها قيم دينية مقدسة لا تناقش ولا تمس"⁽³⁾.

إن القراءة التاريخية تساعد على التوغل داخل المجتمع الإسلامي من أجل قراءة ودراسة أوضاعه التي يعود ويرتكز فيها إلى إسلامه، ويمكننا أن نسمي هذا الأمر وهذا الوضع بالإسلام المعاش، على غرار الإسلام المثالي كما يسميه أركون والذي يكون متعاليا بالنسبة إلى أذهان المجتمعات الإسلامية، ومنه فالإسلام المعاش يدخل ضمن السياق التاريخي ولا يمكنه الانسلاخ عنه، ولكن تبقى إشكالية الإسلام المثالي وكيفية إدخاله ضمن سياق التاريخ وقراءته بتلك القراءة العلمية والنقدية التي كان يفضلها ويقدمها أركون، كما أن "البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا وبين الإسلام التاريخي المتشكل هو ذاته نتيجة التجاوز والتتابع الزمني للإسلامات السوسولوجية"⁽⁴⁾، وهذا الأمر أو هذه التفرقة مهمة جدا.

إن التخلف الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي هو عامل أساسي في دفع أركون إلى وضع سطور مشروعته، لذلك نجده دائما يريد وضع التراث ضمن تاريخيته وليس متعاليا عليه، وعليه، فهو يحاول دائما "إثبات تاريخية

(1) _ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص18.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص356.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص217.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص115.

التراث الإسلامي، كي يتمكن من خلال ذلك -بزعمه- من إحياء روح التساؤل والانتقاد في المجتمعات الإسلامية، ويمهد الأرضية أمام طرح الأفكار الجديدة⁽¹⁾.

إذا ما وفق محمد أركون في نزع التعالي والتقدّيس على الإسلام وإنزاله إلى أرض الواقع كإشكالية تاريخية تدرس بطريقة نقدية، فإن هذا سيسهل عليه الأمر في تطبيق المنهج التاريخي النقدي على التراث الإسلامي برمته وحمولته التاريخية الطويلة، و"يعبّر أركون في أكثر من نص عن مدى إعجابه وتأثره وانخراطه بالمنهج التاريخي الذي يمكن تسميته بأم المناهج النقدية، إذ لا يمكن ادّعاء النقد أو التموضع في موقع المقارنة النقدية في نظره بدون التمرّس بالمنهج التاريخي، أو تطبيق النظرة التاريخية"⁽²⁾.

إن محاولة تطبيق التاريخية أو المنهج التاريخي النقدي على التراث الإسلامي يتلقى صعوبات كبيرة من قبل المجتمعات المتمسكة بدينها (ونحن نقصد هنا مجتمعات العالم العربي والإسلامي)، بحيث نجد رفضاً جازماً أو لنقل قاطعاً من قبل هذه المجتمعات في تطبيق المنهج العلمي والنقدي على تراثها، فهي ترى أنه بذلك سوف تززع قيمهم وأصولهم وثوابتهم ومسلماهم المطلقة الدينية والإسلامية، لذلك فالتكلم "عن التاريخية، بشكل واعي ومعقول في مجال إسلامي ما، أمر ضروري من وجهة نظر موضوعية، بل إنه مستحيل. إن النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذي طبّق سابقاً على الشعر الجاهلي والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"⁽³⁾.

وبالإضافة إلى رفض هذه المجتمعات المتدينة للمنهج التاريخي النقدي على التراث الإسلامي، نجد كذلك فقهاء الدين، الذين قاموا بالسيطرة على عقول تلك المجتمعات، فهم الذين يقومون بتسييرها وأن كل ما قالوه ويقولونه عن التراث هو وحده القول الصائب والصحيح من تفسير وإطلاق أحكام وتشريعات وغيرها، وبهذا يصبح من الصعب "إدخال مفهوم التاريخية إلى ساحة الفكر العربي-الإسلامي الذي لا يزال ينكرها ويطمسها. نقصد بذلك تاريخية كل ما يبرزه التراث الأرثوذكسي المهيمن على أساس أنه الحقيقة الدينية المتعالية والوحيدة"⁽⁴⁾. لكن يجب التوغل في تلك الخطابات الدينية التي يستعملها علماء الدين والفاعلون الاجتماعيون الذين يتحكمون بواسطتها في عقول البشر وأتباعهم من عوام الناس، كما "ينبغي العلم بأن ممارسات التفسير الإسلامي التقليدي مليئة بالثغرات والشبهات وبالتناقضات وبالاحتلال المنطقي وبالضعف المعرفي. هذه هي الأشياء التي يكشف عنها

(1) مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 53.

(2) نائلة أبي نادر، "أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص 115.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 119.

(4) محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 179.

النقد التاريخي الحديث⁽¹⁾، ويكشف عن المساهمات التي يقوم بها المشايخ في تسيير شؤون العامة من المسلمين، ويفرض ذلك العودة حتى إلى التفاسير القديمة التي يستندون إليها ويعتبرونها تفاسيرا صحيحة ومطلقة لا يمكن الخروج عنها، فهي كانت من قبل علماء ربانيين يمتلكون الذاكرة القوية التي استطاعوا بواسطتها أن ينقلوا لنا هذا الدين كما هو دون أدنى تحريف أو تعطيل، لذلك فيتوجب اتباعهم وعدم الخروج عنهم أو نقدهم بصفتهم علماء، قاموا بوضع كل ما يجب من شرح وتفسير لهذا الدين.

والنقد التاريخي الذي يتحدث عنه أركون، هو ذلك النقد الحر والمتحرر من كل قيد، لأنه يريد الولوج به إلى غاية النصوص "المقدّسة إلى أقصاه، لأن هذا النقد آت آجلا أو عاجلا، لأنه وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا، بالاستناد إلى التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية، وذلك طبعاً ما يرفضه الخطاب الأصولي الذي هو امتداد للخطاب التيولوجي القديم، كما يرفضه الخطاب الايديولوجي الرسمي"⁽²⁾، ومحمد أركون يريد تخطي كل تلك الخطابات التيولوجية والأصولية والايديولوجية وتطبيق النقد التاريخي عن طريق المنهج التاريخي من أجل تحليل ونقد النصوص المؤسسة والتأسيسية للتراث الإسلامي، لأنه بالنسبة للنصوص التأسيسية نجده يّح ويقول: "وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإنني أقصد بها النصوص التي تؤسس القانون الديني: أي أصول الدين وأصول الفقه. فالقراءة التاريخية-النقدية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أي وقت مضى"⁽³⁾.

والاندماج في التاريخية والاشتغال عليها "وتطبيقها في دراسة التراث الإسلامي يضع الباحث في مواجهة مع الفكر الماهوي والجوهري الذي يقوم بإسقاط الجمود الخيالي للزمن الأخرى على الزمن التاريخي المحسوس، والذي يرفض التعاطي مع نسبية العقل ونسبية الحقيقة المثالية، وبخاصة نسبية كلام الله"⁽⁴⁾، لأن الإيمان بنسبية الحقائق يساعد في تطبيق المنهج التاريخي النقدي بأريحية، بعيداً عن الخوف والقلق من تلك العقائد الإيمانية الموروثة التي تزرع الهيبة في نفوس المؤمنين على أن هذا المنهج سوف يزعزع يقينياتهم، فالمنهج التاريخي هو منهج علمي معاصر يتّصف بنسبية النتائج، وهذا ما تتّصف به المناهج العلمية اليوم حيث لا وجود لحقيقة مطلقة يقينية ثابتة يتمسك بها المرء، بل كل ما يمتلكه الإنسان اليوم من إيمان ويقين هو نسبي في حقيقته، والإنسان المؤمن يرى بأنه مطلق حقيقي لكنه إذا انغمس في المنهج العلمي سيرى غير ذلك فمن "العلوم التي تغير المفهوم العقائدي للدين نذكر

(1) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 264.

(2) _ مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 259.

(3) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 38.

(4) _ نائلة أبي نادر، "أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص 121.

أيضا علم التاريخ، وليس تاريخ الأديان المعاصرة كالرواية التي اكتفى بها أصحاب كتب الأهواء والملل والنحل، فإن هذه الكتب مبنية كما هو مشهور، على المبدأ العقيدي: أن الفرق والملل كلها خالدة في النار إلا فرقة واحدة، كتبت لها النجاة لأنها أطاعت الله ورسوله وآمنت بالرسول وما أنزل عليهم⁽¹⁾، بل منهجا تاريخيا يكون علميا نقديا على الجميع على حد سواء، لا من وجهة نظر إيديولوجية أو إقصائية للآخر، بحجة أنه كافر ومتزندق ومصيره النار لأنه لا يؤمن بالرسول أو بالديانات والمؤمن فقط هو الناجي يوم القيامة وداحل للجنة، بل تكون هذه الدراسة التاريخية دراسة موضوعية الكل يتشارك ويتساوى فيها.

ويتجاوز محمد أركون تطبيقه للمنهج التاريخي النقدي إلى غاية الخطاب الديني المعاصر، فحتى هو لم يسلم من نقده له، فأركون أراد أن يكون تطبيقه للنقد التاريخي شامل لكل ما له علاقة بالتراث الإسلامي، ابتداء من النصوص التأسيسية إلى غاية النصوص التي جاءت بعدها، أي نصوص المفسرين والشراح للتراث الإسلامي عبر التاريخ، وصولا إلى غاية الخطابات المعاصرة، فأركون في دراسته للتراث الإسلامي والماضي يتبع حسبه "منهج تاريخي نقدي لا يتنازل في شيء لا للتمجيد أو الزهو ولا للسهولة التي تتواتر عند العديد ممن يبحثون في هذا الميدان، ويتحدثون عن العصر الذهبي؛ للوصول إلى هذا الفكر الكلاسيكي وإلى غناه، والنظر في كيفية ترابطه مع المتطلبات الحالية، فيني أعمد إلى الاستمداد مما أسميه الفكر العلمي المعاصر"⁽²⁾.

ويرى أركون أن "الميزة العلمية الكبرى لهذا التصور بالنسبة لتاريخ نقدي جديد وموسّع للفكر الإسلامي هي أنها تسمح بتعميق أركيولوجيا المعرفة وأنواعها وتعميق الاستخدامات المختلفة للعقل والخيال والمخيلات والذاكرة في إطار صدر الإسلام والإسلام الكلاسيكي وكذلك الإسلام المعاصر"⁽³⁾؛ فأركون أراد أن يدرس التراث حقبة بحقبة عن طريق المنهج التاريخي من أجل الكشف عن الإبتيمية التي تخص كل حقبة لوحدها، فالتراث الإسلامي مرّ بمراحل متعددة ولكل مرحلة لحظتها الفكرية الخاصة بها، والمنهج التاريخي هنا يساعد على اكتشاف تلك المراحل الفكرية التي مرّ بها، بمعنى آخر الكشف عن إبتيمية كل مرحلة لوحدها، و"هذا يعني ضرورة استعادة كل المواقع التقليدية منذ البداية وحتى الآن ووضعها على محك النقد التاريخي وإحلال الصورة الحقيقية محل الصورة الأسطورية فيما يخص كل مسألة من مسائل الفكر الإسلامي"⁽⁴⁾، فالنقد التاريخي عند أركون لا يخص مرحلة

(1) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 20.

(2) _ محمد أركون، "التأمل الإبتيمولوجي غائب عند العرب"، الفكر العربي المعاصر، (حوار) عدد 22/21/20، 1982، ص 82.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 264.

(4) _ رباني الحاج، "اللامفكر فيه من منظور الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون"، المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مرجع سابق،

بعينها وإنما هو نقد لكل ما مرّ به التراث الإسلامي عبر التاريخ، فللإسلام والتراث مراحل ومحطات مرّ بها وأركون يريد التطرق لها في كليتها وشموليتها دون تخطي أو تجاوز أي واحدة منها.

بعدها أغلق العقل الدوغمائي كل ما هو منفتح ومتفتح على البحث العلمي، يأتي أركون "مطالباً بتحويل التراث إلى (قوة تحريرية). ولتحقيق ذلك لابد من إنجاز مسح تاريخي لهذا التراث بالاعتماد على المنهج التاريخي (التاريخية)"⁽¹⁾، والهدف من وراء ذلك، أي من وراء الاعتماد على المنهج التاريخي النقدي منه هو "الحديث عن الوظيفة التطهيرية للتاريخ، وعن رهافة حس المؤرخ، ومدى معرفته بالآخر، حتى يمسك بزمام العقل ويجمع بينه وبين طبائع العصور الماضية موضوع الدراسة"⁽²⁾، ولذلك فإن أركون يرى بأنه يجب تأريخ التراث الإسلامي وكيفية تشكّل العقل المتحكّم فيه، ومنه "ينبغي أن نولي اهتماماً خاصاً لمسألة التحقيب الإبتيمولوجي لتاريخ الفكر. بالطبع يمكن لنا بل وينبغي علينا أن نقيم تحقياً زمنياً لتاريخ الإسلام كما تفعل بالنسبة إلى تاريخ المسيحية أو سواها- ولكن الشيء الأهم هو التحقيب الإبتيمولوجي أو تحديد أنواع الإبتيمية التي تعاقبت على تاريخ الفكر في الإسلام. أقصد تحديد مختلف أنواع أنظمة الفكر. هناك نظام فكري سائد منذ ظهور اللحظة القرآنية وحتى يومنا هذا"⁽³⁾. فيتوجب تحديد تاريخ التراث الإسلامي حقبة بحقبة دون تجاوز أو تخطي من أجل معرفة الحالة الإبتيمية والفكرية التي كانت سائدة في لحظتها، بدءاً من بداية تشكّله في القرون الأولى من تاريخ الإسلام والذي ندعوه بالعصر الذهبي، وما تلاه من إبتيمية أخرى وهي الدخول في عصر الانحطاط، أي بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر. وهنا أصبح جامداً متصلباً حسب أركون، وبقيت آثاره تسير إلى غاية القرنين السابع عشر-الثامن عشر، ثم بدأت تتقلص كلما اقتربنا من القرن العشرين"⁽⁴⁾.

وبهذا فإن القراءة التاريخية تعود بنا كلياً إلى بداية تأسيس التراث الإسلامي والمضي معه قدماً مرحلة بعد مرحلة منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا، كما أنها تساعد (أي القراءة التاريخية والمنهج التاريخي) على "إعادة ترميم أو ملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين في كل تعقدها وكثافتها الأولى. يفترض هذا الشيء إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكل الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)"⁽⁵⁾. فحتى بالنسبة للنص القرآني وكيفية تشكّله وجمعه، "فإن أركون يرفض الرواية الأرثوذكسية لتشكّل المصحف، ويفتح العديد من التساؤلات ويحيل إلى

(1) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع أركون"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 37.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 97.

(3) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 233.

(4) _ المصدر نفسه، ص-ص: 233-234.

(5) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 120.

الكثير من الملبسات التاريخية والسوسولوجية التي تركز الرؤية التاريخية، أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ"⁽¹⁾ وليس متعاليا عليه، أي أن لتشكّل المصحف أحداث وأوضاع تاريخية تشكّل في وسطها، وتلك الأوضاع يجب قراءتها وتحليلها تحليلا تاريخيا نقديا، دون الأخذ بالمصحف كما هو على أنه بالضرورة هو كلام الله المنزل على محمد عليه الصلاة والسلام، ففي الرواية التاريخية لكتابة المصحف عند أركون ملبسات وأشياء وأمور كثيرة يجب الكشف عنها ودراستها لا الأخذ بما هو ثابت تاريخيا من قبل الرواية الأرثوذكسية (كما قال) على أساس أن المصحف المشكّل أمامنا اليوم وما يحمله من كلام هو الكلام الحقيقي المنزل، وإنما ينبغي العودة إلى تلك اللحظات وتطبيق المنهج التاريخي النقدي عليها. ويواصل موقفه ذلك حتى بالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة، وهنا يقول أركون: "أقول بأنه ينبغي القيام بهذا العمل عن تطبيق المنهجية-النقدية على الأحاديث النبوية"⁽²⁾، فهي النص الثاني المقدّس عند المسلمين وعند الرواية الأرثوذكسية بتعبير أركون بعد القرآن الكريم، وهي التي تمثّل بطبيعة الحال السنة النبوية الشريفة، فحالتها حال القرآن لدى المسلمين في تقديسها والإيمان بها إيمانا مطلقا. "واكتشاف هذه الظروف التي تمت فيها عملية جمع القرآن والحديث النبوي من اختصاص المؤرخ المحترف الخبير لا من اختصاص اللاهوتي أو رجل الدين"⁽³⁾، فرجل الدين لا يؤرخ بطريقة علمية، وإنما بطريقة إيمانية يقينية مطلقة بأن القرآن والحديث هما صحيحان صحة حقيقية، بخلاف المؤرخ النقدي الذي يضع كل شيء أمامه بما في ذلك القرآن والحديث (كما قلنا) على محك الشك والتساؤل والنقد والتحليل، لذلك نجد أن أركون يولي هذه المهمة إلى المؤرخ النقدي لا إلى المؤرخ الديني اللاهوتي.

يرى أركون أنه هناك خلط بحسب رأيه وقوله "بين الإسلام كدين/والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة يتأبّد ويتعقد أو يتشعب حتى يومنا هذا. ولكن لفهم الوضع في المجتمعات المدعّوة «إسلامية» ينبغي علينا، أولا، أن نعود إلى المجتمعات نفسها فنتفحصها وندرسها بذاتها ولذاتها قبل أن نتحدث عن دور الإسلام"⁽⁴⁾، للكشف عن التغيرات والتفاعلات التي مرّ بها الإسلام والتراث الإسلامي مرحلة بمرحلة، أي لكل ما مرّ به التراث الإسلامي عبر تاريخه الطويل، كما أن الحقائق والتعاليم الدينية الموجودة بيننا اليوم، ليست بالضرورة هي نفسها التي كانت سائدة بالأمس وما قبله، فبإمكانها التغيّر والتبدّل، وربما حتى التحريف والتكتم عن الكثير منها، وما يكشف ذلك هو إدخال هذا التراث الإسلامي بكل ما يحمله من تعاليم وحقائق داخل القراءة التاريخية النقدية.

(1) _ مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 262.

(2) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 168.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 220.

(4) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 47.

إن فهم المجتمعات الإسلامية وتطورها عبر التاريخ هو من خاصية المنهج التاريخي والقراءة التاريخية النقدية، لذلك ينادي أركون بمفهوم التاريخية "باعتباره الخاصة المفتاحية لأي مشروع نقدي يبحث في المجتمعات المختلفة، فموضعة المجتمع ضمن إطاره التاريخي-الإبتيمولوجي هو ما يسمح في اعتقاده بتتبع مسار تطوره وفهمه"⁽¹⁾، فالتراث يتطور ويتغير بتطور وتغير المجتمعات، وتطور وتغير المجتمعات يعني التطور والتغير في نمط وطريقة التفكير، وهنا يحدث التحول والتبدل داخل التراث الإسلامي، فيحدث تغير في نوعية الفكر ومنه في نوعية الإبتيمية التي تعتمد عليها المجتمعات في لحظة ما، وهذا يتعلق بكل المراحل التي مرت بها المجتمعات الإسلامية، فطريقة التفكير أثناء مجيء الإسلام ليست هي نفسها بعد موت النبي والعصور التي جاءت بعده، عصر الصحابة وبعدهم عصر الخلفاء الراشدين إلى غاية عصر التابعين وما جاء بعدهم من دول وممالك، ففي الدولة العباسية مثلاً كانت طريقة التفكير ونوعية الإبتيمية السائدة آنذاك كذلك تختلف عن ما جاء بعدها، حيث كان هناك انفتاح على العقل والفلسفة فحدثت نوعية أخرى من الإبتيمية الفكرية حينها، ثم كذلك تغيرت وتحوّلت بعد سقوط الدولة العباسية ودخول العالم العربي والإسلامي عصر الانحطاط والتدهور، فحدث هنا نمط تفكير مخالف لما كان قبله، إلى غاية القرن العشرين، بقي الخطاب الإسلامي كما هو، ولكن أسفر في مقابل ذلك مفكرين حائثين ونقديين أرادوا إدماج التراث الإسلامي داخل محك النقد أمثال محمد أركون، فإذا "ما طبّقنا منهجية الإبتيمولوجيا التاريخية أو فلسفة المعرفة التاريخية فإننا نستطيع أن نفهم بشكل أفضل الاستمراريات والقطيعات التي تحصل بالضرورة عندما ننتقل من فترة زمنية إلى أخرى، أو من ثقافتنا المألوفة إلى ثقافة غريبة عنا"⁽²⁾.

إن ممّا نلمسه ونجده في "المنهج التاريخي، أو القراءة التاريخية، يتلخص هذا المنهج في كونه يأخذ المعطيات الواقعة السببية، يحلّلها وينقدّها وينبش في مسكوّتها على أسس منهجية بقصد التوصل إلى حقائق"⁽³⁾، فلملمة شظايا تاريخ التراث الإسلامي والكشف عن الحقائق المبتورة وما سكت عنه تاريخياً من قبل الأنظمة اللاهوتية والدينية وحتى السلطوية والإيديولوجية، يفتح الباب أمام تساؤلات عديدة ومتعددة بقيت عالقة منذ أزمنة بعيدة، ويساعد ذلك أيضاً في الخروج من الدوغماتيات التي أحاطت بالفكر الإسلامي من أجل إطلاق سراحه وإعطائه الحيوية والنشاط في تطبيق المناهج العلمية على نفسه، مواكبا بذلك التطور والحضارة الموجودة اليوم، كما أن "كتابة تاريخ (أو إعادة تركيب) التراث الإسلامي الكلّي مرحلة أخلاقية وتقشّفية زهدية يتحلّل أثناءها كل تراث

(1) _ مخلوف بشير، "قراءة في فكر محمد أركون"، الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف 2012، ص10.

(2) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص231.

(3) _ اسماعيل نغاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص262.

خاص من فرضياته السياسية-الدينية، ويتم الحط من قدر الايديولوجيات المناضلة التي رفعت إلى مرتبة «الدين الصحيح» بشكل تعسفي لا مبرر له⁽¹⁾.

كما أن المنهج التاريخي يدرس العلاقة بين الفكر والواقع، أو بين الفكر والمجتمعات بثقافتهم ودياناتهم، والتغيرات التي تطرأ عليها عبر الحقب الزمنية، وهذا لا يعفي التراث الإسلامي خصوصاً عند أركون الذي يعتمد على المناهج المعاصرة التي من بين أبحاثها الأساسية هي تلك العلاقة التي تكمن بين الفكر والواقع، وما يكشف ذلك أيضاً بالإضافة إلى كل المناهج المنهج التاريخي وكيفية سيورة الأفكار داخل المجتمعات عبر الزمن، وهنا يستند أركون إلى تلك العلاقة الكامنة بين واقع المجتمعات العربية الإسلامية وتراثها، أي بين التراث كفكر وواقع المجتمع، لذلك إن أهم الأسس التي يركز عليها منهج النقد التاريخي هي التعاطي مع الأفكار كما تجسدت على أرض الواقع، أي من خلال مشروطيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية. لذلك يدرس هذا المنهج بدقة، مختلف البنى (...) التي تظهر في مجتمع ما، بهدف التوصل إلى فهم نوعية الأفكار والعقائد التي تسود فيه⁽²⁾.

يفرق أركون في إطار تطرقه للمنهج التاريخي والقراءة التاريخية للتراث الإسلامي، بين التاريخية (L'historicité) كمنهج نقدي في تحليل وتمحيص ونقد التراث، وبين التاريخية (L'historiciste) كقراءة سردية ووصفية تسلسلية لما مرّ به التراث الإسلامي، وأركون يفضل التاريخية لأنها قراءة تعتمد على التحليل والمنهج النقدي، لذلك فقراءة التراث عنده يجب أن تكون عن طريق المنهجية التاريخية النقدية وليست تلك "القراءة التاريخية والوضعية التي لا تهتم إلا برصد الوقائع الثابتة. وعدم الاهتمام إلا بالزمن التسلسلي للوقائع والأحداث والسير الذاتية"⁽³⁾.

ومن وجهة نظر لغوية فإن أركون يوضح لنا الفرق بين التاريخية والتاريخانية، "أما التاريخية: فهي تسجنا في نظام مبني من قبل العقل، أي إنها تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ؛ وأما التاريخية: فهي، تتيح لنا أن نبقي دائماً في مستوى التساؤل"⁽⁴⁾؛ فالتاريخانية تضع الأحداث كما هي دون أن تخضعها لمحك النقد العلمي الذي تتميز به التاريخية والمنهج التاريخي النقدي المعاصر، فسرد الأحداث وحده غير كاف للتوصل إلى حقائق الأمور، بل يجب تجاوز ذلك إلى المنهج النقدي والتفحصي الكاشف لمجرى وسير الأحداث، ولما كان قد سكت عنه ومنع التفكير فيه والتساؤل حوله عبر تاريخ التراث الإسلامي.

(1) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص146.

(2) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص83.

(3) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص92.

(4) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص265.

كما أن التاريخية حسب أركون تتمتع بنوع من الايديولوجيا في قراءتها للتراث الإسلامي، لذلك فهو يتجنبها وينتقدها ويتجاوزها إلى المنهجية التاريخية، ويحرص دائما على استبعادها (أي التاريخية) "كمفهوم يمكن أن يلتبس بالتاريخية نتيجة هذا الارتباط التام بجذر لغوي اصطلاحي واحد هو التاريخ، فهو يبرز ما يراه فرقا جوهريا بينهما، لا يتعلق الأمر باختزالية التاريخية التي تمارسها على الواقع حتى تبني اعترافها على ما هو حسي، وإنما يتحدد الفارق الأساسي في ارتكازها لا على التاريخ كمنطلق وإنما على مسبقات ايديولوجية يستعمل التاريخ لتبريرها في اتجاه خطي واحد لتكون نتيجة هذا المنطلق هي التلاعب بالتاريخ ذاته"⁽¹⁾.

وفي إطار حديثنا عن التاريخية والتاريخية عند محمد أركون، نجد بعض الباحثين يتحدثون عن منهجية أركون في قراءة التراث الإسلامي، وكذا منهجته التي يعتمد عليها داخل المنهج التاريخي، حول الطريقة العمودية الأفقية التي يركز عليها، بمعنى أن أركون في إطار منهجته التاريخية نجده يعتمد على النقد التاريخي وليس على المنهج التاريخي السارد والواصف للأحداث فقط بتسلسلها، فالطريقة العمودية تمثل الطريقة الفيلولوجية، والتي اعتمدت عليها القراءة الوضعية والقراءة الاستشراقية، وهذه الطريقة غير كافية لأنها طريقة سردية وصفية فقط لمجريات الأحداث والتواريخ والشخصيات؛ أما أركون فإنه يتعداها ويتجاوزها إلى غاية الطريقة الأفقية، وهي الطريقة النقدية التي لا تكتفي بسرد الأحداث فقط وإنما تتجاوز ذلك إلى فحصها وتحقيقها وتحليلها، وفتحها على التساؤل الدائم والمستمر؛ ونجد مدرسة الحوليات الفرنسية هي التي استقى منها أركون منهجته هذه، و"من هنا فإن منهجية أركون التاريخية هي منهجية أفقية عمودية فهو لا يكتفي بالسرد والوصف وإنما يضيف إلى تلك المنهجية العمودية المنهج الأفقي حيث يقوم بمعرفة نظام الفكر السائد في حقبة معينة من خلال معرفة مجمل العلوم وأنظمة المعارف التي قد يعرفها الفيلسوف أو المفكر أو الفقيه... الخ"⁽²⁾.

وعليه إن أركون في قراءته التاريخية للتراث الإسلامي، أراد منها أن تكون قراءة نقدية يعتمد فيها على المنهج التاريخي النقدي المعاصر الذي جاء مع مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، لا المنهجية التاريخية الكلاسيكية التي تميزت بها القراءة السردية والفيلولوجية، والتي اعتمدتها القراءة الاستشراقية ومعها الوضعية في التأريخ للأحداث، ومنه فههدف أركون من ذلك هو إدخال التراث الإسلامي داخل القراءة النقدية المعاصرة لاستخراج الحقائق التاريخية، لا قراءة تحكي لنا فقط عن الأحداث والأعلام والشخصيات، وأراد بذلك أيضا النبش في حقائق مسكوت عنها من أجل وضعها على محك النقد والتساؤل، وكذا إخراجها من طابعها التقديسي

(1) _ محمد قراش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 154.

(2) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 269.

الذي سيّجها بهيبة تجعل من الباحث يخاف من المساس بها، وهذا دفعه (أي أركون) من إيلاء المهمة هنا إلى الباحث والمفكر النقدي الحر والمتحرر من كل ما هو تقديسي تبجيلي خائف على مقدساته، وذلك بممارسة النقد والمنهج العلمي والنقدي بكل أريحية دون أي أسبقية ايديولوجية.

المنهج الأنثروبولوجي:

من المناهج التي دعا إليها أركون وحاول الاعتماد عليها في قراءة التراث الإسلامي المنهج الأنثروبولوجي، وهو منهج يتكفل بدراسة الإنسان كفرد داخل المجتمع، وبدراسة المجتمعات عامة وعلاقتها بالدين، كما يدرس كذلك الثقافات وحتى المجتمعات في كليتها، بمعنى وضع مقارنة بين الشعوب وثقافتها بتعدداتها، وعليه يحاول محمد أركون دراسة التراث الإسلامي دراسة أنثروبولوجية من أجل فهم التراث من جهة، ومن أجل فهم كذلك علاقة هذا التراث بالمجتمعات العربية والإسلامية وتأثير الدين عليها، كما يريد أركون عن طريق المنهج الأنثروبولوجي دراسة الظاهرة الدينية داخل العالم الإسلامي منذ بداية ظهورها إلى اليوم، لذلك -حسب أركون- يجب "استشعار الضمير الأنثروبولوجي: ونقصد بذلك تحديد القواعد اللغوية والفكرية والاجتماعية الثقافية والإيكولوجية البيئية التي تعتمد عليها التحليلات والإنجازات المختلفة لأننا كذات بشرية، وللفئات الاجتماعية، وللذكريات الجماعية، وللمؤسسات. وهنا نلتقي بوظائف الأديان وتأثيراتها في المجتمعات البشرية كافة"⁽¹⁾.

ومحمد أركون في إطار دعوته للقيام بالبحث الأنثروبولوجي يرى أنه يتوجب علينا طرح تساؤلات معينة صاغها كالاتي: "كيف يمكن تشكيل علم أنثروبولوجيا اجتماعية أو ثقافية أو دينية إذا لم نمس المشاكل الحارقة للمجتمعات العربية والإسلامية في الأمس واليوم؟ أقصد كيف يمكن القيام ببحث أنثروبولوجي حقيقي إذا لم تتعرض لمسائل الأقليات، ومسائل العقائد والطقوس الحية حتى الآن والسابقة على الإسلام، ثم مسائل الفنون والعادات والمؤسسات المحلية أو الإقليمية المنطقية؟"⁽²⁾. نستنتج من خلال هذه التساؤلات أن المنهج الأنثروبولوجي هو منهج يبحث ويمكنه الإجابة عن الثقافات بأنواعها وكذا المجتمعات وعلاقتها بالديانات وهذا يكون عبر الولوج إلى المشاكل التي تكون غارقة فيها، بمعنى الغوص داخل المجتمعات ومشاكل المجتمعات من أجل تحليلها والبحث عن أسباب مشاكلها ثم محاولة إيجاد الحلول لها عن طريق المقاربة الأنثروبولوجية، كما أن المنهج الأنثروبولوجي لا يقصي في دراساته للمجتمعات أي فئة كانت، وأشار أركون هنا إلى فئة الأقليات باعتبارها الفئة المهمشة دائما من قبل سواء الدراسات العلمية أو السلطات الحاكمة، وكذا تراثها الشفهي الذي تؤمن به وتعود

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 231.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 26.

إليه دائماً، ويعود بنا هنا حتى إلى ما قبل الإسلام لفهم المجتمعات فهما جيداً من قبل ظهور الإسلام كدين جديد يلتقي بعادات وتقاليد ومعتقدات مجتمع ما ليحاول تغييرها وتبديلها ووضع قوانين جديدة تعود وتحتكم إليها تلك المجتمعات. ومن خلال هذا يعتمد أركون على "التحليل الأنثروبولوجي لاكتشاف المكونات الثقافية المهمشة من قبل المؤسسات الرسمية كالتراث الشفهي وتراث الأقلية المعارضة والاستماع لصوت القوى المغلوبة عبر التاريخ"⁽¹⁾.

ومما تتميز به المنهجية الأنثروبولوجية هي أنها "لا تميز بين الثقافات البشرية، بل تدرسها كلها وتقرن فيما بينها، من دون أحكام مسبقة"⁽²⁾؛ هذا يعني أن منهج الأنثروبولوجيا في دراسته للمجتمعات يحتوي على دراسة شمولية لجميع الشعوب والثقافات دون إقصاء أي واحدة منها مهما كان نوعها أو توجهها أو منطقتها، كما أن القراءة الأنثروبولوجية تقوم بالمقارنة بين جميع الثقافات مهما كانت، كذلك المنهج الأنثروبولوجي لا يهمل في بحثه البعد الروحي الذي يحوي المجتمعات، بخلاف بعض الدراسات الأخرى التي تركز فقط على الجانب المادي، مهمة بذلك الجانب الروحي ودوره في تكوين وتسيير وعي الشعوب.

والقراءة الأنثروبولوجية "تسمح لنا بالاستماع إلى ما قاله المهمشون، المنبوذون، المعارضون على مرّ العصور والذي حذفه التاريخ الرسمي وجعله في دائرة المستحيل التفكير فيه"⁽³⁾، لذلك يؤكد أركون على المنهج الأنثروبولوجي لدراسة التراث الإسلامي، بخلاف بعض المفكرين النقاد الآخرين أمثال الجابري مثلاً، لأن المنهج الأنثروبولوجي يساعد على فهم الشعوب وثقافتها، كما أنه يقوم بدراسة مقارنة بين الأديان والثقافات بتعددتها، وهذا ما يمكننا فهمه من خلال مصطلح الأنثروبولوجيا الدينية الذي يستعمله أركون، "فالقراءة الأنثروبولوجية للتراث العربي الإسلامي هي قراءة شاملة، كما أنها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية والثقافية الأخرى في الماضي والحاضر"⁽⁴⁾، إضافة إلى ذلك، فهي تؤدي إلى الولوج بنا حتى إلى دراسة الثقافة الشفهية للشعوب كما أشرنا ودلالاتها في تكوين الوعي ومنه البحث في التراث الإسلامي حتى الشفهي منه.

كما أن القراءة الأنثروبولوجية تساعد في الانفتاح على ثقافة الآخر، لأن "العلم الأنثروبولوجي يعلم حسب الدكتور الباحثين كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة؛ وهو ما يجعلنا نعيد النظر في جميع

(1) محمد أمين بن جيلالي، "استشكال التغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"،

مرجع سابق، ص 31.

(2) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 106.

(3) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 116.

(4) مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 278.

العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة⁽¹⁾، وليس هذا فقط، فإن التحليل الأنثروبولوجي يعلّمنا أيضا كيفية نقد تلك الثقافات الأخرى، وهذا طبعا يكون ضمن النقد العلمي وليس ذلك النقد الايديولوجي والإقصائي، فمن "أهم ما يميّز الممارسة النقدية التي يؤكد أركون ضرورة إعمالها لأهميتها الإجرائية والفاعلة، تلك المتعلقة بالقراءة الأنثروبولوجية النقدية. الأنثروبولوجيا كعلم يعمل على الانفتاح على نقد ثقافات العالم دون استثناء"⁽²⁾، فنلاحظ من هذا دعوة أركون على التفتح على الآخر، ونجد أن المقصد الأكبر من الآخر هذا، هو الغرب، بطبيعة أن العالم العربي والإسلامي والعالم الغربي، وعلى مسار التاريخ، لم يصل بعد إلى حل المشاكل والتوترات الكائنة بينهما، وعلى فض وحل النزاعات والصراعات المتراكمة بينهما، وكل واحد منهما لازال كما يذهب إلى ذلك أركون يكوّن ويضع تلك الصورة السلبية ضد الآخر، ولازال لم يستطع تجاوزها بعد.

ويرى أركون أن جميع الأديان تستخدم في تعبيراتها المتنوعة والمتغيرة الأدوات الأنثروبولوجية التالية:

- الحكاية الأسطورية الخيالية بغية الإخراج المسرحي الباهر للأصول التأسيسية المدشنة لمعنى جديد.

- المقدس يحدد قيمة عالية لا تحتزل.

- الشعائر التي تحدد الحركات، والمواقف، والصياغات اللغوية.

- ينبغي العلم أن العجيب المدهش أو الساحر الخلاب يشكّل بعدا آخر أساسيا ومؤسسا لكل تعبير ديني عن الوجود البشري أو تجسيد ديني له⁽³⁾. فيسيطر بهذا على عقول المجتمعات المتدينة، ومنها المجتمعات الإسلامية العامل الأسطوري والقصصي، والخيالي والشعائري وغير ذلك من العوامل التجسيدية المترسخة في أذهان البشر، وهذه العوامل أراد أركون دراستها وتحليلها عن طريق المنهج الأنثروبولوجي، لأن المناهج الكلاسيكية الوضعية منها كالتاريخانية والفيلولوجيا لم تكن تعطي الاعتبار إلى ما يكمن داخل وعي المجتمع المتدين، لكن مع العصر المعاصر وظهور مناهج علوم الإنسان والمجتمع ومنها المنهج الأنثروبولوجي، أصبح لتلك الأفكار المعنوية الكامنة داخل وعي وعقول البشر مكانها في الدراسة، فلقد "جاءت الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أخيرا وأعدت الاعتبار إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته. فبدلا من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية وهيمنة مطلقة أصبح يفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية"⁽⁴⁾، وأصبح يفتح على دلالات ومعان عدة، ليست تلك التي تظهر أمامنا في الواقع المحسوس فقط، وإنما أيضا تلك التي تكوّنّها وتصوّرها الأسطورة

(1) _ محمد بن حليلة، "الممارسة النقدية عند محمد أركون"، الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف 2013، ص36.

(2) _ عبد القادر بودومة، "الفكر النقدي ونقد مشروع الحداثة عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص 22.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص-ص: 206-207.

(4) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 294.

داخل وعي ومخيال الشعوب المتديّنة، والتي أيضا تكوّن لديها سياج دوغمائي مغلق، بحيث أنها تؤمن بأشياء وبأمور يخيّل لها أنها حقائق لا يحاد عنها، وعليه "تكمن أهمية التحليل الأنثروبولوجي في أنه يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق، إلى التفكير على مستوى أوسع، هي مصالح الإنسان، ويعلمنا كيف نجتمع في التعامل مع الثقافات البشرية، بين روح منفتحة ومتفهمة من جهة، وممارسة نقدية تفكيكية، بعيدا عن التأويلات التاريخية والايديولوجية من جهة أخرى، الأمر الذي يساعدنا على تمثّل الوظيفة الأسطورية للظواهر والتاريخ، واستجلاء التنافس بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة"⁽¹⁾.

وأركون يرى إلى أنه "ينبغي أن نعود إلى القاعدة الأنثروبولوجية الأولى للأديان لكي ندرك أن الشعائر والعقائد المرسخة منها ليست إلا طرائق بيئية، وسيميائية دلالية، وتاريخية، إنها وسائل للتعبير عن الوضع البشري وتحقيقه على هذه الأرض"⁽²⁾، وبهذا يصبح كل ما هو حقيقي ومقدّس خاضع للدراسة الأنثروبولوجية العلمية والنقدية، كما أن ذلك يساعد في فهم تلك الشحنات الانفعالية للمتدينين وردة الفعل التي يمتازون بها، خصوصا إذا ما حدّثهم أحد عن إخضاع عقائدهم الإيمانية للنقد العلمي، وأن ما يملكونه من معتقدات ليست بالضرورة معتقدات صحيحة يجب تقديسها والإعلاء من شأنها فوق البحث العلمي، فبالنسبة للإسلام، فإن إخضاع هذا الدين للمقترّب الأنثروبولوجي كفيل بإخراجه "من ديانة تفهم على أنها مجرد طقوس موروثية ومحض اعتقادات مشحونة بالانفعالات الحيّاشة، وبعبارة موجزة من وضعية ديانة حبسية تصورات أسطورية إيديولوجية تشخذ المتخيّل (المخيال) الجماعي، إلى ديانة متعلّقة"⁽³⁾.

إن المجتمعات الإسلامية، وما ظهر فيها من اكتساح للموقف الديني حتى داخل حياتها الاجتماعية اليومية يتطلب دراسة أنثروبولوجية لما يسميه أركون بالظاهرة الدينية، فأركون يريد من خلال مشروع "دراسة الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع-أي دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة عرفت الإنسانية جمعاء، دراسة علمية بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية، وقطع الصلة مع الأخطاء والمعارف الخاطئة وفق مقاربات نقدية تقوم على انتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، التي أحيطت بالتراث الفكري، (المفكر فيه واللامفكر فيه) والمتخيّل"⁽⁴⁾، فلم يبق الدين يتمثل في نصوص وكتب ومطويات كانت قد ألّفت وكتبت من طرف علماء فقط،

(1) _ وجهه قانصو، "قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص 83.

(2) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 207.

(3) _ عبد العالي معزز، "محمد أركون والمتخيّل الديني في الإسلام نحو قراءة أنثروبولوجية للظاهرة الدينية"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 91.

(4) _ بن عون بن عتو، "الإسلاميات المطبّقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص 45.

وإنما أصبح عند أركون حياة معيشية، أي طريقة وفن للعيش يحياها الإنسان، وما يلاحظ ويظهر خصوصا في عصرنا المعاصر من انفعالات جيّاشة لأجل الدين، وعنّف واقتتال؛ وكذا الدين كفكر ووعي وعقل، مع ارتفاع الشأن الديني "إلى مستوى الحقل الديني، الذي يحيلنا هو الآخر بدوره (...) إلى دراسة أنثروبولوجية-تاريخية واسعة للمجتمعات البشرية، حيث يعمل الفاعلون على تجسيد فهمهم وتأويلهم للتشريعات والمبادئ الدينية، وتصريفها في شكل سلوك يومي ينضح بكثافة رمزية غير موعى بها في كثير من الأحيان. ولعل الوعي بهذا التعقد والتركيّب اللذين يسمان الظاهرة الدينية هو ما يفسّر إنشاء العلوم الإنسانية لبراديغم معرفي جديد يؤم فهم التدين بما هو علاقة يومية معيشة تجمع الإنسان بذاته وبالعلم"⁽¹⁾.

والأنثروبولوجيا تعتبر كآلية وكعدّة "منهجية بالغة الأهمية لفهم مجريات الظاهرة الدينية في الحاضر من عنف ورفض وصراع. يشتغل المتخيل الديني على نحو خاص بحيث يمكن رصد أهم آلية فيه وهي التقديس أو إضفاء القداسة"⁽²⁾، فما يحدث الآن من توترات سواء بين العالم العربي الإسلامي مع العالم الغربي، لأسباب وخلفيات دينية وعقائدية متوارثة، وما نجم وينجم عنها من صراعات متبادلة وحروب كانت ولا زالت تفتك بالشعوب المقهورة المستضعفة، أو داخل العالم العربي والإسلامي بعضه ضد بعض، بسبب الخلافات والاختلافات التفسيرية الدينية والتي هي كذلك نجم عنها حب السلطة والتعنّت بعدم تركها ولو على حساب الشعوب الراضة لها، وما ترتب جراء ذلك من قمع لهذه الشعوب وقتلها واضطهادها باسم الدين والطاعة، وباسم الإسلام باعتباره الدين الحق ويتوجب العمل بتعاليمه، وإعلائه فوق مضامين الواقعة الدينية، وكيف يستعمل كوسيلة لهتك الشعوب والاستيلاء على السلطة، يدفع إلى معرفة هذه الواقعة الدينية "كبعد إناسي أنثروبولوجي لجميع الثقافات والمجتمعات. فالواقعة الدينية تحيلنا إلى معطيات إناسية وتاريخية ولغوية وسيكولوجية واجتماعية ملموسة ومؤسّسة لجميع التشكيلات الدينية الخاصة التي ظهرت عبر التاريخ"⁽³⁾، وهذا يفرض عند أركون وضع العقائد والمسلمات والمفدّسات بعد الواقعة الدينية وليس قبلها، بمعنى عدم جعل كل هذه المعتقدات عالية متعالية أمام الواقع المعاش أو أمام الواقعة الدينية، وهذه "المقاربة الإبتيمولوجية هي في أن أي حكم قيمي، أو أي نظام لحقائق قبلية، أو أي تنازل أمام مسلمات الاعتقاد، لا يمكن لها أن تتبنّى قبل الواقعة الدينية لتعطي شرعية لدين أصيل صحيح"⁽⁴⁾.

(1) نبييل فازيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 45.

(2) عبد العالي معزوز، "محمد أركون والمتخيل الديني في الإسلام نحو قراءة أنثروبولوجية للظاهرة الدينية"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 96.

(3) محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 200.

(4) المصدر نفسه، ن-ص.

ولمعالجة العنف المتفشي في المجتمعات المتدينة والإسلامية منها، يضع محمد أركون ما يسميه بالمثلث الأنثروبولوجي، الذي يتكوّن من ثلاثة أضلاع: مقدّس، حقيقة، عنف، ويقصد من وراء ذلك، أن الإنسان الذي يرى نفسه أنه يمتلك الحقيقة فإن تلك الحقيقة لديه تصبح مقدّسة، وما هو مقدّس يستحقّ الجهاد والتضحية من أجله، وهنا ينتج العنف، يقول أركون في هذا الصدد: "المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية: المقدّس-الحقيقة-العنف. من يمتلك المقدّس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة ومن يمتلك الحقيقة المطلقة يحقّ له أن يستخدم العنف: أي أن يقتل ويستأصل كل من يرفض الإيمان بهذه الحقيقة المطلقة"⁽¹⁾، ويقول في موضع آخر شارحا مقصده من هذا المثلث الأنثروبولوجي (عنف-تقديس-حقيقة) "أي إنساني عام يشمل الجنس البشري كله. فلا يوجد مجتمع على وجه الأرض بدون مقدس أو دين، ولا يوجد مجتمع بدون عنف، وكذلك لا يوجد مجتمع بدون إيمانه بأنه يمتلك الحقيقة من خلال دينه أو مقدّسه بالذات. هذا هو معنى المثلث الأنثروبولوجي"⁽²⁾. وعليه، يريد محمد أركون البحث في ظاهرة العنف بصفته ظاهرة أنثروبولوجية ودراسته أنثروبولوجيا، وكذا الوصول لحلّول حول علاقته بما هو مقدّس ويحمل الحقيقة المطلقة، فإذا لم نفهم هذه العلاقة الموجودة بين هذا الثلاثي، فإنه يصعب علينا فهم ظاهرة العنف وتحليلها حسب أركون من أجل إيجاد الحلول لها أو القضاء عليها، كما يجب أن نفهم طريقة تفكير المجتمعات المدعية امتلاك الحقيقة، والتي تجاهد من أجلها وتمارس العنف ضد من لا يؤمن بحقيقتها، ومحاولة إيصال لها رسالة أن الحقيقة نسبية طبقا لمناهج العلوم اليوم، وأن لا أحد من حقه الادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة لدرجة الاقتتال من أجلها، كما يجب على هذه الشعوب أن تتنازل عن أفكارها المغلقة حولها وحقائقها المفوفة بما والانفتاح على الآخر ومناقشته فيما يملكه من أفكار؛ لذلك فيتوجب "احتواء العنف وتنحيته جانبا عبر إدماجه في عملية التفاعل المتبادل بين القوى الثلاث التي تتحرك داخل الحيز المقفل لما سمّيته المثلث الأنثروبولوجي المكوّن من العنف والمقدّس والحقيقة"⁽³⁾ بغية إقامة تحليل وتحرير للأفكار التي يتركز عليها هذا العنف والتبريرات التي يتكئ عليها في ممارسة أفعاله.

وهناك عوامل وأسباب وراء تفشي العنف في أوساط المجتمعات، ويعتبر الدين "أحد العوامل الأنثروبولوجية المفجّرة للعنف إلى جانب القوى الأخرى المنتجة أو قوى الإنتاج في تاريخ المجتمعات الإنسانية. العنف مشكلة

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209.

(2) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 165.

(3) _ محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 82.

هيكلية وبنوية أكثر منه ظاهرة جنوح أو انحراف أو ناجمة عن التهميش⁽¹⁾، على أساس أن الدين هو إلهي، ويستحق الدفاع عنه والموت من أجله، ومن يموت من أجل الدين فهو شهيد ومصيره الجنة؛ لكن ليس هذا فقط، فقد نجد بعض الصراعات الأخرى المولدة للعنف، من صراعات اقتصادية وأخرى سياسية وغيرها، ولكن التقديس الحقيقي الذي يكون مرتبط بالمخيال الشعبي وبالانفعالات الجياشة التي تمتلكها الشعوب يكون متعلقا بالدين، وبفهم كذلك الدين على منحى واحد وعدم فتح الطريق لأي فهم آخر مهما كان، فالانغلاق حول تفسير واحد أو مذهب واحد أو فرقة واحدة، هذا أيضا من بين الأمور التي تولد العنف، (كالصراعات الدائمة بين السنة والشيعية، والموجودة من قبل أربعة عشر قرنا وإلى حد الساعة لم يوجد لها حلول، فكل فرقة من هاتين الفرقتين تدعي الحقيقة المطلقة، وأنها تمتلك الدين الصحيح وهذا يوجب حسبها استعمال العنف من أجله). "ولعل من الأسباب التي كانت وراء انتشار العنف أو التطرف حسب أركون شيوع التفسير الحرفي للنص الديني وبتز الآيات عن سياقاتها وتحويل آثار المعنى إلى معنى حقيقي مطلق لا يطاله التغيير. فالعنف ظاهرة أنثروبولوجية لا يمكن فهمها خارج دائرة المثلث الأنثروبولوجي: العنف-التقديس-الحقيقة، الذي يساعد الدارس على تعرية الآليات المتحكممة في خطاب العنف، ويعمل على وضع حد للتفسير الحرفي للنص الذي يغذي الانقسامات السياسية ويقوي التفاوتات الثقافية ويؤخر من عملية السيطرة النقدية على المخيال الاجتماعي"⁽²⁾.

أما بالنسبة للمقدس أيضا كظاهرة أنثروبولوجية، وكقطب من أقطاب المثلث الأنثروبولوجي الأركوني، فإن محمد أركون في إطار تحليله لأنثروبولوجيا المقدس وفي ضوء الأنثروبولوجيا الحديثة يرى أن هذه الأخيرة "تعلمنا أن هناك تجليات عديدة للمقدس، وأنه يختلف من مجتمع إلى آخر ومن دين إلى آخر. ثم تعلمنا أن هناك تحولات للمقدس، فالمقدس متحوّل ومتحرك وليس ثابتا أو ساكنا كما قد نتوهم. يضاف إلى ذلك أن المقدس يتعرض باستمرار للتلاعب به من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر). وذلك لأنهم بحاجة إليه"⁽³⁾.

أما إذا أردنا الحديث عن المنهج التيولوجي أو اللاهوتي في قراءة التراث الإسلامي، فإن محمد أركون كعادته يقدم المناهج العلمية النقدية كالمناهج الأنثروبولوجية على المناهج اللاهوتية التيولوجية، (نلاحظ هذا في مناداته بتطبيق المنهج العلمي والفلسفي النقدي)، ثم يتساءل ليقول: "ولكن قبل كل شيء ينبغي تعليم الأنثروبولوجيا الدينية. لماذا؟ ما هو الجديد فيها أو فيما تقدمه لنا؟ في الواقع أن ميزتها الأساسية تكمن فيما يلي: تحرير الأنظمة

(1) _ عبد العالي معزوز، "محمد أركون والمنتخيل الديني في الإسلام نحو قراءة أنثروبولوجية للظاهرة الدينية"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 100.

(2) _ عبد المجيد خليقي، "الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني"، المرجع السابق، ص 31.

(3) _ محمد أركون، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 203.

اللاهوتية والفلسفية من تكرارها أو اجترارها للقيم المحصورة بدين واحد، أو بمسار تاريخي واحد تمّ اجتيازه داخل لغة قومية وتحت قيادة دولة-أمة⁽¹⁾. وتقديمه للمنهج الأنثروبولوجي على المنهج التبولوجي نجده حتى في قراءته للقرآن الكريم عندما قال: "ينبغي أن نقرأ القرآن في ضوء علم الأنثروبولوجيا، ولا ينبغي بعد اليوم أبداً أن نقرأه في ضوء علم الثيولوجيا أو علم اللاهوت. ينبغي أن نستخدم المناهج والمصطلحات والأدوات الأنثروبولوجية لتفسيره"⁽²⁾.

وما تنبغي الإشارة إليه هو أن أركون في إطار مناداته بتطبيق المنهج الأنثروبولوجي على التراث الإسلامي، كان إثر تأثره بالفلاسفة الأنثروبولوجيين الغربيين (وهذا معروف عند أركون في تأثره بالعلوم والمناهج الغربية) أمثال كلود ليفي ستراوس. و"بالإضافة إلى أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس، تحضر أيضاً أعمال عالم الإناسة الفرنسي المعاصر جورج بالانديه بكثرة في نصوص أركون، ويحيل إليه كثيراً خاصة فيما يتعلق بالآليات السلطوية لإضفاء المشروعية، واحتكار ذروة السيادة العليا (...). وبإمكاننا ملاحظة أثر بالانديه في فكر أركون بكل وضوح لاسيما في تحديد كل منهما لمفهوم التراث والنظر إليه على أنه مشكّل من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية للأرض"⁽³⁾، ونضيف إلى ليفي ستراوس وبالانديه كذلك الأنثروبولوجي الفرنسي الآخر، وهو روجيه باستيد صاحب الأنثروبولوجيا التطبيقية.

المنهج السوسولوجي:

يهدف محمد أركون من خلال المنهج السوسولوجي إلى إقامة علاقة حوار بين الدين والمجتمع، وذلك بدراسة الظاهرة الدينية دراسة تحليلية، فالدين أصبح ظاهرة، وهي تختلف باختلاف الأماكن والمجتمعات، "لذا يصح القول أن الإسلام ليس ديناً فقط: إنه أسلوب حياة"⁽⁴⁾ مجسّدة على أرض الواقع، وأصبحت تمارس فعلياً في الحياة الاجتماعية اليومية، لذلك تتوجب دراستها دراسة علمية سوسولوجية، لفهم الاختلافات الحاصلة بين الشعوب في المعتقدات الدينية، وأصبح الإسلام مكوّن من طبقات متعددة كل حسب منطقتة وثقافته ولغته، ليصبح لدينا هنا كما ذهب إلى ذلك أركون إسلامات وليس إسلام واحد كما يرى المسلمون ذلك، وهذا إنما هو "نوع من

(1) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 300.

(2) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 218.

(3) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص 131.

(4) _ محمد أركون-لوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، مصدر سابق، ص 182.

سوسيولوجيا «الإسلامات» إذا جاز التعبير؛ فهناك عدة أنواع من الإسلام لا نوع واحد، وكل نوع مرتبط بطبقة اجتماعية معينة ولغة معينة ومستوى ثقافي معين⁽¹⁾.

إن العلم السوسيولوجي يعتبر "أن الدين هو «نظام من المعتقدات والمحظورات» يتلاقى مع الشأن الثقافي، والاقتصادي، والسياسي من أجل «خلق» المجتمع، وبقول آخر، الدين في المجتمع والتاريخ وليس فوقهما، الدين يتأثر أيضا بمفاعيل التطور التاريخي للمجتمع الشامل"⁽²⁾، فوجهة النظر السوسيولوجية ترى أن الدين والدولة هما نتاج المجتمع، وفهم الإسلام أو أي دين آخر مع فهم الدولة يكون عن طريق تحليل المجتمع، باعتباره المؤثر الفعلي على نشأتهما.

ولقد وظّف أركون ضمن اعتماده على المنهج السوسيولوجي وعلم الاجتماع في دراسته للتراث الإسلامي وعلاقته بالمجتمع، وكذا دراسته للظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية على حد سواء "مفاهيم سوسيولوجية، وظّفت في معالجة قضايا دينية، ومنها مفهوم التمثّل الجسدي، وهو مفهوم استعاره أركون من كتاب بيير بورديو الحس العملي واستعمله للتعبير عما قام به الدين الجديد من إعادة ترميز للطقوس القديمة من أجل استملاكها وفق مفهوم التوحيد الذي بشرّ به الدين الجديد (...). من أجل غرس قيم الدين الجديد وعاداته بشكل أفضل حتى لكأن المؤمن يتمثلها جسدياً"⁽³⁾.

لقد ترعرعت في مخيال المجتمعات المتديّنة أمورا يحسبونها وحدها الحقيقة المطلقة الوحيدة، وهذا حال دون اكتشافهم لحقائق أخرى سوسيولوجية، والقصد "بالحقائق السوسيولوجية هي تلك الأفكار الخاطئة الشائعة في أوساط واسعة من الشعب. وقد فرضت نفسها كحقائق بمجرد تبني عدد كبير من الناس لها"⁽⁴⁾ واعتبارها مطلقة، لنصطدم هنا مع مفهوم الحقيقة مرة أخرى التي يعتقد أصحابها أنها مطلقة مقدّسة، مثلما حدث لنا ذلك مع المنهج الأنثروبولوجي سابقا وتحديدا مع المثلث الأنثروبولوجي الذي وضعه أركون لتحليل العنف المرتبط بالحقيقة التي تعتبر بدورها مقدّسة، وعليه يصبح من الواجب دراسة هذه الحقيقة التي يقتتل من أجلها على المستوى السوسيولوجي مثل المستوى الأنثروبولوجي وحتى المستوى التاريخي قبله لفهم معرفة أسباب الاقتتال بين الشعوب المتديّنة، والتي ترى أنها تقتل وتقتل في سبيل الحقيقة التي تعتبر مقدّسة، والموت من أجلها شرف ودين وشفاعة تدخّل الجنة، كل هذا من منظور أركون فيه خلل يتوجب دراسته سوسيولوجيا، أي على المستوى الاجتماعي

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 407.

(2) _ محمد أركون-لوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، المصدر السابق، ص 189.

(3) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص 142.

(4) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 253.

السوسيولوجي "بصفته انعكاسا للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعة متقلصة أو متسعة أكثر، أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها"⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى الإيمان المطلق بالحقيقة المطلقة من قبل المجتمعات المتديّنة، نجد كذلك رفضها القاطع لتطبيق المناهج العلمية من أجل تحليلها ولو على سبيل التأكد من صحتها فقط لا رفضها، (أي الحقيقة)، بحجة أن هذه المناهج العلمية هي مناهج غربية، فالمجتمعات المسلمة هي مجتمعات رافضة لما هو غربي في المجال الفكري والعلمي على أساس أنه لا علاقة له بالإسلام، وهذا ما أدى حسب أركون إلى "إنكار الواقع الذي نشاهده في جميع المجتمعات وهو أن الدين إنما هو ظاهرة من ظاهرات الحياة الاجتماعية، تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية. هنا تكوّن فرع خاص من فروع علم الاجتماع، وهو سوسيولوجية الحياة الدينية في كل مجتمع. والوصف «السوسيولوجي» للدين موجود في القرون الماضية وفي الوقت الراهن"⁽²⁾. فعلى المؤرخ أن يتتبع الأحداث عند حديثه عن الإسلام، أي ما حدث مع الرسول وصحابته، وما كان من قبل وما جاء من بعد، والحديث عن الاعتقادات والمناسك، وكذا الحديث عن كل الأمور التي لها علاقة بالدين من ما هو محرم ومحلل، والمخلوقات والخالق، وتصور الإنسان للزمان والفضاء، وكذلك لمن يريد أن يتعرف عن انتشار الإسلام في أماكن أخرى، أي غير المكان الذي بدأ وانتشر فيه وهو شبه الجزيرة العربية، كأندونيسيا وتركيا والغرب، يتوجب عليه الاعتماد على الوصف السوسيولوجي لمختلف الجماعات والأماكن التي هو بصدد دراستها، لمعرفة الطبقات المركبة لكل مجتمع، فإسلام الفلاحين غير إسلام طبقة العمال، وإسلام المدن غير إسلام الأرياف والجبال، وإسلام الطبقة الوسطى غير إسلام الطبقة المثقفة، وغير إسلام المتخصصين في العلوم الدقيقة، ويرى أركون أن سر هذه الاختلافات والتنوعات والتغيرات، أن الأديان تنتجها المجتمعات وتكيفها حسب مطالب الطبقة السائدة والطبقات المعارضة وقد يبلغ الدين من قوة تأثيره درجة مرتفعة بحيث يصبح هو المنتج -إلى حد ما- للمجتمع وخاصة العامل الاقتصادي والسياسي والديموغرافي. وهذا النظر والتفهم للوضع الديني يؤدي لا محالة إلى ضرورة المراجعة لجميع النظريات والتعارف والمفاهيم التي وضعها المتكلمون حين لم يخطر ببال أحدهم مفهوم سوسيولوجية الأديان⁽³⁾.

(1) _ عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثلات، مرجع سابق، ص 188.

(2) _ محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 19.

(3) _ المصدر نفسه، ص-ص: 19-20.

ومّا يتطرق له أركون في إطار تحليله السوسيولوجي للحياة الجماعية للمسلمين والمتدينين بصفة عامة، عمليات التمويه الأسطوري التي تغرس في رؤوسهم وأذهانهم، تلك التي يتربّون عليها ويكبرون بها فيتقوقعون داخلها، فالتحليل السوسيولوجي عند أركون هو من يكشف عنها، "لأن الفكر التحليلي المطبق على الحياة الدينية هو من الضرورات الملحة من أجل مقاومة الأشكال المتواترة المتكررة لاستعباد الإنسان"⁽¹⁾؛ كما أن الرجال القائمين على استغلال المجتمع باسم الدين، يقومون بإيهام الشعوب بأمر لا أساس لها من الصّحة وتوضيحها لهم بأنّها تدخل ضمن المأمور به والواجب تطبيقه، وهذا خطر على المجتمعات، لذلك يتوجب "التحليل العميق لآليات إنتاج المجتمع إبداعية الفاعلين وقدرتهم على توظيف قدرة الجدل بين الإكراهات السياسية العقائدية لصالحهم من ناحية والبحث عن حريات بدائية ونشاطات بديلة من ناحية أخرى. وهكذا يمكن إدراك الهوة التي تفصل بين التوظيفات الهادمة للدين في مختلف السياقات الإسلامية وبين الدين بوصفه موضع أمل وتجربة حية للمقدّس والإلهي، وتوجّها أخلاقيا-روحانيا للحياة اليومية"⁽²⁾.

ويتشارك في الرجال القائمين في استغلال الدين للتحكم في الشعوب المتدينة عند أركون، طبقات متعددة من علماء وحركات سياسية وجماعات مسيطرة وأحزاب وغيرها، وكل هدفها من ذلك هو صياغة الدين وفق ما يخدم مصالحها الشخصية، كالقادة السياسيين الذين يستخدمون الإسلام كشعار لجلب الجماهير إليها، لذلك نجد (أي هذه الطبقات السابقة) تعارض دراسات من هذا النوع، كالدراسة السوسيولوجية، يقول أركون: "وأما الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية فهي تعاني من صعوبات التوصل إلى الأرضية العملية: أقصد أرضية المجتمعات المدروسة وذلك لأن الأنظمة السياسية القائمة تعارض ذلك"⁽³⁾، فتوسيع البحث والتحليل السوسيولوجي، ومنه تفكيك الظاهرة الدينية والظاهرة الإسلامية، وكذا تفكيك الخطاب السياسي الذي يُستعمل من قبل الأنظمة السياسية والطبقات الحاكمة مستخدمة في ذلك الجانب الديني لمراوغة الشعوب، واستغلالها الجانب العاطفي المرتبط بالدين أو المعتقد، أو من أجل السيطرة عليها بفرضها أحكام تنسبها إلى الشريعة للحفاظ على سلطتها، فهناك "نظرية سوسيولوجية (أو اجتماعية) تتحدث عن كيفية التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية. ويمكننا أن نطبّقها على المثال الإسلامي بصفته دينا وقوة استنهاض واستلهام للمجتمعات والأفراد في آن معا. وإذا ما أحسنّا تطبيقها عليه فإننا نخرج بنتائج إيجابية وخصبة حقا"⁽⁴⁾.

(1) _ محمد أركون-لوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، مصدر سابق، ص 175.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 164.

(3) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 297.

(4) _ المصدر نفسه، ص 348.

يريد أركون في هذا الإطار بالذات أن يتحدث عن مسألة أساسية تتمثل في الإسلام السياسي الذي أصبح من المفاهيم الرائجة داخل الخطاب العربي المعاصر. فاستخدام الدين لأغراض سياسية أصبح ظاهرة اجتماعية وتاريخية لم يعرفها المجتمع الإسلامي المعاصر فحسب ولكن كانت هناك تجارب كثيرة بدأت مؤشراتها مع الفتنة الكبرى وحرب صفين بين علي ومعاوية -رضي الله عنهما- حسب ما رآه أركون، والأمر كذلك مع تأسيس الدولة الأموية، والدولة العباسية، حيث امتزج الخطاب الديني بلغة السياسية وهذا ما يريد أركون الحديث عنه وتفكيكه ابستيمولوجيا.

عرض نقدي:

تعرضنا في مبحثنا السابق إلى المناهج الفلسفية النقدية بصفة عامة، تلك التي دعا أركون إلى الاعتماد عليها في قراءة التراث الإسلامي، ثم تعرضنا بعد ذلك لكل منهج على حدة، من السيميائي إلى الألسني فالتاريخي فالأنثروبولوجي وأخيرا السوسولوجي، وسنحاول في عرضنا النقدي هذا أن نقوم بنفس الشيء، أي أن نقوم بنقد لتلك المناهج النقدية بصفة عامة، ثم نُفرد لكل منهج من تلك المناهج التي ذكرناها نقدا لها على حدة أيضا ضمن سطور نقدنا الموالي.

لقد حاول أركون الاعتماد على مناهج متعددة وهو بصدد قراءة التراث الإسلامي، وهذا يوحي بضخامة قراءته تلك خصوصا وأنها تحمل في طياتها عدة منهجية كبيرة كانت قد اتّسمت بها المناهج النقدية للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، إلا أن المطلّع على مشروعه والمتصفح لكتبه، يجد أن أركون لم يأت بجديد، بل كل ما في الأمر، وكل تلك المناهج التي تحدّث عنها، ليست سوى شق طريق نحو البحث، كما يرى حتى هو بنفسه، ومعنى ذلك كلّ، وبعد الحديث عن كل تلك المناهج إلا أن ذلك يعني، (ومع كل ذلك الضخم وكل ذلك المشروع وتلك التعددية المنهجية وغيرها)، أننا لسنا سوى في البداية، ففي حقيقة الأمر "لا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة في التفكير. بل إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام. مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزا جديدة. نعم إنه يبني أبنية حديثة مكان القديمة، ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء. بكلام أصرح إنه لا يبتكر مفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها"⁽¹⁾؛ فنصل بهذا إلى أن المشروع الأركوني بأكمله على الرغم مما يحمله من كتب ضخمة، ناهيك عن الندوات والملتقيات والمؤتمرات التي قام بها، إلا أن ذلك كله لا يعني سوى شق طريق نحو البحث، وهذا يدفعنا نحن إلى تساؤل فنقول: متى يُفتح هذا الطريق؟ ونحن إذ نطرح هذا السؤال لا نريد شيئا من أركون سوى أننا نريد ولو نموذجا تطبيقيا واحدا لمنهج واحد من كل تلك المناهج التي كان قد تحدّث عنها، وهذا ما لم يحدث مع أركون.

وأركون يعتمد على مناهج متعددة، وعليه "يضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائما بفتح مشاريع في البحث وتدشين ورشات في الدراسة، وهي المشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية والقوة"⁽²⁾، مما يجعل مشروعه صعب المنال والتطبيق، ويأخذك

(1) _ علي حرب، المنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 127.

(2) _ مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 376.

من مكان لمكان، ومن منهج لمنهج، فتضيع بك السبل والطريق وتتشتت وتتبعثر داخل مشروعه، وفي النهاية تخرج بلا نتيجة، تخرج بلا شيء "سوى حبل أركون الذي يجرب به القارئ عبر طريق طويل وعر من المصطلحات والمناهج، طريق طويل وشاق، هو في حقيقته ليس سوى التفافات ودوران دون نهاية، إنهاك للقارئ، وهذا الطريق لا يوصله إلى ذلك الهدف بالطبع، إنما هو ممارسة إشغال من يشتغلون به في معارك جانبية تنسيهم مع طول الطريق ومشاقه ذلك الهدف، إنه لا يوصل إلى نتيجة، ولا إلى كشف جديد، لكنه يشعر القارئ المصاب بالإعياء"⁽¹⁾.

والتعددية المنهجية توقع صاحبها في تعارضات كتلك التعارضات التي تتميز بها المنهجية المتعددة في حد ذاتها، كتعارض منهج بآخر، فالبنوية غير التفكيكية وقس على ذلك، وهذا يجعل من الباحث يبدأ من لا شيء ليصل إلى لا شيء، وهذا ما نلمسه في المشروع الأركوني، "إن غزارة المنهجيات، وفوران الحقول المعرفية بزخم منها يلقي على عاتق الباحث مسؤولية أكبر من ذي قبل في اختيار المنهجية الملائمة للموضوع الملائم، كي توصله إلى الهدف المنشود من دراسته، من دون السقوط في تجاوزات علمية، تفقد الموضوع ترابطه المنطقي، وانسجام مقدماته مع النتائج المتوصل إليها"⁽²⁾.

فاعتماد التعددية في المنهجية "قد تكون طريقاً مخوفة بالمزلق إن عادة ما يقع الباحث أمام كثرة الجمع والتعدد في السهو، وهذا ما يؤدي به إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافاً بنيوياً وأصولياً"⁽³⁾، ومن هذا المنطلق تصبح هذه التعددية حتى وإن وُصفت بالناجعة أحياناً عنده أو عند مرديده، إلا أنه في حقيقتها "تؤول في مواقف أخرى إلى التمييع، أو الانفلاش المنهجي... ولا سيما إذا ضاقت مكنة الباحث، أو قصر ذرعه عن إحكام مداخل التعددية، وتصفيته من أوشاب التلفيق، واستجلاء الناظم الذي تجتمع عليه وتؤول إليه"⁽⁴⁾.

فكثرة المناهج تشتت الباحث بقدر تشتت النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها، لذلك كان على أركون أن يوضح معالم طريقه وهو يدعو إلى التعددية، فالتعددية يأتي بمقتضاها تعدد النتائج بل وحتى تعارضها في ما بينها، وهذا ليس بحل ناجع لمن يريد أن يصل إلى نتائج يكون مفادها فهم الدين والتراث الإسلامي على حقيقته، بل يجب العثور على نتائج متفق عليها يستند إليها المجتمع العربي والإسلامي في فهم تراثه ودينه تجعل منه يدا واحدة ويخرج بواسطتها عن اختلافاته وتخلّفه لبناء المستقبل الواعد الذي يحلم به الجميع.

(1) _ محمد الصوياني، العقل العربي المسكوت عنه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي، مرجع سابق، ص 130.

(2) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مرجع سابق، ص 84.

(3) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 63.

(4) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 253.

إن التضخم المزعوم و"الزخم المنهجي الذي وظفه أركون لتحليل الخطاب الديني ومراجعة آليات التأويل الإسلامي، جعله يفتح أبوابا كثيرة في منظومة الفكر الإسلامي دون الإحاطة بموضوع بعينه، والوقوف عليه بكل تفاصيله، وهذا ما أوقعه في التلفيق والإسقاط"⁽¹⁾، فالباحث يجب عليه تحديد منهجه في البحث، ومن ثمّ تحديد موضوع بحثه، حتى يضع يده على مكان المرض لمعالجته، لا يبقى مبعثرا من هنا وهناك بحيث تضيع به الطريق فلا يعرف من أين المسلك والمخرج منها.

كذلك يعتبر "الجمع بين المدارس المختلفة والمتعارضة في بعض الأحيان لا يمكن أن نصفه بالعنصرية، ولا يمكن أن نسميه بالتجانس، ذلك أن لكل مدرسة أدواتها، وأساليبها، ونتائجها الخاصة بها، وهي بذلك قد تتصادم فيما بينها، ما يحول دون الأخذ بها فضلا عن إعطائها أي نتيجة مفيدة؛ إن من سمات (المشروع) الوضوح، وليس من سماته الخلط والتجميع؟؛ وهذا ما دعا البعض إلى القول بأن التماسك المعرفي لبرنامج أركون مشكلة"⁽²⁾؛ ولما نقول مدارس نقصد المناهج بمدارسها المتعددة. إن المناهج الفلسفية النقدية الغربية المتعددة التي حاول أركون الاعتماد عليها مختلفة فيما بينها، وينجر عن هذا الاختلاف الاختلاف في النتائج أيضا، حتى أنها قد يصل بها الأمر أحيانا إلى التعارض والصراع، وعليه فإذا ما طبقت على الدين وعلى التراث الإسلامي فإننا لن نصل إلى نتيجة متفق عليها، نتيجة تنزع عتّا اللبس والغموض وتخرجنا من الاختلافات التي تمزق مجتمعاتنا العربية والإسلامية، كما أن هذه الاختلافات في النتائج والتعارضات لا تجعلنا نتعرف على تراثنا كما يجب؛ فمحمد أركون يدّعي أن الأمة الإسلامية تدّعي بأنها تعرف تراثها، إلا أنها في حقيقة الأمر هي لا تعرفه برأيه؛ ونحن بدورنا نقول بأنه حتى ولو طبقنا هذه العدة المنهجية التي دعا إليها الأستاذ أركون فإنها ستوقعنا في فخ المتناقضات مما سيؤدي بنا إلى نفس النتيجة، وهي عدم معرفتنا بتراثنا حق المعرفة تحت ظل هذه التعددية المنهجية التي دعانا إليها.

إن تعدد النتائج الذي تتّصف به مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة يعني أنها تتّصف بطابع النسبية، بل إنك لتجد أن نسبية النتائج موجودة حتى في المنهج الواحد من هذه المناهج. إن الاعتماد على النسبية في إدراك حقائق الأشياء يؤدي دوما إلى التشكيك، وهذا بطبيعة الحال سيؤرق المجتمعات الإسلامية أكثر فأكثر مما هي عليه الآن، ولو ارتبط الأمر بالعلوم المادية فقط لكان الأمر أهون، أما ما يخص علم الأفكار وخصوصا الأفكار الدينية، فإن ذلك سيؤدي إلى الاضطرابات والاختلافات والافتتالات، فمن بين الأسباب التي مزّقت العالم الإسلامي هي تلك الاختلافات الكثيرة المتعددة بين المسلمين وبين فرقهم وطوائفهم، فالأنسب برأينا هو

(1) _ اسماعيل نغاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 261.

(2) _ ليث العتاي، ما وراء المشاريع، مرجع سبق ذكره، ص 46.

محاولة إيجاد حلول يتفق عليها المسلمون أجمع، أما إذا بقيت الدراسات بتقديرنا في حقول النسبية، فإن هذا لن يؤدي بنا إلى إيجاد حلول لما تعانيه المجتمعات الإسلامية والقضاء على المشاكل التي يتخبط فيها المسلمون، فنسبية الإدراك والحقيقة هي ذات السفسطة والتشكيك الخفي. إن التشكيك والسفسطة باطلان بالضرورة وعلى نحو ذاتي وأولي. وحيث يكون التشكيك ملازما لمباني نظريات أركون، فإن بطلان التشكيك سوف يشكل دليلا على بطلان مبانيه ونظرياته⁽¹⁾.

وأركون أراد الاعتماد على "مناهج ليس لها من وجهة سوى أنها تفضي إلى نتائج يريدها الباحث سلفا. وهذا يدفع إلى التساؤل: هل يمكن أن تُقاس العلمية في عمل ما بكثرة ما يورد من اختراعات فكرية بشرية؟ ألا يمكن التحاكم إلى أصول وثوابت علمية راسخة لا تفضي إلى خلاف"⁽²⁾؛ ونحن نكمل القول فنقول: ألم يكن يدري أركون أن المناهج التي دعا إلى الاعتماد عليها ستفضي به إلى نتائج مختلفة؟ تلك النتائج التي ستؤدي بالضرورة إلى الاختلاف في الرؤى، وذلك الاختلاف في حقيقة الأمر هو ما ينخر الأمة العربية والإسلامية، فكل فرقة ترى نفسها أنها تمشي على الطريق القويم والمستقيم، وما عداها كفر وضلال (بتعبير أركون في حد ذاته) مبيح الدماء، إن هذا الأمر (أمر الاختلاف بين المسلمين) لا يخفى على أركون، بل بالعكس تماما، إنه واحد من بين الأمور التي تحدث عنها وبكثرة في مشروعه، لكن ما أثار استغرابنا وتعجبنا، هو أن أركون إذا كان فعلا أراد الوصول بقراءته المتعددة تلك إلى حلول تُوحّد بواسطتها الأمة العربية والإسلامية، فلما سلك طريق المنهجية المتعددة ذات المناهج والنتائج المختلفة؟ لما لم يذهب أركون إلى مناهج لها علاقة بالإسلام والتراث الإسلامي؟ أو حاول وضع مناهج تتفق والدين الإسلامي، بدل محاولة الاعتماد على مناهج يعلم هو بنفسه مسبقا أن نتائجها هي نتائج نسبية.

فأركون وفي إطار رؤيته أن القول باتباع الحقيقة والقداسة يؤدي إلى احتكار الحق، مما يجعل من صاحبها أن يكون رافضا للآخر، وكذا ذهابه إلى القول بنسبية الحقيقة أمر فيه مغالطة، فالقول بنسبية الحقيقة والاختلاف حولها، سيؤدي هو كذلك إلى احتكار كل واحد لرأيه، لذلك فلا يمكننا القطع والجزم بأن هذا هو الحل الأنسب، كما أن الاعتماد على المعرفة البشرية يؤدي كذلك إلى طريق متشابه مع الطريق نفسه الذي سبق ذكره، فالمعرفة البشرية محدودة، ولا يمكنها أن تضمن لنا أن هذا القول أو ذاك أو هذا الرأي أو ذاك بأنه هو الحق، "وعلى أساس هذا المبنى حيث تكون المعرفة محدودة فإن الأفكار في الوقت الذي لا تتمتع بقيمة متكافئة، فإنها تتكثّر وتعدد

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 46.

(2) _ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 81.

بشكل عرضي وطوي ومتقابل، وتكون المداراة الاجتماعية بسبب محدودية الفهم والمعرفة البشرية، واحتمال عروض الخطأ فيها⁽¹⁾.

وفي حقيقة الأمر، إن اختلاف ونسبية النتائج التي تؤدي إليها هذه المناهج الغربية المعاصرة لم يكن خافيا على أركون، وإنه كان عالما بذلك سلفا، وهذا دفعنا إلى التساؤل: ما هو هدف أركون من وراء ذلك؟ هل كان هدفه فعلا هو تعريف المسلمين بدينهم؟ أم أن الأمر غير ذلك؟

لقد انتقد أركون الحداثة في إهمالها للجانب الديني والروحي من الإنسان وطقوسه وشعائره وغير ذلك مما يمثل الجانب المعنوي من حياته، إلا أنه وقع في نفس الأمر، فدعوته إلى تطبيق المناهج البشرية هو استبعاد أيضا للجانب الديني للإنسان، وهذا يتضح لنا من خلال "دعوته إلى تحلي الأمة أفرادا وجماعات عن الجانب الروحي واستبداله بالمناهج العلمية والعقلية الغربية، باعتباره أنه يُعكّر صفوة البحث العلمي والوصول إلى النتائج الموضوعية الدقيقة"⁽²⁾، لأن الوصول إلى نتائج دقيقة وموضوعية كما ذكرنا لا يكون باتباع مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل على العكس تماما، إن العلوم الإنسانية والاجتماعية وقعت في أزمة إبستمولوجية حيال محاولة تطبيقها للمنهج العلمي والتجريبي الذي كان مطبّقا في العلوم الطبيعية محاولةً بذلك الوصول إلى نتائج دقيقة، ولكن الإشكال أنه استحال عليها الأمر مما أوقع الفلاسفة في اختلاف حاد ممن يعتبر هذه العلوم علما وبالإمكان تطبيق المنهج التجريبي عليها والوصول إلى قوانين داخلها، بينما رأى تيار آخر أن هذا الأمر مستحيل وأن العلوم الإنسانية لا يمكن وصفها بطابع العلمية، وهذا أدى بفلاسفة كثير إلى تجاوز هذه الإشكالية ومحاولة وضع مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية تضي عليها طابع العلمية كالتفسير والتأويل مثلا، إلا أنها رغم ذلك لم تسلم من طابع النسبية والاختلاف في النتائج.

لقد وُضعت مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل محاولة الارتقاء بها وبدراساتها، من منهج بنوي وتفكيكي وأثروبولوجي وغيرها، فلما لا نفكر أيضا في وضع مناهج تكون خاصة بالعلوم الدينية ومحاولة الوصول بها إلى نتائج علمية يتفق عليها المتدينون ولو بنسبة قليلة؟ المهم أن لا يبقوا داخل الاختلافات الحادة والافتتالات المتتالية، فعمل تلك النتائج تخف من حدة الاختلافات وتؤدي بالمجتمعات المتدينة إلى التوحد ونبذ الفرقة والاختلاف والافتتال.

(1) مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، المرجع السابق، ص 68.

(2) رائد أمير عبد الله -خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 109.

ثم لماذا " لم يراع أركون خصائص ومميزات الحقل التداولي الإسلامي عند تطبيقه للمناهج المستوردة وإنما تعمّد تحريف تلك الخصائص الأصولية (القرآن الكريم والسنة المطهرة) والحضارية المؤسسة للهوية الإسلامية. بل سعى إلى تجاوزها ليطبق المناهج الغربية الحداثية على الإسلام كما طبقت على المسيحية"⁽¹⁾، لقد كان الأخرى بأركون مراعاة خصوصيات الدين الإسلامي، وكذلك الاطلاع على المناهج الإسلامية (التي سماها بالتقليدية) التي اعتمد عليها علماء الإسلام منذ القدم إلى يومنا هذا، ثم انتقادها إن شاء ومن ثمّ تجاوزها، أما أن يتجاوز كل المناهج وكل ما قام به المسلمون ويذهب مباشرة إلى المناهج الغربية لنقد الإسلام فهذا غير جائز داخل حقل البحث العلمي.

فحقيقة فيما يخص "المناهج الغربية في البحث والتحليل والكتابة العلمية، فبالنسبة لأركون فإنه أكثر من الإشارة إلى أنه سيستخدم المناهج الغربية في البحث والتحليل، وادعى أنه يطبق المنهج التحليلي التفكيكي، ومنهج التاريخية... وتبيّن أنها مناهج محدودة قاصرة، لا تصلح لدراسة القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وأن أركون أخفق -من خلال تطبيقه لها- في الوصول إلى ما خطط له سلفاً"⁽²⁾.

ورغم ذلك، بل والأكثر من ذلك، نجد أن محمد أركون يصف منهجيته وقراءته تلك بالعلمية، وهذا يُفهم منه نفي صفة العلمية عن القراءات الأخرى، بمعنى أن أركون "يُضفي صفة العلم على قراءته. ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة. وهذا ما نعارضه به. لأننا لو فعلنا ذلك لكننا ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير. أجل التفسير علم من العلوم العربية الإسلامية"⁽³⁾، إن هذا الأمر هو ما لا يُقبل من الأستاذ أركون، لأن نفي صفة العلمية عن كل القراءات السابقة داخل التراث الإسلامي يعني نفي كل الجهود التي قام بها علماء ومفسرون كبار، فالقرآن الكريم وحده لديه من التفاسير الضخمة ما لا يستهان بها، ناهيك عن الفقه والأصول والأحكام من الدين، فهل اطّلع أركون على كل ذلك حتى ينتقده أو يتجاوز أو ينفي صفة العلمية عنه؟

فلتفسير القرآن لوحده تفاسير عديدة عبر تاريخ التراث الإسلامي، فهناك تفسير الطبري، وهناك تفسير القرآن العظيم لابن كثير، وهناك تفسير ناصر السعدي، وهناك تفسير الجلالين للجلال المحلي والجلال السيوطي، التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، وغيرهم كثير، فهل اطّلع أركون على كل هذه التفاسير حتى ينفي عنها صفة العلمية؟ ثمّ ما هو وجه الحق عند أركون في اعتباره إياها أنها لا تمتلك صفة العلمية وأن قراءته هي القراءة العلمية؟

(1) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 260.

(2) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 429.

(3) _ علي حرب، نقد النص، ط 4، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 79.

إن هذا فعلا لا يُتَبَل من باحث يدّعي أنه يتحرى الموضوعية والعلمية في بحثه، إن ما نراه هنا ليس سوى ضرب من الايديولوجيا التي ادّعى هو نفسه محاربتها والهروب عنها.

فأركون إذن دائما ما يتحدث ويصف أن طريقته ومنهجيته في قراءة التراث الإسلامي هي منهجية يتحرى من خلالها الموضوعية والعلمية، ويصف كل القراءات السابقة عليه والتي تُنتسب إلى علماء الإسلام ومنذ فجر الإسلام بأنها قراءات مؤدجلة وأسطورية، ولكن هذا إجحاف في حق من ألفوا وكتبوا وفسّروا وتركوا لنا ما لا يعد ولا يحصى من المؤلفات الضخمة الكبيرة القيمة عن الإسلام، فنظرة أركون هنا للمؤلفات الإسلامية هي نظرة اختزالية احتقارية في حقيقتها، إنها نظرة لا تتبع إلا من مفكر ايديولوجي له توجه معين ومنحى فكري معين، ولا يتسم بأدنى شروط العلمية والموضوعية، وهذا لا يجوز في البحث العلمي، لأنه ليس "من الإنصاف، والموضوعية، والتجرد، إذا، أن ننجح إلى أحكام القيمة، ونجعل الايديولوجيا مناطا للتفضيل بين قراءة الذات وقراءة الغير، ونغمت الناس حقوقهم، ونهتضم جانبهم لاختلاف في الوجهة والمنحى"⁽¹⁾.

بل إن الأمر تجاوز مع أركون إلى أكثر من ذلك، فناهيك عن القراءات الإسلامية سواء القديمة منها أو الجديدة، هناك حتى قراءات أخرى حديثة ومعاصرة نحت نفس المنحى الأركوني باستعمالها لمناهج وفلسفات غريبة، ولكنها عند أركون هي قراءات ايديولوجية، كالقراءة الماركسية على سبيل المثال "للتراث بشكل خاص، قال بأنها تعبيرات سيكولوجية أو ايديولوجية تدل على عصرها، أي لا قيمة فكرية لها. هذا ما قاله جوابا على سؤال طرح عليه بخصوص قراءة حسين مروة للتراث. فما هو المعيار يا ترى؟ وهل ينجو أركون نفسه مما أخذه على الغير"⁽²⁾، هل يضمن محمد أركون العلمية لقراءته فقط؟ وإذا ضمنها مثلا، فهل يضمن نقد القراءات الأخرى لقراءته ووصفها بعدم الاتّصاف بصفة العلمية كما فعل هو معها؟

ولكن رغم كل ذلك وتماشيا مع أركون حول قراءته للدين والتراث الإسلامي، نُسأله: ما هي المعايير التي جعلته يصف قراءته بالعلمية؟ هل طبّقها على أرض الواقع فأعطت له نتائج إيجابية حتى يدافع عنها وينعتها بالعلمية؟ نظن أن هذا الأمر غائب عند أركون. ومنه فكيف نحكم عليها دون تطبيق؟ وما قيمة النظري الفارغ من العملي التطبيقي؟ أو بصيغة أخرى ما قيمة علم بلا عمل يُذكر له؟

وإننا لنجد في حقيقة الأمر أن المشروع الأركوني هو مشروع نظري دون أي تطبيق يُذكر له على أرض الواقع، وهذا يأتي خلافا لمن تأثر بهم من الفلاسفة الغربيين، الذين قاموا بدراسات نظرية ولكنهم أمّوها بالتطبيقية، وكان

(1) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 217.

(2) _ علي حرب، نقد النص، المرجع السابق، ص 83.

ذلك بعبوطهم إلى أرض الواقع ودراسات مجتمعاتهم من داخلها وليس من مكان خارج عنها، بل وإنهم درسوا حتى المجتمعات التي هي غير مجتمعاتهم. ورغم كل ذلك بقيت نظرياتهم ودراساتهم على الرغم من تطبيقها قيد الدراسة والتحليل والنقد، لأنها انتقدت كثيرا حتى من قبل فلاسفة أوطانهم، عاصروا بعضهم البعض أو جاؤوا من بعدهم، وبقيت نتائجهم معلقة بحيث لم تستطع أن تُعطي لمتلقيها الإجابة الكافية والشفافية لإقناعهم بها، أما المشروع الأركوني فبقي قيد التنظير، فلا هو أجاب عن ما استشكله من إشكاليات وما طرحه من تساؤلات ولا هو نزل إلى أرض الواقع وطبّق كل ما كان يُنظر له من تنظيرات، وهذا بدوره أيضا يطرح إشكاليات أخرى كبرى، فأن نتحدث عن مناهج وضعها أصحابها وقاموا بتطبيقها على أرض الواقع، ولكنك لا تنزل بها إلى التطبيق من أجل اختبارها واختبار مدى صدقها. والأدهى من ذلك أن الأستاذ أركون كان يُدرك قيمة الجانب التطبيقي في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولكن الإشكال هو أنه لم يقيم بتطبيقه، فببساطة وفي هذا الصدد بالذات نجد يقول هو بنفسه: "لا يكفي التدريس النظري والمنهجي البحث في جعل الناس يعتقدون المنهجية العلمية الجديدة خصوصا في المجال الإسلامي المغلق من كل النواحي بشهادات الإيمان. فتدريب الناس على علوم الإنسان والمجتمع بواسطة الأمثلة العملية ودون الإلحاح كثيرا على المقدمات النظرية والمنهجية يؤدي إلى نتائج أكثر تشجيعا، ولكن بشرط واحد هو أن يمارسوا هم بأنفسهم التمرينات نفسها ويضاعفوا من الأمثلة"⁽¹⁾، فها هو يُقرّ هنا بنفسه أنه يجب عدم الإلحاح على المقدمات النظرية فقط، وإنما يجب التدريب على الأمثلة العملية، فبمعنى آخر: هو يُقرّ بأنه لا يكفي الجانب النظري لوحده، وإنما يجب تكملته بالجانب العملي الذي يمثّل التطبيقي، بل ويشترط فوق هذا ممارسة التمرينات، وعليه فالجانب التمريبي والتطبيقي مهم جدا في الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وهذا ما لم يكن خافيا عنه ولكنه منعدم لديه، لذلك انتابنا هنا إشكالية الجانب التطبيقي لدى المشروع الأركوني، الذي حمل في طياته كتب ومقالات وندوات ومحاضرات مع تدريس في السوربون لثلاثين سنة كأستاذ مؤرخ للفكر الإسلامي، فأين الجانب التطبيقي عنده؟ هذا ما نريد طرحه هنا.

فمحمد أركون يشيد بالمناهج الغربية ويدعو إليها، بل ويُلح عليها لكن دون أدنى تطبيق يُذكر من طرفه، ممّا جعل "المنهجية الأركونية فسيفساء ملفقة بين مناهج ذات مشارب مختلفة، والملاحظة تبيّن أن أركون بقي في مستوى الإشادة بهذه المناهج، دون أن ينزلق إلى مستوى التطبيق والممارسة، حيث سنشهد التجدد الفعلي للفكر العربي الإسلامي كما وعد بذلك"⁽²⁾.

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90.

(2) _ نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، ط 1، بيروت، منشورات صفاف، 2016، ص 139.

ويدعي أركون في اعتماده على التعددية المنهجية، أنه أراد بذلك أن "يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة، واعتماده على تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية والأعلام... الخ إلى درجة أن البعد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي والتطبيقي بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة"⁽¹⁾، بمعنى إذا قلنا أن موضوع محمد أركون في مشروعه هو التراث الإسلامي، فإنه يأتي مع الموضوع المنهج المطبق على ذلك الموضوع، ولكن افتقار البعد التطبيقي والإجرائي في المنهج الأركوني جعل من منهجه موضوعا ثانيا، فهذا الأمر يجعل من المنهج منعما في القراءة الأركونية ويصبح هو كذلك موضوعا لأن محمد أركون لم يطبق في ثنايا مشروعه المنهج على التراث الإسلامي، وإنما بقي يحكي ويسرد حول المناهج الغربية ويدعو إلى تطبيقها فقط مما جعل مشروعه موضوعا نظريا يفتقر إلى التطبيق.

إن بحثنا عن الجانب التطبيقي في المشروع الأركوني يعود لدينا إلى سببين: الأول منهما هو البحث عن نتائج فعلية عملية على أرض واقع العالم العربي والإسلامي، والثاني هو بحثنا عن البديل داخل المشروع الأركوني. إن منهجية أركون النقدية، الماسخة لكل موروث سابق ديني، هي التي تجعلنا نبحث عن البديل، إلا أن الطرح النقدي الذي اتسم به المشروع الأركوني في قراءة الدين والتراث الإسلامي يأتي دون بديل لديه، وهذا يؤدي بنا إلى ما يمكننا أن نطلق عليه بالعدم، "ذلك أنه يلغي الجميع ويرى العدمية التي يقدمها هي البديل أو التجديد، فالشك والحدود بكل شيء لن يكون أبدا بديلا للإيمان، إن هذا العدم لا يكون دينا ولا يبنى خُلُقًا، إن تجديدية أركون هي تجديدية عدمية"⁽²⁾.

كذلك بالنسبة إلى استيراد هذه المناهج الغربية "نجد أن الكثير من الأسئلة المهمة غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقوقها الأصلية وهي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديدة وهي حقول الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، ويسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها وظهورها، ولا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلا غير مشروط"⁽³⁾، فأركون في مشروعه يلح على مناهج غربية، غريبة على المجتمع والدين والتراث العربي والإسلامي، ولكن الإشكالية تكمن في مدى صدقها على البيئة العربية والإسلامية، فحتى هو يعترف بنفسه إذ

(1) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 373.

(2) _ عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، مرجع سابق، ص 33.

(3) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص 373.

يقول: "ينبغي الإلحاح بقوة على أن علوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية. هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية"⁽¹⁾، فعندما نتأمل في هذا القول جيدا، نجد أن أركون أولا: يُلحّح وبقوة كما قال بأن هاته العلوم والمناهج نتاج المجتمع الغربي، ومنه فهي ليست خاصة بالمجتمع العربي والإسلامي حتى نطبقها عليه، نظرا للاختلافات التي تميّز كلا المجتمعين، فما يصدق على مجتمع ما لا يصدق بالضرورة على مجتمع آخر، خصوصا إذا ما كان هذين المجتمعين القاسم المشترك بينهما ضئيل سواء على المستوى الديني أو الثقافي أو الذهني أو غير ذلك من الاختلافات، ضف إلى ذلك أن التصنيع والعمران الذي تحدث عنه محمد أركون كان قد ظهر وابتدأ مع المجتمع الغربي، وهذا ما قاله هو بنفسه، فالجميع متفق على أن العالم الغربي قد شهد تطورا كبيرا في الجانب المادي، وهذا ما يفتقر إليه العالم العربي والإسلامي إلا ما يمكن استيراده فقط، وعليه فاختلاف المجتمعين فيما بينهما يجعل من تطبيق نفس المناهج عليهما أمرا صعب المنال.

وعليه يمكننا أن نقول في هذا المنحى أن الاتجاه الأركوني هنا يعد اتجاها "غير أصيل بالنسبة إلى التراث الإسلامي؛ وذلك لأن العلوم والمناهج الغربية قد تمّ إنتاجها ضمن إطار منهجي خاص ومخالف لبنية التفكير والتراث الإسلامي، وكانت تلبية لحاجة العالم المسيحي، وعليه لا يكون تعميمه على سائر الأديان الأخرى أمرا علميا"⁽²⁾.

لقد وقع أركون في محاولته استيراد المناهج الغربية وتطبيقها على الدين والتراث الإسلامي في فخ التبعية والتقليد، علما أنه كان يدعو دائما إلى التحرر والإبداع الفكري، وهذا يعتبر واحد من بين التناقضات التي اتّصف بها المشروع الأركوني، "وهذه التبعية المعرفية والمنهجية قد تفقد الفكر والمفكر هويته، ولا تسمح له بتحقيق الإبداع والبناء ولا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر"⁽³⁾. وهذا الأمر أفقد فعلا المشروع الأركوني سمة الإبداع الفكري، فلا شيء مبتكر فيه، بل هو ليس سوى تلفيقات وإسقاطات بين منهج وآخر من المناهج التي يتميز بها الآخر، وانجرت عن هذا الركون والخضوع تحت ظل الآخر أيضا، فإذا كان محمد أركون داعيا إلى التحرر الفكري كما ذكر فعلا، فلقد كان الأخرى به هو أولا أن يتحرر من التوجه الغربي الذي طبع به مشروعه وكان خاضعا له.

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90.

(2) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 76.

(3) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 376.

ومن هنا تصبح كل تلك المناهج المتعددة التي حاول أركون تطبيقها وهو يدرس الإسلام والتراث الإسلامي "قد أعوزته روح النقد والابتكار، لأنه قام على استعارة مناهج جاهزة طبّقها على المادة التراثية، منقاداً في ذلك إلى مسلمة ضمنية، مفادها أن نجاح تلك المناهج في منابها الغربية ضمان كاف لنجاحها في تربتها الجديدة، وهو أمر دحضته حصيلة قراءته، كما يعترف أحد المتحمسين لمشروعه، مسجلاً دور أركون السلبي غير الإبداعي في نقل المناهج الغربية، والتنتاج الهزيلة التي أفضى إليها تطبيقها على التراث"⁽¹⁾.

ثم إن أركون "لم يقدّم بنقد المناهج الغربية بل بنجده يتعامل معها وكأنها مناهج ناجزة وكاملة وذلك حال بينه وبين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي والايديولوجي، وبين العام والخاص وبين الموضوعي والذاتي"⁽²⁾، فالمناهج الغربية ظهرت تحت ظل مشاكل مجتمعاتها لمعالجتها بما يتوافق معها، وفي هذا خاصية للمجتمع الغربي بين مشاكله وديانته وثقافته وعاداته وتقاليده، ومناهجه، فقد تكون علمية بحسب نظرة الغربيين عندما يتعلق الأمر في تطبيقها على ذاتهم ومجتمعاتهم، ايديولوجية في تطبيقها أو تفعيلها على مجتمعات أخرى غير مجتمعاتهم.

وهناك سؤال آخر يتعلق بإشكالية توافق المنهجية الأركونية بالموضوع المدروس، فمن الملاحظات التي "تطرح حول تطبيقات أركون لمنهجته 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"⁽³⁾، وهذا تناقض آخر يقع فيه محمد أركون، حيث أنه يحذّر من تطبيق مناهج حديثة على مواضيع ماضية ولكنه هو أراد تطبيق ذلك ووقع فيه، ثم إن تطبيق مناهج حديثة على مواضيع قديمة يطرح التساؤل حول مدى التلاؤم فيما بينهما، أي حول تلاؤم الحديث أو المعاصر بالماضي القديم.

كما أن محاولة أركون فرضه لمناهج تمثل فكرا معيناً وهو الفكر الغربي على واقع مغاير آخر غريب عن ذلك الفكر، يعني منه إعطاء الأولوية لذلك الفكر على ذلك الواقع المعالج، إنه وبهذه الاستراتيجية المنهجية عند أركون "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"⁽⁴⁾.

(1) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص338.

(2) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص376.

(3) _ فارج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص267.

(4) _ المرجع نفسه، ص262.

ويعتمد أركون في منهجية قراءته للدين والتراث الإسلامي ومعاني نصوصه الدينية على القراءة التزامنية التي تعود إلى أصل تلك المعاني في زمنها الأصلي من أجل فهمها حسب زمانها ومكانها الذي تولدت فيه، وهذا في حقيقة الأمر مناف لما دعا إليه أركون، "فالقراءة التزامنية بالمعنى المذكور تفترض إصابة المعنى الحرفي للنص أو العثور على معناه الأصلي. والتسليم بذلك يتعارض مع نظرة أركون إلى النص، أي مع القول بتعددته واختلافه. وبالفعل، فإذا كان المعنى يتبعثر ويتشظى بسبب اختلاف القراء، أي القراءات، فإن القراءة التزامنية تصبح والحالة هذه غير ممكنة"⁽¹⁾؛ نلاحظ هنا مدى التناقضات والاختلالات التي يقع فيها محمد أركون، فهو يريد من جهة أن يفتح التراث الإسلامي ونصوصه التأسيسية على القراءات المتعددة، ثم تجده يصف من جهة أخرى قراءته بالقراءة التزامنية، والقراءة التزامنية إذا ما طبقت على النصوص، فإنها تعود بنا إلى أصولها، بمعنى العودة بنا بواسطة القراءة التزامنية إلى معنى واحد وهو المعنى الأصلي للكلمات، وهذا لا يسمح لأركون بفتح النصوص الدينية والتراثية على القراءات التعددية والتأويلات المختلفة كما أرادها هو، فهذا يعتبر أيضا ضربا من ضروب التناقضات التي وقع فيها أركون.

ومحمد أركون في محاولته معالجة التخلف والانحطاط والصراعات الموجودة في العالم العربي والإسلامي لا يعير اهتماما ولا بالأل للعوامل الخارجية المؤثرة في المجتمع الإسلامي، فنظرتة إلى التخلف الذي يسبح فيه العالم الإسلامي أمر لا يمكن إنكاره، لكن هذا لا يعني أن السبب في ذلك لا يكمن سوى في شخص العالم الإسلامي، بل هناك عوامل خارجية، والإشكالية أنها آتية من هذا العالم الغربي الذي حاول هو نفسه محمد أركون الاعتماد على مناهجه، ويتمثل ذلك في فرضه لهيمنتته على بلدان المسلمين واستيلائته على ممتلكاتهم والسيطرة عليهم في جوانبهم المختلفة، سياسيا، واقتصاديا، وحتى ثقافيا ودينيا، ناهيك عن الاستعمار الذي نكّل به العالم الغربي ذاك بالعالم الإسلامي، فلا نظن أن هذا يخفى على شخص خصوصا وأن أصوله جزائرية، فهل يوجد جزائري لا يعلم ما فعله الاستعمار الفرنسي بشعبه الجزائري، لذلك فمنهجيته (أي أركون) التي أراد الاعتماد عليها هي منهجية ناقصة في حد ذاتها، إن لم نقل أيديولوجية مّيالة للعالم الغربي، لأنه "عند البحث عن جذور هذا التخلف يصل إلى أزمت الفكر والتنظير، ولذلك لا يبدي اهتماما كبيرا بالأسباب والعناصر الخارجية ودورها في تخلف العالم الإسلامي ومعضلاته. وهذا لا يعني أنه يغفل تماما عن دور العناصر الخارجية في هذا الشأن، ولكنه لا يهتم بها كثيرا.

(1) _ علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 81.

ويكتفي بتحليل تبلور الأصولية بالإشارة إلى دور الغرب في إثارة واستفزاز العالم الإسلامي، والتعريف به بوصفه محور الشر والوحشية⁽¹⁾.

كما أن أركون "لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي والإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث وتحديثه متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية"⁽²⁾، لأن تعريضها في حقيقة الأمر (أي مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية) للتاريخية والمنهج التاريخي يحتم على الباحث تطبيق النقد عليها، لأن المنهج التاريخي يجعل من مواضيعه التي يخضعها تحت دراسته قابلة للنقد والتقييم، وينزع عنها صبغة التعالي أو الوقوع فوق التاريخ؛ وهو نفس الأمر الذي أراد أركون تطبيقه على الدين والتراث الإسلامي، فتطبيقه للمنهج التاريخي على التراث الهدف الأسمى منه هو وضعه تحت محك النقد واعتباره صنع بشري يؤثر ويتأثر بالعوامل المحيطة به، وينزع عنه طابع القداسة والتعالي الذي تميّز به على طوال القرون التي مرّ بها، فلو طبّق نفس الشيء على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لجعل منه ذلك ناقدا للتراث والدين الإسلامي، وأيضاً ناقدا للمناهج الغربية التي أراد الاعتماد عليها، أما عدم تعريضه لتلك المناهج للنقد فهذا يعني أن محمد أركون لا يستهدف بالنقد وخصوصاً النقد اللاذع سوى الدين والتراث الإسلامي.

فالمنهج التاريخي عند أركون هو منهج أساسي في قراءته النقدية للتراث الإسلامي ولنصوص الدين والإسلام بصفة عامة، ولقد أوضحنا هذا فيما سبق عند تطرقنا لهذا المنهج؛ وتطرّقنا كذلك إلى مناهج أخرى فلسفية نقدية حاول أركون الاعتماد عليها وهو يقرأ الإسلام بتراثه، وكان لنا في ذلك ترتيب معين، وسنحاول في أسطرنا القادمة الاعتماد على نفس الترتيب الموجود أعلاه لتلك المناهج النقدية الفلسفية ونحن نتعرض لها هنا بالقراءة النقدية، فبدأ طبعاً بالمنهج السيميائي وبعده الألسني لنصل بعد ذلك إلى المنهج التاريخي ونكمل نقدنا هذا بالأنثروبولوجي ومن ثمّ السوسولوجي.

فالمنهج السيميائي الذي حاول أركون الاعتماد عليه كان الهدف من ورائه حسب دراسة النصوص الدينية أثناء التلّفظ بها شفهيًا في زمنها وبالأخص القرآن الكريم، وهذا يعني دراسة اللحظة التي تلتفظ بها النبي ﷺ شفهيًا بالقرآن، ادّعاء منه "صعوبة فهم الآيات القرآنية والخطاب التشريعي، واستحالة تطبيق تشريعاته في عصرنا الحالي، وذلك لأن فهم القرآن يستلزم ربطه بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبي ﷺ وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 67.

(2) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 376.

لقائلها، ويريد أركون أن يصل إلى نتيجة يدعيها، وهي صعوبة فهم الآيات القرآنية في الزمن المعاصر؛ لعدم مشاهدتنا لكيفية وهيئة وتاريخية نطق النبي ﷺ لهذه الآيات⁽¹⁾.

إذا تتبعنا التحليل السيميائي مع أركون فإننا سنقول بأنه كانت "هناك فئة اجتماعية اجتمعت حول النبي في الحجاز ذات أهداف ايديولوجية سياسية انتصرت ورسخت مفاهيم جديدة أو حورتها"⁽²⁾، وهذا يعني انتفاء الوحي على الرسول محمد ﷺ وأنه ليس بنبي مبعوث من قبل رب العالمين، وإنما كل ما في الأمر أنه هناك جماعة ظهرت في ذلك الوقت في شبه الجزيرة العربية، وكان يرأسها شخص اسمه أحمد، وقامت هذه الجماعة بمعادة ومحاربة العادات والتقاليد وما كان معاشا آنذاك وقامت بفرض نظام مغاير على النظام الذي كان سائدا حينها، والهدف من هذا كله هو هدف سياسي تسلطي لا أكثر ولا أقل.

ونجد أن المنهج السيميائي كان يعتمد عليه الباحثون في دراسة الخطابات أثناء التلغظ بها ومعرفة دلالاتها للكشف عن معانيها، وهذا مما كان مطبقا على دراسة الخطابات الشعبية التي ينطق ويتلفظ بها الناس كل يوم، وأركون إثر محاولته الاعتماد على هذا المنهج في دراسة القرآن الكريم في لحظة الشفهية، إنما استورد ذلك من قبل علماء الغرب الذين حاولوا تطبيقه على الحكايات الشعبية وهو حاول تطبيقه على النص القرآني، وهذا يُنتج مساواة بين الحكايات الشعبية الغربية والقرآن، "بيد أن الإشكال المنهجي الذي ينتصب في طريق المحلل السيميائي هو أن السيميائيات (...) انطلقت من الحكايات الشعبية بوصفها محل التطبيق ومادة الاستثمار، فكيف يسوغ تطبيق منهج غريب الوجه واليد واللسان على النص القرآني"⁽³⁾؟

ومع المنهج السيميائي "حيث يقوم هذا الأخير على استثمار موارد الدلالة وعلاقة الدال والمدلول، وهي علاقات وأنظمة لغوية خارجة عن نطاق الأدلجة والتوجيه القسري، لكن نجد أركون يفجر هذه المعاني اللغوية والأنظمة الدلالية بإدخال منهج التفكيك؛ لتصبح بعد ذلك أنظمة فضفاضة خاوية لا تعبر عن أي نظام لغوي (...) لأن المعطيات التي تقدمها السيميائيات لا تسعفه في منهج الهدم الاستباقي الذي فتح به مختلف القراءات المضادة"⁽⁴⁾.

وهناك إشكال منهجي في المنهج السيميائي وهو "أن السيميائيات مطاردة للمعنى لا ترحم، وبقدر ما يخاتل، ويتحجب، ويمعن في الاستتار والاشتباه، بقدر ما تتسع دائرة التأويل، ويتضخم جهازه، وتجمع تطبيقاته، فيفضي

(1) _ رائد أمير عبد الله-خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص62.

(2) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص76.

(3) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص248.

(4) _ اسماعيل نغاز، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص268.

إلى انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عد⁽¹⁾، وهذا يؤدي بنظرنا إلى مفاهيم ومعاني متعددة التي ستوقع لا محالة بالمسلمين في الاختلافات بحيث أننا لا نستطيع بواسطة هذا المنهج الوصول إلى معنى واحد يلتف حوله المسلمون لكي يخرجوا من تلك الفهومات المختلفة والمتعددة كل حسب رؤيته للقرآن الكريم وللإسلام عامة، وهذا (ولقد أشرنا إلى ذلك في ثنايا سطورنا النقدية السابقة) يؤدي إلى الاقتتال بين المسلمين فيما بينهم بسبب الاختلاف الناجم في الرؤية أو الحكم أو التفسير.

نجد أن محمد أركون من جهة يريد (الاحتكام إلى العقل) وإلى المناهج العلمية العقلانية في تحليله للقرآن، ثم من جهة يرى بأن اللغة التي يحتويها المصحف الشريف تحتوي كثيرا على ما هو عجيب وخلاق ومدعش، ومنه يصعب تعقلها، (أي تعقل اللغة القرآنية أو الدينية كما يقول) يقول أركون: "أن اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية. لهذا السبب فإن تلقيها يختلف فيها إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة. هكذا نرى كيف تطرح نفسها من وجهة نظر بسلوكولوجية-لغوية مشكلة آلية اشتغال ما يمكن أن ندعوه حتى الآن بكلام الله⁽²⁾، وعليه فما الدعوى من محاولة تعقل أو ممارسة مناهج عقلانية ابتكرت عن طريق العقل في قراءة القرآن إذن؟ وكيف نفسر دعوته إلى تطبيق تلك المناهج مرة ونفي ذلك مرة أخرى؟. فحتى "نستطيع -على حد زعمه- فهم هذه الآيات في هذا العصر، فيلزم تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، وهذا هو الفرق بين القرآن والظاهرة القرآنية"⁽³⁾؛ وعندما نقول دراسة القرآن كنص أدبي، معنى ذلك تطبيق المناهج البشرية على النص القرآني، باعتبار أن النصوص الأدبية هي نصوص بشرية، وفي هذا مساواة بين القرآن وهذه النصوص الأدبية، ومن بين المناهج البشرية التي أراد أركون تطبيقها على النص القرآني كأبي نص بشري آخر هو المنهج الألسني في دراسة وتحليل النصوص.

وعليه يريد محمد أركون تطبيق الألسنية على القرآن الكريم، والقراءة الألسنية تتعامل مع القرآن الكريم كأبي نص أدبي آخر، ونحن نقول: كيف لنا أن نساوي بين نص أدبي عادي من صنع بشري وبين القرآن الكريم وما يحمله من دلالات ومقاصد وتشريعات ونظام محكم، حتى إن أركون ليعترف بنفسه أن القرآن يحمل ما هو خلاق،

(1) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، المرجع السابق، ص 249.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 207.

(3) _ رائد أمير عبد الله -خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 63.

والذي ربما لن تجده في نص آخر كالنص القرآني، نظن أنه "لا داعي للتذكير هنا بالمزائق التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القراءة من انحراف عن المقاصد وما أسفر عنها من معارك وحروب. لأن القارئ في هذه الحالة لا يخضع لضوابط سوى ما يمليه عليه عقله"⁽¹⁾، ونحن لا ندرى إلى أين سيؤدي بنا هذا العقل؟

وفي المنهج الألسني هناك قاعدة يذهب من ورائها محمد أركون في الحديث عنده بين القرآن والمصحف، أو بالأحرى بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية، وترى تلك القاعدة داخل المنهج الألسني الذي يعتمد عليه أركون في قراءته للقرآن الكريم، أن هناك أشياء ستضيع أو تتغير أو تتحول انتقالاً من الشفهي ومن ثم المكتوب للقرآن، ونحن هنا وبغض النظر عن المرحلتين الشفهية والكتابية وكيف كانتا أو حدثتا فعلاً في التاريخ، وبغض النظر عن أركون وكيف نظر إليهما، سنقوم بمساءلة المنهج في حد ذاته، وهو المنهج الألسني، "إذا كان مصدر هذه القاعدة هو المنهج الألسني، فهل استوى هذا المنهج على سوقه حتى تغدو مقولاته قواعد محكمة، وضوابط ناهضة؟ وحتى لو سلمنا بصحة هذه القاعدة، فهل تجوز لنا تنزيلها على النصوص جميعاً، وفيها الإلهي والبشري، والمعصوم وغير المعصوم، والمحفوظ وغير المحفوظ، والطويل والقصير، والمركب والبسيط، وهلما جراً وسحباً..؟"⁽²⁾.

ستجد أن الأسئلة السابقة الذكر متوفرة عند محمد أركون بحد ذاته، وهذا حينما قال وهو يحاول قراءة سورة الفاتحة قراءة ألسنية بزعمه: "نحن واعون، في الواقع، بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعترى القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى بالكتابات المقدسة. وهو الأمر الذي لا يتعلق أبداً بإخضاع القرآن -أو التوراة، أو الأناجيل- إلى امتحان علم واثق من أسسه وإمكانياته أو وسائله. بل على العكس، فنحن لا نستبعد أبداً فكرة إخضاع الألسنيات المعاصرة إلى امتحان نص يمكنه أن يزعزع الكثير من اليقينيات الدوغمائية"⁽³⁾. إذن فلنتأمل جيداً في هذا القول أعلاه، يقرّ أركون أولاً أن القراءة الألسنية تعترىها نواقص ونقاط ضعف، ثم يخص نقاط الضعف تلك والنواقص بخاصة عند تطبيقها على الكتابات المقدسة، وكأننا نفهم منه هنا أن القراءة الألسنية لها نقاط ضعف ونواقص وتكون واضحة وجلية وتظهر بقوة خصوصاً عندما نطبقها على الكتابات المقدسة، ومنها القرآن طبعاً؛ ثم يواصل: أن إخضاع القرآن الكريم أو أي كتاب مقدس مَّا ذُكِرَ إلى هذه القراءة الألسنية هو إخضاع لعلم ليس واثق من نفسه، أو كما قال: من أسسه وإمكانياته أو وسائله، وهذا يعني أن المنهج الألسني ولنسميه العلم الألسني كما يجب أركون هو في حد ذاته ليس واثقاً من نفسه ونتائجه، وعليه نتساءل: كيف يمكننا

(1) _ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 160.

(2) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 226.

(3) _ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 113.

أن نطبق علما أو منهجا على القرآن العظيم هو في ذاته غير واثق من نفسه؟ ليوصل بعد ذلك أركون أن القراءة الألسنية ستوصل بصاحبها إلى زعزعة الكثير من اليقينيّات الدوغمائية، ونحن نسأل: هل كان يعلم أركون مسبقا أن تطبيق القراءة الألسنية ستزعزع من العقائد واليقينيّات؟ نظن أن الإجابة هي نعم؛ لكن بما أن المنهج الألسني لم يستوف شروطه قبلا، فلما يحاول محمد أركون تطبيقه من الأساس؟ وإذا كان يعلم فعلا أن هذا المنهج سوف يززع اليقينيّات، فما هو هدف أركون أصلا من وراء محاولة تطبيقه تلك؟ نظن أن المنهج الألسني وإن استوفى شروطه، فإنه إذا ما طبّق على القرآن الكريم لن يززع شيئا من اليقين الذي بثّه القرآن الكريم في قلوب المسلمين، وهذا بتقديرنا تحت ظل عدم تعارض العقل مع النقل إن وُجد فعلا، أما أن يكون المنهج الألسني ليس كاملا هو بذاته فالأحرى بنا حسب رأينا عدم تطبيق منهج هو في ذاته غير مكتمل على نص كالقرآن العظيم.

يتأثر محمد أركون بالمنهج الألسني ويريد في نفس الوقت الوصول إلى أصل الكلمات والمعاني، ويعتبر أن هذا الأمر هو من وظيفة المنهج الفيلولوجي؛ إنه ينتقده من جهة ولكن الغريب في الأمر أن ما يبحث عنه وهو أصل الكلمات هو من وظيفة هذا المنهج، وهذا تناقض على كل، لقد اهتم محمد أركون في ستينات القرن الماضي بـ(منهجية الألسنيات) التي على ضوءها قرأ المصحف ونصوصا إسلامية أخرى، ونصوص السيرة [وغيرها]. إن ما تطرحه الألسنية الحديثة يختلف عما تطرحه اللغويات التقليدية التي كان المفسرون القدامى يستخدمونها. وهنا فإننا نجد خلطا وتماثلا عند استخدام أركون لهذا المنهج، خصوصا عندما يستخدمه على بعض الكلمات والمفردات مما أوقعه في تناقض بين استخدام القرآن مع التفكير والتدبر، ومع كل اتجاه عقلائي⁽¹⁾.

كان هذا بالنسبة للمنهج الألسني، لنصل الآن إلى المنهج التاريخي، أو القراءة التاريخية النقدية للدين والتراث الإسلامي عند محمد أركون. ولمحمد أركون تفريق بين التاريخية التي تعتمد على القراءة النقدية في إخضاعها النصوص تحت رايتها، وبين التاريخية التي اعتمد عليها المستشرقون في تأريخهم للإسلام والتراث الإسلامي والتي تكون منهجيتها سردية وصفية فقط دون إتمام ذلك بالمنهج النقدي، وهذا الأمر جعل من أركون ينتقد التاريخية ويفضّل التاريخية في دراسته للإسلام وتراثه، ولكن ما نود ذكره هنا، هو أن أركون فعلا أراد الاعتماد على التاريخية وفضّلها في قراءته، ولكنه مضطرب حتى في تعريفها فكيف بتطبيقها، لأننا عندما نتمعن جيدا عند أركون وهو يعرف التاريخية، نجد أن له تضارب في تعريفها؛ يقول أركون: "هناك معنى للتاريخية، يبدو أنه مقصور على «المؤرخين المحترفين»: إنه يعني تلك الخاصة التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي

(1) _ أنظر بهذا الصدد: ليث العتاي، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، مرجع سابق، ص 37.

هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي⁽¹⁾، إلى هنا فلا بأس بهذا التعريف مع أركون، لكن عندما يكمل ومباشرة بعد هذا التعريف بكلمتين وهما "العلمي ظاهريا"⁽²⁾، هنا نصطدم بإشكال فماذا يقصد محمد أركون بقوله «العلمي ظاهريا»؟ فإذا كان يريد الاعتماد على التاريخية فعلا بصفتها قراءة علمية نقدية كما رأى هو، فلماذا يصفها بالعلمي ولكن ظاهريا؟ هل هناك شيئا ما يجب قوله في باطن هذه القراءة أم ماذا؟ فهنا لم يفصح أركون عن تعريفه للتاريخية وقوله «ظاهريا»، وعليه ينتابنا تساؤل: ماذا عن الباطن؟

كما أن الباحث والمؤرخ التاريخي الذي يعتمد على المنهج النقدي مُطالب بتحري الدقة في تأريخه للحوادث ووضعه للتواريخ، ومحمد أركون هو مؤرخ للفكر الإسلامي ولكنه يفتقر إلى هذه الخاصية، ونستنتج هذا من خلال بعض الاضطرابات التي وقع فيها الأستاذ أركون وهو يؤرخ لتاريخ الدين والتراث الإسلامي في هذا القول المطول أذناه: "والملاحظ أن التحديد الزمني عند أركون لا يخلو من اضطراب، فقد دمج أحيانا المرحلة الأولى (مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي) في المرحلة الثانية (مرحلة العصر الكلاسيكي) بقوله: المقصود بالمرحلة الكلاسيكية القرون الهجرية الخمسة الأولى. أما في ما يتصل بالعصر الكلاسيكي، فيذكر مجالين زمنين عدا المجال الذي ذكرنا (767-1058م)، والغريب أن هذا يتم في مؤلف واحد قضايا في نقد العقل الديني، فيجعله بين سنة 848م وسنة 1400م، مرة، وبين سنتي 700م و1300م تقريبا كما يقول مرة أخرى، كما نجد تارة يتخذ من وفاة ابن رشد (1198) نهاية العصر الكلاسيكي وبداية عصر الانحطاط، ومن وفاة ابن خلدون (1406م) نهاية له تارة أخرى. مضيفا إلى هذا الحدث التاريخي أحيانا تاريخ 1492م، مبررا ذلك بأن هذا العلامة تدل على حدث تاريخي مهم، وهو طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا بعد سقوط الأندلس"⁽³⁾.

يدّعي محمد أركون أنه يريد عن طريق المنهج التاريخي الكشف عن أمور وأشياء بُيرت وحُذفت من تاريخ الإسلام، ويتهم الأصوليين أنهم كانوا يتواطؤون مع السلطات السياسية الحاكمة في وضعهم للأحكام وصوغها بحسب ما يخدم مصالحهم الشخصية ومصالح حكاهمهم، ولكن "إن هدف الأصوليين لم يكن، كما يدعيه أركون، الرغبة في إقصاء الملابس التاريخية للرسالة المحمدية وتكريس واقع لصالح فئة تتنازع السلطة مع غيرها، وإنما كان

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص117.

(2) _ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) _ امبارك حامدي، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي، مرجع سابق، ص111.

* _ وتفصيلا لهذه النقطة، أنظر كتاب: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سبق ذكره، وهذا كان عند سؤال من مترجم الكتاب هاشم صالح الذي طرح فقال: أنت تضع مشروعك تحت عنوان «نقد العقل الإسلامي». ما الذي تقصده بذلك؟، ليجيب محمد أركون: أقصد إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم. وكان هذا من صفحة 283 إلى غاية انتهاء صفحة 284.

كل همهم هو بناء نسق نظري يُستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبية لكل ما استجد من أحوال؛ وما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يُخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق معرفي، سواء تعلق بالشرع أو بغيره. من هذه الشروط الاتساق والبساطة والكفاية⁽¹⁾.

يريد محمد أركون إخضاع الإسلام والتراث الإسلامي تحت مجهر التاريخية، وهذا يكون بإدخال نصوص الدين الإسلامي داخل المنهج التاريخي، والهدف من وراء ذلك جعل النصوص الدينية نصوصا متغيرة تدخل ضمن العوامل التاريخية، لأن لا تاريخية النصوص تعني ثبوت النص ومطلقيته، ولا تاريخية النصوص تمثل معتقد المسلمين الذي يخالفه أركون، لكن ما لم ينتبه له أن ثبوت النص ومطلقيته كالنص القرآني مثلا "لا تعني جمود الأحكام المستخلصة منها، وهذا أمر يدركه من له إلمام بعلم الفقه وأصوله، ومن تابع حركة الفقه الإسلامي من العراق وفارس حتى المغرب والأندلس، في ظروف اجتماعية وأساليب إنتاج جد مختلفة عن ظروف الحجاز وأساليب إنتاجه"⁽²⁾، فالشافعي مثلا كتب كتابه «الرسالة» على مرتين، المرة الأولى كانت في مكة ثم انتقل بعد ذلك إلى مصر فرأى أن هناك أمورا يتوجب عليه تعديلها داخل كتابه (الرسالة) فقام بتعديلها وأعاد طبعه مرة ثانية، وهذا دليل على أن الاجتهاد والتجديد في الإسلام موجود منذ قدم الزمان، كما أن هذا دليل أيضا على أن الاجتهاد والتجديد مسموح به في الإسلام ولا أحد يمنعه من المسلمين ولا علماءهم؛ على الرغم من أن الحداثيين يرون أن الاجتهاد ممنوع في الإسلام وينتقدون ذلك أمثال محمد أركون، ويرون بانغلاق العقل المسلم وتحجره ورفضه لكل عملية تجديد أو اجتهاد في الدين الإسلامي. إن ما يرفضه المسلمون هو التغيير في الإسلام والتشكيك في ثبوت وصحة مصادر الإسلام الأساسية والأصلية كالقرآن الكريم، وليس في الاجتهاد والتجديد في فهم هذه المصادر أو محاولة تكييفها مع الواقع، لذلك فالتغيير والتعطيل والتحريف والتشكيك هو المرفوض المردود عند المسلمين.

فالنصوص التأسيسية للإسلام مثل القرآن الكريم هي نصوص ثابتة عند المسلمين، وثبوتها ذلك يعني لا تاريخيتها، فهي لا تخضع لتاريخ معين وليست مرتبطة بزمان ومكان معين، فالقرآن العظيم صالح لكل زمان ومكان، وهو كتاب علمي بحيث أنه بُعث للعالمين كافة، وعليه يرفض المسلمون القول بتاريخيته أو النظرة التاريخية كالتي تميزت بها القراءة الأركونية وغيرها من القراءات الحداثوية.

إلا أن محمد أركون يرى في تأريخه للقرآن الكريم أنه نزل لمعالجة مشاكل وأشياء وأمور لها حدودها الزمانية والمكانية ولا يمكنه الخروج عنها، إلا أن هذا الأمر فيه نوع من الخلط والمغالطة مما يحتاج إلى تحليل أكبر، "لأن

(1) _ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص151.

(2) _ عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، مرجع سابق، ص79.

الأصل في حياة البشر هو أنهم محكومون بظروف عصرهم في أفكارهم وسلوكياتهم، لكن هذا ليس أمراً حتمياً يحكم الناس بجزئية مطلقة، فكثيراً ما يستطيع الإنسان تحدي ظروفه، ويتفاعل معها فكرياً وعملياً، ويتجاوز زمانه، وتعيش أفكاره وأعماله من بعده زمناً طويلاً، وهذا ما حدث على أيدي الأنبياء، -عليهم السلام- والمصلحين والعلماء⁽¹⁾، فقد تجد مشاكل أو قضايا نعيشها اليوم، إلا أننا نعود في البحث عن حلول لها إلى علماء ومفسرين وفلاسفة ومفكرين قدامى، فليس بالضرورة أن يكون كل فكر أو علم مربوط ومقيد بعصره فقط؛ ثم إن القول بأن القرآن محكوم ومقيد بزمنه يعني أنه أصبح غير صالح اليوم، وأصبحنا في غنى عنه، فما الدعوى إذن من الرجوع إليه ومحاولة إعادة قراءته كما ذهب إلى ذلك أركون؟

إذا قلنا أنه يجب إعادة قراءة القرآن الكريم بمناهج معاصرة لجعله مواكباً للعصر، فهذا يعني أنه ليس محكوماً ومقيداً بعصره المنزّل فيه، بل إنه بهذا يصبح صالحاً حتى ليومنا هذا، فقط نعيد قراءته بالمناهج المعاصرة؛ أما إذا قلنا أنه محكوم ومقيد بالعصر الذي نزل فيه، وأنه جاء في ذلك الزمن لمعالجة ما كان موجوداً وقتها من مشاكل، فهذا يعني أنه محصور فقط بذلك الزمان والمكان، ولا جدوى اليوم من إعادة قراءته، فهنا كان على أركون توضيح مقصده وهو يُلح على إعادة قراءة القرآن والإسلام ككل بترائه بالمناهج النقدية المعاصرة اليوم.

وأركون بالإضافة إلى نظريته التاريخية لأول مصدر أصلي للإسلام وهو القرآن الكريم، إضافة إلى السنة النبوية الشريفة والأحاديث التي تمثلها، زاد أيضاً في نظريته لباقي ما أُلّف داخل التراث الإسلامي وقال بأنه يدخل ضمن مجريات التاريخ، إن المطبّة التي وقع فيها أركون هنا هي تسويته بين القرآن كنص ثابت مطلق وكل التفسيرات والاجتهادات التي جاءت بعده، ومحاولته إدخال الجميع تحت مظلة المنهج التاريخي النقدي، ويرى في نفس الوقت أن المسلمين يرفضون حتى إدخال الاجتهادات تلك داخل مسمى التاريخية، وهذا خطأ، فالمسلمون يعلمون جيداً أن ما أُلّف من تفسيرات واجتهادات داخل الإسلام هي اجتهادات بشرية، والقول بإدخالها ضمن التاريخ هو أمر أهون من القول بإدخال القرآن بحد ذاته داخل مجريات التاريخ، فما كان من اجتهادات، وما جاء بعد الوحي الحقيقي المنزل على النبي محمد ﷺ و"ما تلا ذلك من قرون وأزمان فهي تجارب من تجارب التاريخ قام بها رجال من الرجال، وهم بشر من البشر، وهم نظم من النظم، وهي مما يمكن إعمال أدوات البحث التاريخي فيها جميعاً"⁽²⁾، أما ما يمثل المصادر الأساسية كالقرآن الكريم مثلاً فهو ما يُرْفَضُ إدخالها ضمن مسمى النقد التاريخي.

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 65.

(2) _ عبد السلام أحمد فيغو، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، المرجع السابق، ص 79.

يعني القول بتاريخية النصوص أن النص قد نزل في زمان ومكان معين مع ارتباطه بواقعه الذي نزل فيه، ويكون هذا بمعنى أن سبب ظهور النص هو الظروف المحيطة به بتنوعاتها، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، إلى غير ذلك، وبهذا تصبح تلك الظروف أو ذلك الواقع هو المنتج للنص، بمعنى أن الظروف هي التي قامت بإنتاج وتوليد النص، ولا يكون هذا النص نص إلهي منزل من السماء أو وحي من الله إلى بني البشر، وهكذا يصبح "النص القرآني، إذا، في المنظور الأركوني أثر تاريخي تضافرت على تشكيله ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية، فصار مشروطا بمناسبة قوله، ومنوطا بسبب صوغه، ومقصورا على طائفة من المؤمنين عايشت ظروف التنزيل. فإن أردنا -من باب المواكبة العصرية- أن نعتقه من أغلال سياقه التاريخي في العصر الإسلامي الأول، ونستشرف به آفاقا جديدة، ونجيب به عن نوازل مستأنفة، نكون قد انسلخنا من إطاره المرجعي، وتعالينا على شروط واقعه، وارتكسنا في اللاتاريخ"⁽¹⁾.

وتؤدي بنا تاريخية النص القرآني إلى أمرين ينجر الثاني منهما من الأول، فالأول يعني استبعاد الوحي عن القرآن الكريم، أما الثاني: فهو يعني أن القرآن الكريم هو نتاج ظروف معينة وهي التي أنشأته وولّدتها، وهذا ينفي كون أن القرآن كلام الله، ويصبح بذلك نصا أرضيا عاديا يُدرس كغيره من النصوص.

والقول بتاريخية القرآن الكريم له بعدان: "1- تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرازا ثقافيا لمجتمع معين، أو بعبارة أوضح: كونه منتجا بشريا بعيدا عن التعالي والتقدّيس. 2- تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته؛ أي: كونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغييرها لم تعد هناك حاجة إليها"⁽²⁾. والهدف من التاريخية، أو "من التأكيد على تاريخية القرآن هو تجاوز المفاهيم والتشريعات والأحكام التي يدل عليها القرآن من جهة، ومن جهة أخرى نزع القداسة عنه حتى يُعامل كباقي النصوص نقدا ونقضا"⁽³⁾، ويتضح هذا الأمر عند أركون في مناداته الاعتماد على المنهج التاريخي النقدي في قراءته للتراث الإسلامي أو حتى في قراءة القرآن الكريم.

وهذا القول بالتاريخية ومن "هذا المنظور الأركوني فتح الباب على مصاريعه لتدفق سيل التاريخية في كتابات الحداثيين، حتى تجرؤوا على القول بأن (القرآن صالح لكل زمان ومكان) هوس ميتافيزيقي، أو وهم كبير، أو جهود، أو صيغة مصادرة إطلاقيه"⁽⁴⁾؛ إذن فما الدعوى من تجديد الخطاب الديني وتحديث التفسير القرآني مادام القرآن

(1) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص213.

(2) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص145.

(3) _ المرجع نفسه، ص157.

(4) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص213.

ليس صالح لكل زمان ومكان، وأن القول الأخير لا يعتبر ذلك سوى وهم وجمود وهوس ميتافيزيقي كما قيل؟، إن هذا القول هو إلغاء لمصادقية القرآن، وليس محاولة للرجوع إليه ووضع تفسير معاصر له مواكب للزمن والعصر. فيمكننا أن نفهم من دعوة أركون التاريخية للقرآن الكريم "أن هدفه من قراءة القرآن ليس تقويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه؛ أي: بلغة واضحة بيّنة: يريد أركون بيان بشريته وأنه منتج بشري أرضي في ظل شروط تاريخية"⁽¹⁾.

فتوظيف القراءة التاريخية للقرآن الكريم تعني بشرية القرآن واستبعاد الوحي، وأنه لا توجد هناك علاقة بين كلام الله الموحى به إلى النبي محمد ﷺ والقرآن المتواجد بين أيدينا اليوم، بل كل ما في الأمر هو أن القرآن صناعة بشرية، أو كما يسميه أركون أحياناً، الخطاب النبوي، بالإضافة إلى تسميات أخرى ينزع بها طابع القداسة عن القرآن العظيم كقوله أنه مدونة نصية مغلقة.

وأركون ضمن مناداته تطبيق القراءة التاريخية والنقد التاريخي على النص القرآني فإنه يحيلنا إلى بداية تشكل المصحف الشريف، ثم يعود بعد ذلك إلى البحث عن الوثائق الأولى التي كتب عليها المصحف، ويعطينا أمثلة عن هذه الوثائق بأنها ممكنة "الوجود في البحر الميت، والمكتبات الخاصة عند دروز سوريا وإسماعيلية الهند، وزيدية اليمن وعلوية المغرب، ومعنى ذلك أن أركون يفترض وجود وثائق على صلة بالنص القرآني لم تظهر بعد وأن إمكانية اكتشافها ستجعلنا نعدل في قصة كتابة القرآن"⁽²⁾، بمعنى أنه هناك وثائق متعلقة بالمصحف موجودة في الأماكن المذكورة أعلاه، وأنه لتطبيق النقد التاريخي على النص القرآني يجب الرجوع إليها والبحث عنها؛ إلا أنه يرى في بعض المواضع أن الحصول عليها صعب المنال؛ وهنا يتركنا الأستاذ محمد أركون في حيرة من أمرنا، هل نطبّق النقد التاريخي على المصحف المتواجد بين أيدينا اليوم؟ ونعتبره هو القرآن الحقيقي لندرسه تاريخياً، أم أننا نعود إلى حكاية الوثائق الصعبة المنال المتواجدة في البحر الميت وغيره؟ وبهذا يصبح المصحف الذي نملكه اليوم ناقص، وإذا اعتبرناه ناقصاً فما دعوى المناذاة بتطبيق المنهج التاريخي عليه أساساً؟ فهنا نقع في تناقض مع رؤية أركون هذه، بمعنى إما أن نعتبر القرآن الموجود لدينا والذي نملكه اليوم هو القرآن الحقيقي المتكامل الأطراف وهنا لا يبقى لنا سوى أن نطبّق عليه المنهج التاريخي عليه كما ذهب إلى ذلك محمد أركون؟ وإما أن نقرّ ونرى بأنه مصحف ناقص لعدم احتوائه على وثائق البحر الميت والوثائق التي أتلفت كما ادّعى أركون؟ وبالتالي تصبح الدعوى بتطبيق النقد التاريخي على القرآن الكريم لا فائدة منها.

(1) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص 158.

(2) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 261.

لذلك وجب ضبط الأمور في القراءة العلمية حتى لا تقع في التناقضات والاختلالات وعدم التوازن، وهذا أمر في حقيقته افتقر إليه أركون في مشروعه التاريخي للتراث الإسلامي ونصوصه التأسيسية، فبحسب الفكرة أعلاه نرى بأنه إماماً أن نعتبر المصحف الذي بين أيدينا اليوم صحيحاً فنقرأه القراءة التي يرتئها أي كان، أو نقل وبطريقة مباشرة أن هذا المصحف هو مصحف غير صحيح وناقص وغير مكتمل، وهذا يؤدي بنا إلى الاستغناء عنه واستبعاده، وهذا طبعا طبقاً للوثائق التي تحدث عنها أركون ورأى باستحالة الحصول عليها.

إن القرآن الكريم من "خصائصه القدرة على العطاء المستمر، وهذه الخاصية -هي بلا شك-، من أهم خصائصه في استعصائه على التاريخية، وقدرته على المواكبة والإيجابية، والاستمرارية والعطاء، وهو أمر مما يُبطل محاولات أركون الرامية إلى فرض التاريخية على القرآن الكريم"⁽¹⁾، فالقول بتطبيق التاريخية على القرآن يفرض عليه أنه كتاب منزل لمعالجة مشاكل عصره الذي نزل فيه وأنه محكوم به، لكن بما أن القرآن قادر دائماً على العطاء فإنه بإمكانه الاستمرارية على مر كل العصور إلى أن تقوم الساعة، وهذا ما جعله مستعصياً على التاريخية، وجعله لا يدخل ضمن المنهج التاريخي النقدي الغربي الذي دعا إليه محمد أركون.

إذن مما سبق نقول أن "هذه هي أهداف تاريخية النصوص، أو بعبارة أوضح: نصوص القرآن والسنة كانت استجابة لبيئة بدوية صحراوية ذات خصائص معينة، ذات بُعد تاريخي واجتماعي معين، أما في عصرنا فلم تعد تلك الأحكام تناسب عصر الصواريخ وعلم الجينيات والطاقة النووية. فلا بد من تجاوزها وإغائها"⁽²⁾ هذه هي التاريخية.

نصل الآن إلى منهج آخر من المناهج التي دعا إليها أركون في قراءة الدين والتراث الإسلامي وهو المنهج الأنثروبولوجي، ونحن هنا في قراءتنا النقدية هذه سندرج إلى أساس هذا المنهج في حد ذاته وهو أن هذا المنهج وظيفته هي البحث عن أصالة الإنسان، ومنه فإن البحث بواسطته يوجّه إلى الإنسان مباشرة، لكنه بذلك سيدير الظهر عن الله، أو بصيغة أخرى، فإن البحث بواسطة المنهج الأنثروبولوجي سيركّز على البحث في الإنسان وينسى الله، وكما هو معروف، كانت الأنظمة في العصور الوسطى أنظمة لاهوتية، لكن التمرد الذي حصل على تلك الأنظمة ولّد علوماً جديدة أرادت إعادة الاعتبار للإنسان، ولكن الإشكالية التي وقعت فيها هنا ليست هي البحث في الإنسان وإعادة الاعتبار له، وإنما في تجريد ذلك البحث من الله، ولكن "في الرؤية الدينية يعتبر الإنسان عين الارتباط والتبعية والافتقار إلى الله. فلو تعرّف شخص على حقيقة نفسه. سيدرك أنه آية من آيات الله،

(1) _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 68.

(2) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المرجع السابق، ص 160.

وكلمة من كلماته، ومن هنا فإن نسيان الإنسان لله يعني في الحقيقة نسيانه لنفسه. قال الله تبارك وتعالى في الآية التاسعة عشرة من سورة الحشر: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽¹⁾.

نقول: إنه من غير المنطقي أن يبحث الإنسان في الإنسان وينسى من أوجد هذا الإنسان، بل إن نسيانه لمن أوجده وهو الله تبارك وتعالى يعني نسيانه لنفسه ولو لم يعي ذلك، لذلك فيتوجب على الباحث (ليس كما تبنى أركون المنهج الأنثروبولوجي وأراد البحث في الإنسان، وزاد على ذلك يجعل كل شيء بشري كالقرآن ووضعه تحت محك البحث والنقد البشري) أن لا ينسى الله في بحثه، أو أن يضحى بفكرة الله مقابل فكرة الإنسان كما فعل نيتشه مثلاً، وإنما ما يتوجب على الباحث هو البحث في الإنسان في ضوء فكرة الله، فلو لا الله لما وُجد هذا الإنسان من الأساس.

يتطرق محمد أركون في المنهج الأنثروبولوجي إلى ما أسماه بالمثلث الأنثروبولوجي -عنف-تقديس-حقيقة-، وحمل المسؤولية على الحقيقة برؤيته أنها هي سبب العنف، وذلك لأنها مقدّسة، وما هو مقدس يستحق التضحية والموت لأجله كما بيّنا ذلك سابقاً، ولكن نقول أنه ليس بالضرورة أن الحقيقة أو المقدّس هو سبب العنف، فنفي "الحقيقة والقداسة لضمان التعايش السلمي (...)" من خلال تصوره (أي أركون) أن الإيمان بالحقيقة والقداسة يلازم القول باحتكار الحق، وبالتالي عدم تحمّل واستيعاب الآخر- إلى إعداد نوع من التعددية بواسطة النزعة النسبية ونفي الحقيقة. بيد أن الطريق الوحيد لتوجيه التعددية لا يكمن في التشبث بنسبية الحقيقة فقط، بل يمكن ضمانها من طريق القول بمحدودية المعرفة البشرية أيضاً⁽²⁾.

فالمحدودية البشرية قد تؤدي بأصحابها إلى عدم الوصول إلى الحقيقة من أساسها حتى يتهمها أركون بأنها سبب العنف بطبيعة تقديسها، أو قد تؤدي المحدودية المعرفية إلى الوصول إلى نتائج متعددة فتكثر وتعدد، وفي تعددها وكثرتها فإنها ستكون عرضة للخطأ فلا يصل أصحابها إلى الحقيقة وهنا تصبح لا تتحمل مسؤولية العنف، وعليه فتحمل أركون الحقيقة المقدّسة المسؤولية في حصول العنف نراه انطلاقاً مما سبق من زاوية أخرى، لنحمل المسؤولية نحن للمحدودية المعرفية البشرية وليس لما هو مقدّس حقيقي.

وأركون في إطار دعوته داخل المنهج الأنثروبولوجي إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ومنها الثقافية، نجد أن له تضاربا في ذلك، فهو من ناحية يدعو إليها ومن ناحية أخرى يعترف بنقصاتها، نجد هذا في كتابه -معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية- وذلك على مستوى فقرتين، الأولى منهما عندما يقول: "ثم جاءت

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص35.

(2) _ المرجع نفسه، ص68.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أخيرا وأعادت الاعتبار إلى ...^{*}، ثم يكمل قائلا: "ولكن على الرغم من هذه المرونة والتواضع في الممارسة فإن العقل المثقف من قبل الأنثروبولوجيا يظل في أحيان سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية الموروثة عن المرحلة التاريخية والتحريرات الإثنوغرافية التي تمارس على أرض الواقع وتخص جماعة بشرية محددة تماما"⁽¹⁾؛ قد يقصد أركون هنا الايديولوجيا الغربية في تطبيقها للمنهج الأنثروبولوجي في دراسة التراث الإسلامي، لكن وأيا يكن، إنه وباعترافه ذلك على أن هذا المنهج يبقى سجين الأطر الفكرية فهذا يوحي بأمرين: إما بعيد ما يعتري المنهج الأنثروبولوجي في حد ذاته، أو أن أركون قصد من وراء ذلك أنه سجين الأطر الفكرية التي وُلد فيها، وفي كلتا الحالتين لما محاولة الاعتماد عليه أصلا؟

نقول إذا كان للمنهج الأنثروبولوجي عيوباً تعتريه فإن الاعتماد عليه ضرب من الاختلال وعدم التوازن، فكيف بمن يريد البحث عن حقيقة معينة أن يعتمد على منهج له عيوب تَلَف به، أما إذا كان سجيناً لأطره الفكرية، فهل استيراده وأخذه من أطره تلك ومحاولة تطبيقه على أطر فكرية أخرى (ونقصد هنا الفكر الإسلامي) هو أمر مشروع؟ أم أن في ذلك تضارب وتناقض في الاعتماد عليه أساساً؟ ولا ندري هل كان أركون متفطنا لهذا وهو يكتب؟ أم أن في الأمر شيء آخر؟

نذهب الآن إلى المنهج السوسولوجي، فبالنسبة لهذا المنهج الاجتماعي نجد أنه يفتقر إلى دراسة فعلية لواقع المجتمعات العربية والإسلامية عند أركون، حيث أنه بقي تنظيراً فقط دون تطبيق، وبهذا بقي هذا المنهج "بحاجة إلى القيام بدراسات ميدانية وإحصائيات ومعايشة فعلية لمن نريد التحدث عنهم، وهذا يغيب في أعمال أركون"⁽²⁾، والمقصود بمن نريد التحدث عنهم في هذا السياق هم المجتمعات العربية والإسلامية باعتبارها موضوع أركون.

وفي حديثه أيضاً عن تطبيق المنهج السوسولوجي على المجتمعات العربية والإسلامية، نجد أنه يقول "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 أيضاً تصبح غير قابلة للتعميم وبحاجة للأشكالية أيضاً"⁽³⁾، فلا ينبغي تعميم الإسلام على جميع الأنواع البشرية المعتنقة له، بل يجب برأينا الفصل بين الإسلام كدين قائم بذاته والممارسات الواقعية التي يقوم بها المسلمون، فليس بالضرورة كل ما يقوم به المسلمون له علاقة بالإسلام حتى

* كنا قد تطرقنا إلى هذه الفقرة ضمن تحليلنا للمنهج الأنثروبولوجي في صفحة (231) سابقاً.

(1) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 295.

(2) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 274.

(3) _ المرجع نفسه، ص 277.

نسب له أفعال المسلمين ونتممه، لأن الإسلام شيء والمسلمون شيء آخر، فلا نحمل هذا الدين مسؤولية أشياء يفعلها كل من يدعي أنه مسلم، لذلك كان الأجدد بأركون أن يقول مسلمي الفلاحين، ومسلمي العمال، ومسلمي أهل المدن وغير ذلك، لا أن يقول إسلام ويتهم الدين في ذاته، فالإسلام واحد، أما المسلمون فهم متعددون مختلفون وليس كل ما يقومون بفعله ينطبق على الإسلام.

وبالتحليل السوسيولوجي تنتهي "بنقد مختلف المواقف دون الوصول إلى حل نهائي يحسم فيما بينها أي بلورة مفهوم دقيق وجديد للدين، بل أصبحت المسألة أكثر غموضاً بعد أن توسعت الأشكلة لتشمل مفهوم الإسلام، وهذا ما يجعل مفهوم الدين يبقى جامداً في المستوى النظري، عرضة إلى تحولات جذرية في مستوى المعاملات ووقائع الوجود التاريخي"⁽¹⁾. نقول فما الفائدة إذن من تبني منهج معين لدراسة موضوع معين لا يأتينا بكل ما تتم دراسته؟ ثم إذا كان هذا المنهج يزيد من الموضوع التعقيد أكثر مما هو عليه، فهل من المشروع تبنيه أو الدعوة إليه أو تطبيقه على ذلك الموضوع؟ إن هذا في حقيقة الأمر بتقديرنا لا يليق بالبحث العلمي، بل ما يجب أن يكون هو تطبيق مناهج الهدف من ورائها إيجاد حلول لمشاكلنا لا أن نزيدها أكثر تعقيداً.

ويمكننا أن نذكر العديد من الأمثلة هنا، فالأمثلة "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 مفتوحاً أمام البحث والتجديد، وربما كان ذلك مرده نوع من التقية والاحتياط والحذر الذين يمارسهما أركون على نفسه لكي يخفي مقاصده البعيدة"⁽²⁾، وبسبب ذلك فنحن دائماً نطرح تساؤلات نابعة من بحثنا عن ما وراء بحوثات أركون حول الدين والتراث الإسلامي، فهناك أموراً كثيرة لم يفصح عنها وبقي داخل ساحة من اللّف والدوران، كما أنه ما يُكتشف من تناقضات واختلالات اعترت المشروع الأركوني منها ما هو واضح بايدي للعيان بحيث لا نظن أنها قد تخفى على نبيه ذو عقل راشد، لذلك فهل نقول أن أركون لم يتفطن إليها؟ أم أن وراء ذلك أشياء أخرى تخفي مقاصداً بعيدة كما هو في القول أعلاه؟

(1) _ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، المرجع السابق، ص278.

(2) _ المرجع نفسه، ص278.

الفصل الثاني: الإسلاميات الكلاسيكية في مقابل الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون:

المبحث الأول: الخطاب الاستشراقي في الأفق النقدي عند محمد أركون.

عرض نقدي:

المبحث الثاني: البديل المنهجي في قراءة التراث الإسلامي لدى أركون (الرهان الإبتيمي).

عرض نقدي:

المبحث الأول: الخطاب الاستشراقي في الأفق النقدي عند محمد أركون:

في مفهوم الاستشراق عند محمد أركون:

يحتل العقل الاستشراقي (La raison l'orientalisme) حيزًا كبيرًا ومعتبرًا في مشروع محمد أركون، بحيث لو تصفحنا كتبه لوجدناها لا تخلو من دراسة أو تحليل، أو نقد أو تقييم لأعمال المستشرقين، ويحاول دائما أن يبيّن الوظيفة التي اشتغل عليها هذا العقل في دراسته للتراث الإسلامي، سلبياته وكذا إيجابياته. ومحمد أركون عند حديثه عن الاستشراق فإننا نجد أنه يفضل لفظ الإسلاميات الكلاسيكية (L'islamologie classique) ولكنه لا يقصد بها شيئًا آخر سوى العقل الاستشراقي، بمعنى أن استعمال أركون لمصطلح الإسلاميات الكلاسيكية هو نفسه مصطلح الاستشراق بحيث لا فرق بين الاثنين في المعنى، يقول أركون: "قلت الاستشراق وكان ينبغي أن أقول الإسلاميات؛ وهو العلم الذي شكّله الغرب عن الإسلام باللغات الأوروبية من فرنسية وانكليزية وألمانية وسواها. ولكن المعنى واحد في نهاية المطاف"⁽¹⁾. وتفضيل أركون لمصطلح الإسلاميات الكلاسيكية بدل لفظ الاستشراق، نابع من كون "أن هذا المصطلح أصبح مثقلا بالدلالات الأيديولوجية والجدلية، لارتباط المصطلح بظاهرة الاستعمار أولاً: والنقد اللاذع والرد العنيف والرفض المطلق لكل موضوعاته وآلياته من قبل المسلمين من جهة أخرى"⁽²⁾.

ويعرّف أركون الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية بأنها "خطاب Discours غربي حول الإسلام. ذلك أن كلمة (ومصطلح) الإسلاميات - أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام - هي في الواقع من اختراع غربي. يكتفي المسلمون - فيما يخصهم بالحديث - عن الإسلام"⁽³⁾، ومعنى ذلك: أن الاستشراق هو: الدراسة الغربية للإسلام، بحيث أن هناك علماء غربيون قاموا بدراسات تاريخية وفيلولوجية على الإسلام وأرادوا بذلك تطبيق العقلانية عليه وعلى تاريخه، وكل ذلك كان من قبل أشخاص ينتمون إلى العالم الغربي بشتى أنواعه، فرنسيون ألمان إنجليزيون... الخ، وكانت أعمالهم تلك مدوّنة باللغات الغربية الأجنبية، كما أنهم قاموا بدراسات للعالم الشرقي، وفوق ذلك قاموا بترجمة كتب ومؤلفات التراث الإسلامي إلى لغاتهم، فيصبح بهذا الاستشراق والإسلاميات الكلاسيكية كل ما هو متعلق بالدراسات الغربية للإسلام من جهة وللعالم الشرقي أيضا من جهة أخرى بلغات أجنبية غير اللغة العربية التي تمثّل اللغة الرسمية لهذا العالم.

(1) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 62.

(2) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 263.

(3) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

أما عن بدايات ظهور الاستشراق وتاريخه الطويل، فإننا "إذا ما أردنا أن نكتب تاريخه الكامل فإن ذلك يتطلب منا أن نعيد كتابة كل تطور ثقافة الغرب على تلك الأرضية التي زرعت فيها خارج نطاق الغرب وفيما وراء الغرب، وقد حمل بذلك إلى تلك الأرضية الأجنبية رؤيته الخاصة للحضارة والتاريخ، للسياسة والدين، للمجتمع والشعر (...). وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل ثم سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق"⁽¹⁾ بتعددده، ولكن بإمكاننا أن نضع تأريخاً مختصراً للاستشراق مع أركون فنقول: بأن الوتيرة بدأت تنقلب مع القرن السادس عشر، وكان متوازياً مع ذلك تراجعاً في العالم العربي في شتى المجالات، اقتصادية سياسية وغيرها، (وشهد مع ذلك أيضاً تراجعاً في المجال الفكري في العالم العربي)، إلى أن نصل مع القرن التاسع عشر وظهور الحركة الاستعمارية التي زادت من قوة الغرب تجاه العالم الشرقي، مما زاد من تدهور وتجهيل للعالم العربي والإسلامي، (وبالخصوص مناطق الشمال الإفريقي)، وباختصار يرى أركون أنه "هكذا ينبغي أن نفهم التطور التاريخي للاستشراق"⁽²⁾.

وبالنسبة إلى مولده ونشأته فلقد "ارتبط ميلاد الاستشراق وتطور موجاته التأسيسية الكبرى بازدهار النزعة التاريخية في الفكر الغربي الحديث، وخاصة التاريخية الألمانية التي سيطرت تقاليداً الفكرية والمنهجية في البحث العلمي، في ميدان تاريخ الفكر والتاريخ الديني. وأكثر ما انصرف التاريخانيون الألمان والهولنديون والنمساويون إلى العناية به في دراساتهم للتراث الفكري والديني-اليهودي والمسيحي ثم الإسلامي- هو التاريخ الثقافي الذي تقع منه اللغة موقع المفتاح والشفرة"⁽³⁾، ومرّ الاستشراق في تعاطيه مع التراث الإسلامي بمرحلتين: مرحلة الإحياء ومرحلة القراءة والتقييم، فالمرحلة الأولى تمثلت في جمع جزئيات التراث، بالتنقيب عنها وتحقيقتها وجلبها إلى أوروبا وفهرستها ونشرها، أما المرحلة الثانية فتمثل الجانب السلبي للاستشراق كون أن عملها الفكري هنا اتّصف بالهشاشة، لارتباطها بالتشكيلة الثقافية المتأثرة بالنزعتين العرقية والإثنوية، بحيث تمثل النزعة العرقية التفرقة بين الشرق السامي والجنس الآري على أساس التفوق البيولوجي للجنس، والادّعاء أن الشرق السامي والعرب غير قادرين على التفكير مثل الغرب، أما النزعة الإثنية فهي تبنى على سلوك احتقاري، والهيمنة والتسلّط على الشرق، والادّعاء بأن درجات الحضارة والثقافة تقاس بالنسبة إلى الحضارة الغربية فقط"⁽⁴⁾.

(1) _ محمد أركون (وآخ)، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 2000، ص22.

(2) _ محمد أركون، "التأمل الإستيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، مصدر سابق، ص 82.

(3) _ عبد الإله بلقزيز، "الاستشراق وحدوده المعرفية-المنهجية: مطالعة في نقديّات محمد أركون"، محمد أركون المفكّر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص65.

(4) _ بن عون بن عتو، "الإسلاميات المطبّقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص42.

وعندما نتمعن و"نقرأ، اليوم، مئات الصفحات التي كتبها محمد أركون في الأربعين عاما الماضية، وكان للاستشراق والمستشرقين مكانة معتبرة فيها، نلاحظ أن مقارباته النقدية للموضوع كان مدارها على مسائل ثلاث: المساهمة الاستشراقية الإيجابية، والقصور المنهجي، والغربة عن الثورة المعرفية⁽¹⁾، ومن هنا يمكننا ملاحظة موقف ورأي أركون تجاه الاستشراق، فلما نقول المساهمة الاستشراقية الإيجابية فهذا يعني أن للعقل الاستشراقي إيجابيات في دراسته للتراث الإسلامي، وهذا ما نجد أركون يثني عليه ويمدحه، وعندما نقول القصور المنهجي والغربة عن الثورة المعرفية، فهذا يعني أنه بالرغم مما قام به الاستشراق من دراسات ضخمة للتراث الإسلامي، إلا أن دراساته تلك تتخللها نقائص وعيوب، وهذه النقائص هي ما حاول أركون استخراجها وانتقادها عند تعرضه للعقل الاستشراقي، فنلاحظ من ذلك: أن محمد أركون حيال تطرقه للاستشراق والإسلاميات الكلاسيكية، أنه حاول أن يبرز نقائص هذا العقل من جهة، وأن يبرز كذلك إيجابياته من جهة أخرى، ومن هنا نفهم أن أركون قد انتقد الاستشراق في مواضع وامتدحه في مواضع أخرى، وهذا الأمر هو ما سنحاول التطرق له واكتشافه من خلال أسطرنا القادمة.

-الفيلولوجيا وحدودها المنهجية:

إن نقد محمد أركون للقراءة الاستشراقية يعود إلى المنهجية التي اعتمد عليها العقل الاستشراقي في دراسته للتراث الإسلامي، فالإسلاميات الكلاسيكية وفي إطار تطرقها للإسلام وتراثه اعتمدت على المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية الساردة للأحداث والأعلام والشخصيات التي لها علاقة بالتراث، ولكنها لم تتجاوز ذلك إلى تطبيق النقد الإبستمولوجي المعاصر، أي أنها لم تتجاوز المنهجية الفيلولوجية إلى المنهجية النقدية التي اتّصفت بها مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وهذا عند أركون يعتبر نقص في المنهج المتبع من قبل الاستشراق في دراسته للتراث الإسلامي، فالمستشرقون أَرخوا للتراث الإسلامي، وعادوا حتى إلى القرون الأولى، ولكنهم اكتفوا " بسرد الوقائع الثابتة أو محاولة التوصل إليها، ويهملون الإطار النظري العام للدراسة أو قل يطمسونه. بمعنى أنهم يكتفون بتطبيق المنهجية الفيلولوجية التي اشتهر بها الاستشراق الكلاسيكي ولا يطرحون الإشكاليات النظرية أو الابستمولوجية الكبرى التي تتعدها بالضرورة"⁽²⁾. وهذا أسقطهم في تلك القراءة الجامدة والتكرارية للإسلام، وهذه القراءة هي قراءة ناقصة باعتبارها تفتقر إلى القراءة النقدية الابستمولوجية، "بمعنى أن المستشرقين يتبعون الطريقة

(1) عبد الإله بلقزيز، "الاستشراق وحدوده المعرفية-المنهجية: مطالعة في نقديّات محمد أركون"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص 62.

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 143.

الوصفية والحيادية الباردة وينقلون الأشياء كما هي دون انخراط إبستيمولوجي حقيقي⁽¹⁾؛ وباستطاعة المرء أو الباحث بعد اطلاعه على المناهج النقدية المعاصرة " أن يكتشف بسهولة مدى نقص العلم الاستشراقي الخاص بالإسلام وعدم مطابقتها منهجيا، ثم مدى غيابه، عقليا وثقافيا، عن ساحة الهموم الحاضرة لتاريخنا الملتهب! أليس من المؤسف والمخيّب للأمال أن نقرأ لدى المستشرقين عروضاً باردة ومتحفّظة وسردية أو وصفية عن الإسلام؟⁽²⁾. ومحمد أركون يريد أن ينخرط نقديا وإبستيمولوجيا في دراسة التراث الإسلامي بخلاف المستشرقين "فهم لا ينخرطون انخرطا إبستيمولوجيا كاملا في مجال دراستهم معتبرين أن ذلك ليس من شأن المسلمين أنفسهم (...). فالمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية تكتفي بنقل عقائد المسلمين كما هي إلى اللغات الأوروبية من الإنجليزية وفرنسية وألمانية... الخ. إنها تكتفي بالمنهجية الوصفية، أي الخارجية والحيادية الباردة التي تلامس موضوعها مسّا خفيفا من الخارج. وهكذا ينقلون عقائد الفرق أو مواقف كل مذهب من المذاهب الإسلامية كما هي"⁽³⁾.

وبهذا نجد أن المنهجية الاستشراقية هي منهجية يعترها النقصان، فتأريخ التراث الإسلامي وأي تراث كان يجب أن يكون بالمنهجية النقدية حتى لا تكون ملامسته ملامسة سطحية وإنما ملامسة داخلية تضع يدها على ما يعيشه مجتمع ذلك التراث، فدراسة مشاكل وأوضاع المجتمعات يعود حسب المناهج النقدية المعاصرة إلى واقع تلك المجتمعات لا إلى تلك الحكايات والسرد والوصف الذي يكون باردا جامدا لا يعطي حولا للمعاناة، فالاستشراق بهذا وقع في فخ الاختزال وهو يدرس التراث الإسلامي، لذلك فإننا نجد أركون قد تناول "مشكلات الاستشراق، وأزماته المختلفة، أزمت بعضها يتعلق بذات الرؤية ومنابعها ومنبثقاتها، وأخرى ترجع إلى فقر الآليات وقلة غناها، وافتقارها إلى المنهجية العابرة للتخصصات، أو المنهجيات المركبة"⁽⁴⁾.

وبالإضافة إلى نقد أركون للمنهج الاستشراقي الذي يعتمد عليه، والذي يعتبر عند أركون غير كاف من أجل القيام بتحليل عميق للتراث الإسلامي والسبب في ذلك عدم تجاوزهم للمناهج الكلاسيكية ودخولهم في بحر المناهج المعاصرة العلمية والنقدية، ينتقد كذلك أركون الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية في نقطة المفاهيم والمصطلحات التي يستعملها المستشرقون في دراستهم للتراث الإسلامي، والتي بقوا محصورين حولها ومنغلقين داخلها، دون تطبيق ما يستحدث من مفاهيم ومصطلحات تعج بها العلوم المعاصرة خصوصا بعد القرن التاسع

(1) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 87.

(2) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 184.

(3) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 98.

(4) _ الحاج ذواق، "العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي"، العلوم الاجتماعية، العدد 22، 2016،

ص 154.

عشر ودخول القرن العشرين، فاستمرار "المستشرقين في اعتماد المناهج الكلاسيكية، وعدم اكتراثهم بالثورات المعرفية التي تفتتحها العلوم الإنسانية والاجتماعية يوماً 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"⁽¹⁾. لذلك نجد أحد الباحثين يرى أن أركون يعتقد بأن "الدراسات الاستشراقية محدودة، وتظهر محدوديتها في عدم اهتمامها بظاهرتين مهمتين هما: انبثاق علوم الإنسان والمجتمع وزحزحتها لحدود المعرفة عن مساراتها التقليدية (و) الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والحجم الهائل من الضغوط والإكراهات التي يتعرض لها المواطن العربي والمسلم عموماً"⁽²⁾، بمعنى إهمال واقع المجتمع والإنسان العربي والمسلم، لما يعانيه من اضطرابات واختلالات كبثته وجعلته يعيش تحت ظل أزمات متعددة، وهذا ناتج عن عدم دراسة هذا المجتمع وهذا الإنسان من قبل المستشرقين بعد تحقيقهم للتراث الدراسة النقدية والتفكيكية له من أجل الوصول إلى نتائج قد تساعد الشخص العربي والمسلم بصفة عامة للتطور والتحصن الذي يعيشه الشخص الغربي. "فالعلم الاستشراقي بعد أن يقوم بعمله يخلف وراءه حقلاً من الأنقاض، أي في ذلك المكان الذي تنتعش فيه القيم المتعالية وتمارس دورها كاملاً بالنسبة لمجتمعات بشرية بأسرها. وأما الفكر النقدي فهو بناءً ومتضامن فعلياً مع كافة أنواع الصعوبات والحالات الجديدة التي أثارها البحث العلمي وولدها"⁽³⁾، لأن أغلب دراساته (أي العلم الاستشراقي) هي دراسات نظرية لا تطبيقية محاكية لواقع المجتمع العربي والإسلامي، وبهذا يكون الاستشراق قد ترك هذا المجتمع يتخبط في مشاكله دون الغوص فيها وتحليلها ومحاولة إيجاد حلول لها علماً تعود بالنفع على أصحابها من أجل التقدم والرقي والتطور؛ فهو لا يدرس واقع المجتمعات الإسلامية، ولا يفتح بمنهجيته الفيلولوجية تلك مناقشات حول الدراسات العلمية المعاصرة من أجل تفعيلها وتطبيقها على التراث الإسلامي ومجتمعاته وواقعها.

يعتبر المنهج الفيلولوجي الذي يعتمد عليه العقل الاستشراقي في قراءة التراث الإسلامي غير كافٍ من أجل تحليله التحليل العلمي، فهذا المنهج يدرس "بشكل دقيق النصوص من أجل البحث عن الجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة. إنه يغرق عميقاً في البحث عن أصول الأفكار، إذ يعتبرها

(1) _ فارج مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص 99.

(2) _ فارج مسرحي، الحدائث في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 99.

(3) _ محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص 33.

أنها جواهر حية منفصلة عن المشروطية الاجتماعية-السياسية والاقتصادية. كما إنها تنتقل من حضارة إلى أخرى كما هي، لا تخضع للتبدّل، حتى وإن طرأ عليها تغييرٌ ما، فإن ذلك يعتبر نوعاً من التحريف وتشويهها للأصل⁽¹⁾، لأن المنهج الفيولوجي، أو الفيولوجيا هي تلك المنهجية التي تدرس أصل النصوص كما هي وفي وقتها ووقت ظهورها وتدوينها دون إحداث أي تغيير عليها، لكن هذه الدراسة بالرغم من إيجابياتها إلا أنه لديها سلبيات، وهذا ما دفع بأركون إلى الثناء عليها من جهة كونها تقوم بتحقيق النصوص على حقيقتها وبأصولها، لكنه ينتقدها من جهة أخرى بحيث أنها وبمنهجيتها تلك تجعل النص جامداً يسير وفق معنى واحد، لذلك ينتقدها أركون ويحاول تجاوزها بواسطة تطبيق المنهج النقدي على النصوص بعد تحقيقها، وذلك يساعد في جعل النص مفتوحاً مفتوحاً على معانٍ عدة لا معنى واحد الذي تعتبره القراءة الفيولوجية هو المعنى الأصلي والوحيد للنص، فالتعامل مع "المنهجية الفيولوجية يعني التعامل مع النصوص على أنها أحادية المعنى، ثم يتمّ البحث عن هذا المعنى، بالعودة إلى المعنى الإيتمولوجي لكل كلمة من كلمات النص"⁽²⁾، بينما أركون يريد أن يكون النص مفتوحاً على معانٍ عديدة لا معنى واحد وهذا هو الذي يكون عند الاعتماد على المنهج النقدي الإيتمولوجي باعتباره منهجاً مفتوحاً على القراءات المتعددة.

-إيديولوجيا الفيولوجيا:

ما يتميز به المنهج الفيولوجي هو الإيديولوجية المغطاة تحت رداء الموضوعية والعلمية، فمن "أسوأ ما في المنهج الفيولوجي ليس قصوره المعرفي عن إضاءة الظاهرة الفكرية-الدينية في أبعادها المختلفة والمتشابكة، وإنما في ما يتلبسه من موقف أيديولوجي يُخفي نفسه في سلوك علمي ومنهجي، ذلك أن المنهج هذا إذ يتعقب ظاهرة بالبحث في أصولها الأولى التي تطورت عنها، إنما ينتهي إلى إعدام أصالتها، أعني إلى إسقاط كيانيتها الخاصة والنظر إليها بما هي صدى وامتداد وفرع لأصل يقع خارجها وخارج محيطها التاريخي والمعرفي"⁽³⁾، فالمنهج الفيولوجي لا يدرس الأحداث والوقائع والنصوص دراسة نقدية، ولا دراسة مقارنة ومقارباتية وجدلية، وإنما يعود بها إلى أصل الحدث أو النص، أما ما يأتي بعد ذلك الأصل فهو فرع متولّد عنه، فيكون بذلك تأريخه تأريخاً جامداً، ويمكننا أن نتمثل ذلك في النص القرآني في دراسات المستشرقين بإرجاعه إلى التوراة أو الأناجيل، وما يعاب عليها هو اعتمادها على الفيولوجيا مما جعلها دراسة يكتنفها النقصان والإيديولوجيا، لذلك يقول أركون

(1) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 98.

(2) _ فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 102.

(3) _ عبد الإله بلقزيز، "الاستشراق وحدوده المعرفية-المنهجية: مطالعة في نقديّات محمد أركون"، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)، مرجع سابق، ص 67.

عن الاستشراق: "إن علما كهذا يشكّل منذ القرن التاسع عشر ممارسة معرفية ملتزمة وغير ملتزمة في الوقت ذاته. أقصد بالالتزام هنا الالتزام الاستيمولوجي. إنها ملتزمة بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، ثم يتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلّمات فلسفية ولاهوتية وإيديولوجية خاصة بهذه الثقافة، أو قل تريض وراء هذه الثقافة"⁽¹⁾.

وبهذا يمكننا أن نتوصل إلى حقيقة مفادها أن استخدام المنهج الفيلولوجي وعدم تجاوزه إلى المنهج النقدي في دراسة التراث الإسلامي من قبل العقل الاستشراقي، نابع من نظرة ايديولوجية يتّصف بها المستشرقون تجاه المجتمعات الإسلامية؛ فنقول إزاء ذلك أن العقل الاستشراقي وحتى العقل الغربي عموما تعمّد "حرمان التراث الإسلامي من المقاربات العلمية والتحليلات المنهجية التي مكنتها من تطوير التراث الغربي، باعتبار الغض عنه تماما، أو إدراجه ضمن جسر عبور تاريخي ليس إلا"⁽²⁾، فنجد الاستشراق يرى أن تطبيق الدراسات العلمية النقدية للمناهج الإيستيمولوجية على التراث الإسلامي هي عديمة الجدوى، كما أن المستشرقين يرفضون استفادة المجتمعات الإسلامية من البحوث العلمية، بدعوى أن الإسلام عصيّ على المناهج التحديثية المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع وأنها غريبة عليه، وعليه لا يمكنه أن يتلاءم معها حتى تطبّق عليه، وهذا إجحاف في حق التراث الإسلامي. "ورغم الجهود التي قام بها الاستشراق الأوروبي في تحقيق الدرس العربي الإسلامي، وسعيه لتحقيقه وابتعاث النصوص الكبرى المؤسسة، لم يفد ذلك شيئا يذكر، يمكنه أن يمثّل طفرة بكيفية ما"⁽³⁾، ويرجع هذا إلى عوامل متعددة، كالنظرة التفرؤية التي يرى بها الاستشراق الغربي الإسلام وتراثه، أو النظرة الايديولوجية للذات الغربية تجاه العالم العربي الإسلامي، التي دفعته إلى الامتناع عن تطبيق ما يُستحدث من مناهج علمية على التراث الإسلامي واستثنائه بخلاف التراث المسيحي وحتى اليهودي منه، واعتباره مرحلة تاريخية فقط.

ويرى أركون "أن المستشرقين الذين يكتبون لا يستطيعون الإفلات من التضامن مع الثقافة التي يكتبون فيها، والتي كبروا في ظلها، وهي الثقافة الغربية. وتبعاً لذلك فإنهم حين يتواصلون مع ثقافة أجنبية لا يستطيعون التنصل من الخطط الثقافية، والمراتب التعليمية، التي هي، بالطبع، مخصوصة بالثقافة الغربية"⁽⁴⁾، وبقوا بذلك محصورين ومنغلقين ضمن عالمهم دون النظر إلى العوالم الأخرى، أو محاولة التضامن معها أو دراستها دراسة علمية من أجل تحضّرها، وهذا نابع من الايديولوجيا التي يتميزون بها وهم يدرسون المجتمعات الإسلامية.

(1) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 37.

(2) _ الحاج ذواق، "العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي"، مرجع سابق، ص 152.

(3) _ المرجع نفسه، ص 153.

(4) _ محمد أركون، "التأمل الإيستيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، مصدر سابق، ص 82.

- في غربة الدراسة الاستشراقية:

من بين المسائل التي بنى أركون عليها نقده للاستشراق تلك التي "تتعلق ببرانية الرؤية الاستشراقية وغربتها المعرفية عن موضوعها (...) وهو ما آل به إلى إنتاج معرفة باردة عن الإسلام اكتفت بالنظر إليه كموضوع معرفي جامد، لا صلة له بالعلاقة المعيشية اليومية التي ينسجها المسلمون مع تلك النصوص، التي شكّلت مادة اشتغال المستشرقين في الماضي كما في الحاضر"⁽¹⁾، فللمسلمين واقع يعيشونه له علاقة وطيدة بما هو منصوب وموجود في تراثهم الإسلامي ونصوصه، وكان لذلك دور بارز في تشكيل مخيالهم الاجتماعي، ومن هنا فلا يتوجب في دراسة التراث الإسلامي دراسة ما هو مكتوب ومدوّن فقط، أو نقله وترجمته للغات أخرى أجنبية عن اللغة التي دوّن بها، وهي اللغة العربية، وإنما يجب كذلك ربط المكتوب بالمعيش الضمني كما يقول أركون، وعلاقته بتكوين وعي ومخيال المجتمع الإسلامي، وكذلك محاولة ربطه بالبنى الأسطورية والتيولوجية التي تكوّنت في العقل الإسلامي، ومحاولة إدخال على كل ما سبق العلوم المعاصرة بغية التحليل والتفكيك بالطريقة العلمية، وهذا أمر يلح عليه أركون، لكنه مهمل من طرف القراءة الاستشراقية.

ويشترك في برّانية القراءة الاستشراقية مع أركون، غريمه محمد عابد الجابري الذي نجده يقول: "ومناهج المستشرقين على تباين درجة علميتها تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة ايديولوجيا برؤى تملّحها نزعة التمركز حول أوروبا النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها: مرتكزا ومرجعا"⁽²⁾، لذلك نجد الجابري ينادي العالم العربي بإعمال عقله في معالجة تراثه وعدم انتظار البرّاني أن يعالجه له، ويكون ذلك عنده عن طريق العقلانية والموضوعية لوضع التراث العربي في محله.

ودائما بخصوص برّانية القراءة الاستشراقية، فإنه حسب أحد الباحثين، فحتى المستشرقين يرون أنفسهم أنهم يدرسون في موضوع خارجي عنهم، لذلك لا يتوغلون داخل التراث والمجتمع العربي الإسلامي، وهذا حال بينهم وبين تطبيق النقد العلمي والابستمولوجي عليه، وهم من وراء هذا يدعون أنهم يريدون أن يلتزموا قدر المستطاع بالموضوعية والحيادية حيال موضوعهم المدروس، ولكن دراستهم تلك عند أركون خصوصا بما أنها دراسة فيلولوجية، فهي دراسة عفا عليها الزمن لكلاسيكيتها، كما أن "هذه الموضوعية الباردة تقوم على توهم الفصل التام

(1) _ نبيل فازيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 33.

(2) _ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 43.

بين الباحث وموضوعه، وهو وهم كاذب يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي من الخطاب الاستشراقي⁽¹⁾. ولكن أركون يرى أنه "حتى لو لم يكن المحلل الدارس (=المستشرق) يشاطر المجتمعات التي يدرسها فقدرها التاريخي فإن بإمكانه، بل ومن واجبه علمياً، أن يفكك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يُمس تجر المخيلات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر نقدي"⁽²⁾ لمساعدة المجتمعات الإسلامية في الخروج من: أولاً: انغلاقها ودوغمائيها التي حصرت نفسها في وسطها، وثانياً: الخروج كذلك من التدهور والانحطاط الذي أصبح ينخرها يوماً بعد يوم ويزداد يوماً بعد يوم، وثالثاً: محاولة إيجاد الحلول لما تعانيه هذه المجتمعات من مشاكل وأزمات، ورابعاً: الانفتاح على المناهج العلمية المعاصرة اليوم وتطبيقها على التراث الإسلامي من أجل إحيائه وتنشيطه ومحاولة بعث الحيوية فيه من جديد.

- في الطابع المادي للدراسات الاستشراقية:

اهتمت القراءة الاستشراقية في دراستها للتراث الإسلامي بالجانب المادي المحسوس منه، وأهملت بذلك الجانب الإيماني الذي يتميز به، على الرغم من الدور الكبير الذي يلعبه داخل المجتمعات الإسلامية، هذا الإيمان المجيش الذي يعتبره أصحابه فوق التاريخ ومقدس ولا يدخل ضمن معطيات القراءة التاريخية يرى أركون أنه يجب دراسته الدراسة العلمية النقدية، وأن لا يبقى حبيس تصورات ومخيلات متعالية لا تُمس، وهذا أهمله المستشرقون باعتمادهم على ما هو محسوس ملموس فقط، وأهملوا كل الروحانيات التي تنبني عليها المجتمعات الإيمانية، أي أنهم اعتمدوا وأصروا في اعتمادهم ذلك "على المنهجية الوضعية التي لا تهتم إلا بالكشف عن الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها. وبما أن الإيمان لا يشكّل حقيقة مادية ملموسة فإنه لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي على الطريقة الاستشراقية"⁽³⁾، ويمثل الجانب الإيماني للمجتمعات الإسلامية، كل ما له علاقة بالشعائر والأساطير والدلائل والمعاني، ولهذا الجانب الإيماني الدور البارز في تكوين مخيال وذهن المجتمع المسلم، ولكن القراءة الاستشراقية أهملت وركزت على ما هو مادي فقط، أما محمد أركون فهو يريد أن يعطي للبعد الإيماني مكانته في الدراسة، بتحليله وفهمه وانتقاده بواسطة المناهج العلمية المعاصرة، إلا أن المستشرقين "لا يسمحون لأنفسهم أبداً بأن يفككوا هذه العقائد من الداخل: أقصد أن يفككوا البدهيات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي

(1) عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحدائث لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات

الحدائث للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 196.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 256.

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 144.

تنسج وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان⁽¹⁾. وبهذا نجدهم "يكتفون بالمنهجية الوضعية فيقومون بنقل عقائد الفرق ويتبنونها كما يتبناه المسلمون التقليديون أنفسهم. فهناك أولا الأرثوذكسية التي تمثل المذهب الصحيح والخط المستقيم، وهناك ثانيا العقائد الشعبية أو المرطقات التي يقومون بطمسها في ظلمات التاريخ"⁽²⁾، والفلسفة الوضعية لا تهتم بالأساطير والخيال وغيرها من الشعائر الإيمانية، وإنما هي تؤمن فقط باللموس والظاهر للعيان، بمعنى أنها تحقق فقط الوثائق والمصادر التي يمكن التوصل إليها، ولا تهتم بما هو روحاني إيماني، على الرغم من أن الأسطورة والخيال لهم دورهم داخل التراث الإسلامي، وهذا ما أراد أركون رد الاعتبار له.

كما أنه هناك مسألة المعنى، والتي لم يعر لها المستشرقون بالا في دراستهم للتراث الإسلامي، فمسألة المعنى هذه "تشكل البعد المركزي الذي يشتغل عليه أركون كقضية غائبة في خطاب الاستشراق، وعليها تتأسس خصوصية المقاربة التي بينها وإن كان المعنى المقصود هنا لا ينظر إليه كجوهر لاهوتي وإنما كبعد نفسي تنبعث في مستواه مختلف القيم المتعالية"⁽³⁾، "لذا نجد مثل هؤلاء الباحثين لا يهتمون بالدلالات الفكرية ولا بالمعنى بل إنهم يرمون جانباً كل ما له علاقة بالبحث الفكري باعتباره ينأى بنا عن الدقة والصرامة العلمية التي يرى المنهج الفيلولوجي بأنه يطبقها"⁽⁴⁾.

وأهمت كذلك القراءة الاستشراقية الأنظمة الرمزية المتمثلة في الطقوس، وهي أنظمة لها دور بارز في المخيال الاجتماعي للمسلمين، وتكون عبر أشياء غير منطوقة مثل "المعمار، اللباس، بنية القرابة، الجسد... الخ). لقد كان دأب الخطاب الاستشراقي اختزال دراسته للتراث الإسلامي في تحليل الخطاب العقلاني الذي أنتجه الفقه وعلم الكلام والفلسفة، فكان أن انتهى إلى بلورة رؤية مثالية عن الفكر الإسلامي انطلاقاً من منظور تاريخ الأفكار. أما القضايا الكبرى التي يطرحها الإسلام كمنظومة دينية رمزية، فإن مناوئتها ظلت هامشية من طرف هذا الخطاب"⁽⁵⁾، وهذا يدل على الاهتمام من طرف القراءة الاستشراقية لما أنتجه العقل الإسلامي وفرقه الكلامية عبر تاريخ التراث الإسلامي، وإهمالها الطقوس والشعائر التي يعتبرها المجتمع الإسلامي في محيئته أنها أشياء مقدسة الأحرى الالتزام بها، كما أنه يعيشها ضمن واقعه الاجتماعي ولها وزنها ومكانتها، هذا الواقع الاجتماعي

(1) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 67.

(2) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 254.

(3) _ محمد قرأش، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 137.

(4) _ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 239.

(5) _ نبيل فزيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 37.

المعيشي للمسلمين كان مهملا من طرف المستشرقين، بحيث أنهم لم يقوموا بدراسته علميا من أجل فهمه وفهم مركزية أنظمتهم الرمزية في أوساطه المعيشية.

إنه ولكي نقوم بتحليل كاف للتراث الإسلامي يتوجب علينا حسب أركون أن لا نهمّل ما أهملته القراءة الاستشراقية في تعرضها للإسلام، فاهتمام العقل الاستشراقي بما هو وضعي مادي جعله يتخطى ما يلي:
- التعبير الشفهي للإسلام: فهناك شعوب لا توجد لها كتابة كما يرى أركون أمثال الأفارقة والبربر.
- إهمال المعاش غير المكتوب: بسبب الأيديولوجيات التي تميّزت بها القراءة الاستشراقية، وعدم غوصها داخل المجتمعات الإسلامية.

- إهمال المعيش غير المكتوب لكن المحكي: ويدخل هنا المساجد والخطابات الإسلامية من قبل الأئمة وعلماء الدين، وغيره من الأنظمة الرمزية.

- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام: ونقصد بالمؤلفات والكتابات هنا تلك التي لم تكتب من طرف الإسلام الأرثوذكسي، والأشكال الذي وقع فيه الاستشراق هنا حسب أركون، أنه اهتم بمؤلفات الأرثوذكسيين ولكنه أهمل بذلك ما تبقى من كتب ومؤلفات تتعلق بالتراث الإسلامي.

- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية: وهذا يؤدي بدوره إلى إهمال الشعائر والطقوس التي تركز عليها المجتمعات الإسلامية⁽¹⁾.

في الجانب المضيء للدراسات الاستشراقية عند محمد أركون:

على الرغم من نقد أركون للقراءة الاستشراقية، إلا أن ذلك لا ينفي مدحه وثناؤه عليها، فمحمد أركون وفي مواضع عدة نجده يشكر وينفي على أعمال المستشرقين في تأريخهم ودراستهم للتراث الإسلامي، ويرى أن ما فعلوه هو عمل كبير وضخم يستحقون الشكر عليه، "وعلى هذا النحو نجد علماء المستشرقين يفسرون ويترجمون وينقلون ما فهموه عن الإسلام دون زيادة أو نقصان. ويفعلون ذلك بكل نية طيبة"⁽²⁾، وهذا يدل على مدح أركون للقراءة الاستشراقية. فهو لا يريد بنقده ذلك تحطيمها أو القول أنه لا فائدة منها، بل العكس، يرى أن ما قام به المستشرقون كان عملا علميا لا يستهان به، وقاموا بخطوة أولية مهمة في تحقيق التراث الإسلامي، فنجد حسب قول أركون: "أن كبار المستشرقين يترجمون العقائد الإيمانية الإسلامية من العربية إلى الفرنسية أو الانكليزية

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

(2) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 38.

أو الألمانية. إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع⁽¹⁾. وبالإضافة إلى ترجمتهم تلك للنصوص التراثية الإسلامية إلى اللغات الأجنبية بتعددتها، نجدهم كذلك قد قاموا بالحفر والنبش في كبريات النصوص واكتشافها، ومحاولة استخراج ما بتر أو أخفي منها، فانتقاد "أركون لأتجاه المستشرقين، وإصراره على ضرورة الاستفادة من الأساليب الحديثة وتطبيقها على التراث الإسلامي، لا يعني مخالفته التامة لأساليب الاستشراق القديمة، وتجاهل تحليلات قدامى المستشرقين. إن أركون يثني على دورهم في إحياء بعض النصوص المنسية"⁽²⁾.

ويتضح لنا كذلك من خلال تحليلات أركون لأعمال المستشرقين الغربيين، ولكي يكون موضوعيا -حسبه- حيال ما قاموا به تجاه التراث الإسلامي، أن "إنتاج التنقيب الغربي فيما يخص الحدث الإسلامي من قريب أو من بعيد هو أكثر نزاهة من الجانب العلمي المحض. إنه ناقص من حيث الكم إلا أنه من حيث جودته العلمية يعتبر بمثابة مرجع ملزم لكل الباحثين في شتى البلدان المعنية بالبحث"⁽³⁾. فعلى الرغم من كل شيء فإن أركون يرى بعدم نفي "الإسهام الضخم الذي قدّمه التبخر الأكاديمي الاستشراقي إلى دراسة العالم الإسلامي وبشكل خاص إلى دراسة تاريخ المجتمعات الإسلامية. يُضاف إلى ذلك أن دراسات الباحثين الغربيين أفسحت أيضا مكانا واسعا لعلم الفيلولوجيا، وللتاريخ النقدي والنقد التاريخي للأديان"⁽⁴⁾.

نجد محمد أركون وفي مواضع عديدة من كتبه لا ينفي قيمة القراءة الاستشراقية، كما أنه لا ينفي كذلك قيمة المنهج الذي اعتمدت عليه في تحليلها لتاريخ التراث الإسلامي، وهو المنهج الفيلولوجي، فعلى الرغم من انتقاده للفيلولوجيا، إلا أنه يرى بوجوب تكملتها عن طريق المناهج النقدية المعاصرة، فنفهم من داخل نصوصه عند نقده للقراءة الاستشراقية أنه "لا يعني إلغاؤها أو رفضها، وإنما لا بد من تجاوز عوائقها وسجن نتائجها إلى تكملة النقص الكبير الذي يهيمن على منهجيتها، لأن في نظره لا بد من توظيف النقد الاستيمولوجي في قراءة التراث الإسلامي"⁽⁵⁾.

إن محمد أركون لا يعني بنقده للقراءة الاستشراقية ولا للمنهج الفيلولوجي في قراءة التراث الإسلامي، أن يقوم الباحث بنفيهما أو تخطيها وتخطي العمل الضخم الذي قام به العقل الاستشراقي وهو يدرس التراث الإسلامي، وإنما كان يقصد من وراء ذلك تكملة القراءة الفيلولوجية التاريخية بالمناهج الاستيمولوجية المعاصرة لعلوم الإنسان

(1) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 67.

(2) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 74.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 127.

(4) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 59.

(5) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 265.

والمجتمع، وهذا يبيّن لنا أن أركون لا يرفض الفيلولوجيا جملة وتفصيلاً، كما أنه لا يقبل بها كذلك جملة وتفصيلاً، وإنما كان هدفه من ذلك أن يبيّن في البداية نقاط الضعف والنقص التي تميّزت به القراءة الاستشرافية ثم إتمامها بالمنهج النقدية، نجده يقول في هذا الصدد: "أول شيء ينبغي تطبيقه على التراث الإسلامي هو المنهجية التاريخية الفيلولوجية، وبعدها يجيء دور تطبيق المنهجية التاريخية الألسنية والسيمايائية الحديثة. ولكن الاستشراق الكلاسيكي لا يزال يكتفي بالأولى الموروثة عن القرن التاسع عشر ويتجاهل الثانية لأنها حديثة العهد"⁽¹⁾.

ينتقد محمد أركون وهو يبيّن فوائد وأهمية القراءة الاستشرافية للمسلمين ونظرته للفكر الاستشرافي، وهو يرى أنه "ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون المسلمون قد رفضوا دوماً-غالباً دون أيّ تفحص جاء للأسف الشديد- تلك الإسهامات الأكثر تثقيفاً وفائدة للمستشرقين. فقد سلّط هؤلاء إضاءات تاريخية ساطعة على القرآن والتراث ككل، بل لهم الفضل؛ بدلاً من أن نلعنهم ونحقد عليهم، كان ينبغي أن نحترمهم ونقدر جهودهم"⁽²⁾. ويأتي رفض وانتقاد العرب والمسلمون للفكر الاستشرافي حسب أركون، على أساس أن هذا الفكر هو فكر غربي، ولا يمكن المجيء به والتحدث بواسطته عن الإسلام، وذلك لاعتبارات عديدة، كاعتبار مثلاً أن هذا الفكر هو مؤامرة ضد الإسلام، فنجد في هذا المنحى مع أركون أن "إحدى الموضوعات الكبرى للفكر العربي المعاصر تقوم على الدعوة إلى أطراح كل ما يأتي من الغرب، حتى من وجهة الفكر العلمي المعاصر، والعمل على إشادة فكر، يكون خاصاً بنا، ومن ثمّ يتشكك في كل ما يأتي من هذا الغرب. فإذا ما عمدنا، مثلاً، إلى استخدام أو إدخال إشكالية سوسولوجية غير مألوفة في الفكر الإسلامي، لسبب بسيط هو أن هذا الفكر لم يهتم بالنظرة السوسولوجية، وعندئذ يُقال إن هذا استيراد غربي، وإنه علم خاص ومنجز للمجتمعات الغربية وما ينبغي أن يطبق على المجتمع الإسلامي"⁽³⁾، ومن هنا نلاحظ مدى رفض المسلمين للفكر الاستشرافي كما أضحنا سابقاً على أساس أنه فكر غربي لا يصدق على المجتمع والفكر والتراث والدين الإسلامي.

لكن أركون يرى غير ذلك، يرى أنه لا حرج في دراسة التاريخ والتوثيق الاستشرافي للتراث الإسلامي بالرغم من برّانته، ويرى ذلك -حسبه- من الجانب العلمي، ولا دخل للجانب الغربي أو الاستعماري أو المؤامراتي في ذلك، لأنه برأيه قراءة علمية تستحق الدراسة التحليلية مثلها مثل أي دراسة علمية أخرى في مجال التراث الإسلامي، يقول محمد أركون: "أقول إن هذا غير عادل في حق عدد من علماء الاستشراق، من ناحية، ومن

(1) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 204.

(2) _ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 76.

(3) _ محمد أركون، "التأمل الإبتيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، مصدر سابق، ص 82.

ناحية أخرى، فإنه يخلق، ضررا كبيرا لنا، في الإسلام، وذلك إذا ما غضضنا البصر عن تفكير علمي يطبق على جميع المجتمعات البشرية⁽¹⁾، وهذا من بين ثناء أركون على القراءة الاستشراقية، فهو يرفض ويعيب على المسلمين رفضهم لها، ويصفها بالعلمية، وذلك لما قدّمته من دراسة وتأريخ للتراث الإسلامي عنده وكشفت الغطاء عن أمور كثيرة لم يكن ليعرفها، وعن نصوص ومخطوطات كانت مبتورة أو منسية أو ملقى بها في غياهب النسيان، إلا أن الاستشراق اكتشفها وكشفها للعيان.

(1) _ محمد أركون، "التأمل الإستيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، مصدر سابق، ص82.

عرض نقدي:

يتطرق محمد أركون إلى الاستشراق على سبيل النقد، إلا أن المتمعن في خطابه وأقواله*، والتي يمدح من خلالها ويثني فيها على القراءة الاستشراقية للدين والتراث الإسلامي، سيجد أن نقده ذلك ليس سوى نقدا تمثيلا شكليا، هذا إن لم نقل أنه مليء بالمراوغات واللف والدوران؛ وإذا ما استنطقنا نصوص أركون سنجد أن فيها الكثير من الألوان والتلونات التي تجعلنا نقول: أن لمحمد أركون خلفيات في نظره للاستشراق والمستشرقين لم يرد الإفصاح عنها، فلا ننسى أنه يعتبر تلميذا من تلامذتهم وأنه تكوّن تحت غطاءهم.

فمحمد أركون "كثيرا ما يوجه انتقادات للمستشرقين في تعاملهم مع الإسلام، منهجا وتطبيقا، مما يوهم بأنه يخالفهم مخالفة جذرية منهجا وتطبيقا، وهذا مجرد وهم وتضليل، وتغليط، لأن أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم، والاعتماد على تراثهم. وأما انتقاداته للمستشرقين، فبعضها انتقادات شكلية سطحية، وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة، تتعلق بجهتهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله"⁽¹⁾، والدليل على ذلك إلحاحه المستمر على الاستشراق بتكملة قراءته للإسلام والتراث الإسلامي، بتوظيف القراءة النقدية بالمنهج الغربية، مستعبدا في ذلك كل القراءات الإسلامية القديمة منها والحديثة، على الرغم من أنها هي المصدر الأساسي لموضوعه المدروس.

إن القارئ لخطاب محمد أركون سيحس بمتعة في بداية قراءته، لكنّه ما يلبث حتى يجد نفسه تائها دون أي نتيجة يمكنه تلمسها، زيادة على ذلك، سيجد مدى الأثر الاستشراقي داخل نصوصه، حيث أنه يدرس التراث الإسلامي من مصادر خارج مصادر التراث الإسلامي ذاته، ويستعمل مفاهيم ومصطلحات خارجة عنه، فلغة أركون في قراءته للتراث هي لغة غريبة خارجة عليه وليست لغته بالذات؛ معنى ذلك أن أركون لم يعتمد على مرجعيات ومصادر التراث الإسلامي (بالشكل الكافي) وهو ينتقد فيه؛ وهذا نعتبه كتناقض في المنهج العلمي، حيث لا يمكنك انتقاد شيء أنت لست ملما به ومطلعا عليه ومن مصادره الداخلية.

* كنا قد وظّفنا بعض من تلك الأقوال في عنواننا - في الجانب المضىء للدراسات الاستشراقية عند محمد أركون-، وفي حقيقة الأمر لمن يريد البحث عن مثل تلك الأقوال فهي مكررة ومتوفرة بكثرة داخل نصوص محمد أركون.

⁽¹⁾ _ خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون، مرجع سابق، ص 12.

بل وحتى قراءته لأعلام الإسلام لم تكن هي أيضا قراءة داخلية لهم، بل كانت قراءة خارجية يتوسطها الاستشراق، فلقد "كانت قراءة أركون للشافعي، والشاطبي، وابن تيمية قراءة على القراءة الإسلامولوجية، فلم يكن قارئ إلا عبر القراءة الغربية ودرسها حول التاريخ الفكر الإسلامي"⁽¹⁾.

وفيما يخص نقد أركون للاستشراق، فإن محمد أركون لا يضيف شيئا في ذلك، وبهذا تصبح "انتقادات أركون للإسلاميات التقليدية قد تكون تحصيل حاصل إذا ما انتبهنا إلى أن مصدرها يقوم سلفا في توجهات المستشرقين المجددين، بل وحتى عند بعض الإسلامولوجيين الكلاسيكيين في باب مراجعاتهم ونقدهم الذاتي، وإذن فإنه من التطاول السهل تملك تلك الانتقادات ثم الدعوة بناء عليها إلى إسلاميات جديدة"⁽²⁾.

قد يرى البعض أن أركون قد انتقد الاستشراق فعلا، وذلك على مستوى المنهج الذي اعتمدت عليه الإسلاميات الكلاسيكية في قراءة التراث الإسلامي، ولكننا نرى أن في ذلك مغالطة كبيرة، ففي حقيقة الأمر "إن أركون... يرفض الإستشراق على مستوى المنهج... ولكنه يأخذ بالكثير من النتائج المتوصل إليها. فكيف يرفض المنهج ويبرز نقائصه ولا يتردد في الأخذ بالكثير مما يترتب عن هذا المنهج من نتائج وحقائق تعتبر عند أركون حقائق علمية"⁽³⁾، فنقول: إذا كان أركون قد انتقد فعلا المنهج الاستشراقي في قراءة الدين والتراث الإسلامي، فهذا يعني رفضه للنتائج التي يتوصل إليها هذا المنهج، فالنتائج العلمية مربوطة بطريقة الوصول إليها، والطريقة هي التي تمثل المنهج المعتمد، فإذا كان المنهج سليما كانت النتائج سليمة، أما إذا كان غير ذلك فالرفض يكون جملة وتفصيلا سواء للمنهج أو للنتائج وإلا وقعنا في تناقض واختلال؛ فما "يثير الاستغراب في عرض أركون حول الشريعة هو اعتماده على المستشرقين، في الوقت الذي ينتقد عرضهم ويصفه بالكلاسيكي (...). لما فيه من نواقص. فما هذه ازدواجية في التعامل مع المعطيات العلمية؟ وما هذا الانتقاء في الأحكام؟ إن أنصف المستشرقون الفكر الإسلامي وصفهم بالتبجيليين. وإن نقدوه وفككوه أخذ عنهم"⁽⁴⁾، وهذا يبيّن لنا أن أي قول أو حكم يصدر ضد الإسلام والتراث الإسلامي نقدا وتفكيكا إلا ووافقه الأستاذ أركون وتمشّى معه ولو كان ناقصا، أما إذا كان غير ذلك فيقابله دائما هو بالنقد والتفكيك؛ فأركون نراه على الرغم من نقده للاستشراق والمستشرقين ووصف عملهم بالناقص، إلا أنه لا يتوان لحظة في الأخذ من آرائهم والاعتماد عليها في نقد الدين والتراث الإسلامي.

(1) _ نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، مرجع سابق، ص 137.

(2) _ بن سالم حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الإستشراق، ط1، القاهرة، دار الشروق، 2011، ص 188.

(3) _ مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 338.

(4) _ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 81.

وعندما يتحدث أركون "عن السيرة والحديث النبوي يستنسخ تلك الدراسات، خاصة دراسات شاخت تماما دون تعديل، ودون أن يُنسبها لأصحابها، ولكنه يقوم بحذف تلك الأسماء ويحشد بدلا منها العشرات من المصطلحات العلمية، حتى لا يقال عنه أنه مقلد للمستشرقين"⁽¹⁾، وهذا غير جائز. يجب على الباحث العلمي، ومن أخلاقيات البحث العلمي الإشارة إلى المصدر أو المرجع عند التعرض إلى أفكار ليست من أفكار الباحث ذاته؛ فمعظم ما طرحه أركون من إشكاليات كانت قد طرحت من قَبَل من قَبَل العديد من المستشرقين، إلا أن محمد أركون لا يشير إلى مصادرها ومنبتها الأصلي، ومعظم ما قاله في مشروعه ليس سوى تكرار لما قاله من قبله المستشرقون، ولا يعود فيهمش المصادر الأصلية لأقواله، فيوهم القارئ أن ما يطرحه هو أفكار نابغة من صميم ذاته، وهو من توصل إليها واكتشفها، في حين أن الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي تقتضي غير ذلك.

ثم إن الملاحظ على أركون أنه في حديثه عن الاستشراق، لا يذكر أسماء مستشرقين لم ينظروا إلى الإسلام والمسلمين بتلك النظرة الاحتقارية والاستعلائية، بل هو يركز دائما في دراساته على نتاج المستشرقين الذين نجدهم إما أنهم احتقروا الإسلام والمسلمين، أو أولئك الذين قاموا بدراسات انتقادية للدين الإسلامي، "ففيما يتعلق بالطبيعة الاحتقارية الثابتة لنظرة الغرب إلى الإسلام، فإننا سنلاحظ أن الخطاب الأركوني يغيب هنا أسماء مستشرقين ومؤرخين لامعين لم يقفوا من الإسلام (أو من العرب) الموقف الاحتقاري أو المتعالي المكرر لنفسه في أزلية ثابتة منذ انطلاقة الشرارة الأولى في مطلع الألف الثاني للميلاد لما يسميه الخطاب الأركوني بالصراع المتواصل بين الإسلام والغرب"⁽²⁾، وإذا ما ذكر أركون هذا الصنف فإنه يذكره على سبيل النقد، لا على سبيل المدح والثناء لعدم احتقارهم للإسلام والمسلمين.

وبمدح محمد أركون كثيرا المستشرقين ويثني على أعمالهم، (بل ويدعو حتى المسلمين إلى اللجوء إليها في دينهم وتراثهم)، ويعتبرهم "ملاك الحقيقة أو ساعاتها، وبهذا في رأينا ابتعد على الخط العلمي الصحيح، خصوصا حين قرأ القرآن قراءة علمية بمناهج الغربيين، في حين كان الأولى أن يقرأ القرآن بمناهجه الكلاسيكية، ومحاولة إصلاحها أو توظيفها توظيفا حديثا، والانتباه إلى منطق الزمان والمكان الذي وجد فيه هذا الدين"⁽³⁾.

فمحمد أركون "يدعو المسلمين في أن يكفوا عن التردد في قبول آراء المستشرقين، وعليهم أن يقبلوا بها لأنها نتائج بحث علمي جاد. وحين تقرأ في أي من كتبه تجده يبني رأيه على رأيهم من دون نقد، وكأنه أمر قد فرغ منه،

(1) _ محمد الصوياني، العقل العربي، مرجع سابق، ص158.

(2) _ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، بيروت، دار الساقي، 2000، ص140.

(3) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص281.

وصار مسلمة فكرية لا يجوز نقاشها⁽¹⁾، فنقول أن محمد أركون يدّعي نقده للاستشراق، لأننا إذا تأملنا في ذلك فإننا سنكتشف أمرين: الأول منهما: أنه لم يتطرق للمضمون بالنقد، بل فوق ذلك يأخذ كمسلمات ناجزة وأفكار قيمة ونتائج حقيقية يجب الأخذ بها كما هي؛ أما الأمر الثاني: إن نقده للمنهج الاستشراقي هو نقد شكلي فقط، والدليل أنه يعود إلينا ليقول لنا، أن ما قام به الاستشراق يعتبر كخطوة أولية في تحرير التراث والدين الإسلامي؛ وبهذا كان على أركون بدل اللّف والدوران وادّعاء النقد للاستشراق، كان الأدهى به أن يعتبر أعمال المستشرقين، ويقولها بكل صراحة أنها أعمال مهمة، لكنها فقط تحتاج إلى تكملة بالمناهج الابستمولوجية النقدية المعاصرة من أجل نقد الدين والتراث الإسلامي، بدل من أن يوهم القارئ أنه ناقد للعمل الاستشراقي، وبهذا يصبح نقده للاستشراق لا فائدة منه ولا داعي له بتاتا.

وحتى لو افترضنا أن أركون قد انتقد القراءة الاستشراقية بدعوى أنها ناقصة، إلا أن ذلك وحده لا يكفي، فكان من الواجب عليه كذلك أن يراعي موقعة القراءة الاستشراقية من الدين والتراث الإسلامي، و"بالأحرى على صعيد موقعي (أو استراتيجي) أي في كون الإسلامولوجي مهما يجتهد ويبدع ويجدد، فإنه يظل على أي حال متحركا داخل منظومة (أو قارة) دينية لها تضاريسها ووظائفها وأجواؤها وقواعدها، وكذلك حدودها ونهاياتها؛ ويجدر بذلك الباحث أن يعي تماما متى يكون داخل قارته ومتى يكون خارجها (...) ومثل هذا (...) ينم في الواقع عن تجاوزات وخروقات عميرة نتمنى أن تبرز ذات يوم في دائرة «المفكر فيه» عند محمد أركون الباحث-المفكر"⁽²⁾.

ونقول بأنه "على الرغم من نقد أركون للاستشراق وطرقه الوضعية، غير أنه يعتبر إسلامولوجي بل لحن الاستشراق من خارجه وضمن مسلمات الإسلامولوجيا - كتحول اصطلاحى للاستشراق - وذلك مثلا بافتراض التتابع غير المبرر بين اليهودية والمسيحية والإسلام، والتوحيد بين طبيعة الأديان ومسارها التاريخي، ونتائج ممارستها العقديّة والعملية، فلم يتساءل أركون عن البنية الخطابية لكل من التوراة والإنجيل، وكيف تحولا إلى كتابة إنسانية تاريخية"⁽³⁾؛ لنستنتج من هذا أمرين: الأول منهما هو: أن محمد أركون باحث في الدين والتراث الإسلامي بغطاءٍ استشراقي، بمعنى أن كل ما قاله عن الإسلام هو من رحم الاستشراق، بحيث أنه لا يضيف شيئا وهو ينقد الدين الإسلامي، فيصبح بهذا مستشرفا من عالم آخر غير عالم الاستشراق وهو العالم العربي والإسلامي. أما الأمر

(1) _ مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، مرجع سابق، ص 77.

(2) _ بن سالم حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الإستشراق، مرجع سابق، ص 188.

(3) _ نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة، مرجع سابق، ص 136.

الثاني: فهو اتّهام الإسلام أنه قد أخذ من سابقه، سواء على مستوى الأديان كالمسيحية واليهودية، أو على مستوى الأفكار، كالفكر الإغريقي اليوناني.

فعند أركون "إن الإسلام جزء من التراث الإغريقي السامي وليس من أي تراث آخر؛ وإن القرآن أعاد صياغة الميتافيزيق التوراتي على حد تعبيره، والقصص القرآني مأخوذ من التراث اليهودي والمسيحي"⁽¹⁾، وهذه أفكار استشراقية محضّة، فالمستشرقون هم الذين يتهمون الإسلام بأنه قد أخذ تعاليمه من الديانات السابقة عليه، وأن القرآن استمد كلامه من التوراة والأنجيل؛ ثم يأتي الأستاذ أركون ليعيد أقوالهم ورؤاهم فيضع "القرآن الكريم في مصاف التوراة والأنجيل التي تعرضت للتحريف والتبديل بالزيادة والنقصان وجعل من القرآن تراثا مثل سائر التراث البشري"⁽²⁾، كل هذا موجود عند أركون، مما يعني أنه لم يفعل شيئا سوى أنه أعاد صياغة وعجن الأفكار الاستشراقية وهو يدرس وينقد الإسلام والتراث الإسلامي.

وتظهر مساواة أركون للقرآن الكريم مع العهدين القديم والجديد عند محاولته القيام بنفس ما قام به العالم الغربي وبخاصة الأوروبي منه مع كتابه المقدس، وكذلك محاولته إخضاع التراث الإسلامي للمناهج نفسها التي خضعت لها الديانة الغربية (المسيحية)، فهو يرى أن القرآن قد أصابه التحريف مثله مثل التوراة والأنجيل، وأن الإسلام والتراث الإسلامي بحاجة إلى قراءة نقدية كما حصل مع التراث الغربي، إلا أنه وفي مساواته تلك لا يقدم المبررات والأدلة والبراهين، وإنما يستقي ذلك ويأخذه طازجا من عند المستشرقين ويوظفه في قراءته.

وتعتبر المناداة بتطبيق المناهج الغربية على القرآن الكريم أمرا ليس بالجديد داخل المشروع الأركوني فلقد دعا إليه الاستشراق والمستشرقون من قبله، "فدعوة أركون استخدام هذه المناهج لقياس المنهج القرآني هي امتداد طبيعي لدعوات قوى الدوائر الاستشراقية الغربية، التي حاولت طيلة القرنين الماضيين استهداف وضرب المصادر والمرتكزات الأساسية للدين الإسلامي وإثارة الشبهات والشكوك من حولها للنيل منها من خلال إلقاء قضايا ودعاوي ضخمة في ساحة البحث العلمي، حملت في طياتها أحقاد موروثه وأباطيل سمتهما علما وحيادا وموضوعية زورا وبهتاناً"⁽³⁾؛ فلا يجب أن تخفى علينا الدوافع التي كانت وراء الاستشراق وهو يدرس الدين والتراث الإسلامي، والتي نجدها عند العديد من الباحثين المستشرقين الذين جاؤوا من بعيد وادّعوا أنهم يريدون دراسة الإسلام دراسة علمية موضوعية، فقاموا بضرب الأسس والمصادر الأساسية والأصلية لهذا الدين، من القرآن الكريم إلى السنة النبوية

(1) _ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص 79.

(2) _ سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، مرجع سابق، ص 199.

(3) _ رائد أمير عبد الله-خالد عبد الجبار شيت، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 77.

فالأحاديث الشريفة، زيادة على هذا الدوافع التي كانت وراء كل ذلك، والتي تتعدد وتتنوع من مستشرق لآخر كل في مجاله المحدد، سياسية، استعمارية، اقتصادية، تجارية، وحتى دينية. إن الأخرى بالباحث العلمي أن يأخذ بعين الاعتبار كل هذا وهو يتطرق للقراءة الاستشراقية للدين والتراث الإسلامي.

فأركون يستخلص "منهجه النقدي من مستشرقين أوروبيين مثل جاك غودي وغولدزيهر، يستخدم مركزاتهم ومفرداتهم ومصطلحاتهم العلمية وأدواتهم المنهجية. ولم يراع أركون في تبعيته المرجعية خلفية هؤلاء المستشرقين الأيديولوجيين والعقائدية والفكرية والحضارية والتاريخية والنفسية ونشأتهم وبيئاتهم الثقافية"⁽¹⁾، مما جعل منه مفكراً من العالم العربي الإسلامي بحلة استشراقية، حيث أنه أخذ الدين والتراث الإسلامي بمنظور استشراقي، وهذا جعله يستجيب لنداء الاستشراق وهو يدرس الإسلام، فهو تلميذ من تلامذتهم، تربى ونشأ وترعرع فكراً على أيديهم وتحت غطائهم.

(1) _ سمية علي محمد ابراهيم، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، مرجع سابق، ص 176.

المبحث الثاني: البديل المنهجي في قراءة التراث الإسلامي لدى أركون (الرهان الإبتسمي):

يحاول محمد أركون من خلال مشروعه الفكري توظيف النقد الإبتسمي على التراث الإسلامي، ويكون ذلك بتتبع تاريخ التراث منذ ظهوره إلى يومنا هذا دون تجاوز أو تخطي أي مرحلة من مراحل تاريخه، يقول أركون: "إن مشروعي العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية-بالمعنى الفلسفي للكلمة- لشروط ممارسة الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل"⁽¹⁾، فنجد بذلك يحاول العودة حتى إلى النص القرآني وإلى علاقته بالوحي لتبيين مسألة صحته من عدمها، بمعنى آخر دراسة القرآن منذ ظهوره لحظة الوحي والتساؤل عن مدى صحته، وهل هو فعلاً الوحي الذي أوحى به أم دخلت عليه بعض التلاعبات؟ ونجد هنا اختلاف بينه وبين الجابري في إطار تمحيص التراث الإسلامي من خلال نصوصه التأسيسية المستند إليها وأولها القرآن، فالجابري ومن خلال تطرقه للتراث، فإنه يشتغل على النص الديني التراثي، والنص الديني التراثي يمثل الأعمال التي قام بها علماء الإسلام عبر التاريخ من تفاسير وتأويلات وغيرها، ولا يمثل القرآن أو السنة، فنجد هنا مراتب لهذه النصوص ضمن التراث، المرتبة الأولى يحتلها القرآن الكريم، والمرتبة الثانية تحتلها الأحاديث والسنة النبوية الشريفة، أما المرتبة الثالثة فيحتلها النص الديني التراثي الذي تمثله اجتهادات وأعمال الفقهاء والمفسرين المسلمين، فعلى غرار أركون الذي أراد في دراسته للتراث العودة حتى إلى النص القرآني والأحاديث النبوية، فإن الجابري "ركز جهده على النص الديني التراثي، أما النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجه إليهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون أو نصر حامد أبو زيد أو غيرها ممن صار يشتغل بما يُعرف بالقراءة المعاصرة للنص الديني"⁽²⁾. لكنه (أي الجابري) نجده يتشابه في هذه النقطة مع المصري حسن حنفي، أي نقطة الاشتغال على النص الديني التراثي، إلا أنه "يختلف عنه في حدة الموقف إزاء النص التراثي فالجابري وظّف آليات ابستمولوجية آلت به إلى القول بالانفصال عن التراث، وإن أعلن بأن هدفه هو التواصل مع التراث. أما حسن حنفي فمنطلقه الرفض-رفض الأخذ بالنص التراثي- لأنه لم يعد يجدي شيئاً طالما بقي على ما هو عليه، والغاية من ذلك تحقيق الإبداع"⁽³⁾.

ولكن اشكالية الانفصال هذه عند الجابري مع التراث لا تعني - كما ذهب هو نفسه - إلى القول بالقطيعة التامة معه، فهو لا ينحو منحى بعض المثقفين العرب الذين نادوا بالقطيعة التامة مع التراث أمثال عبد الله العروي مثلاً، بل إن الجابري في تبنيه لمفهوم القطيعة يعود بنا إلى التراث من أجل إحيائه من جديد، وليس من أجل إدارة

(1) _ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 277.

(2) _ مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 197.

(3) _ المرجع نفسه، ص 220.

الظهر له والسماح فيه، فيصل بنا هنا إلى نتيجة مفادها، أن تكون تلك القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، فيحدث بذلك معاودة عصرنته من جديد كي يواكب التطورات اليوم، لنجد من خلال هذا "بأن الجابري يدعو إلى نوع معين من القطيعة مع التراث بشكل آلي مستبعدين جملة الشروط العلمية والموضوعية للقراءة، فالجابري يريد من المفكر العربي أن يتعامل مع تراثه بشخصية مستقلة بوعيمها وفهمها الذاتي لما توظفه من مناهج، وآليات بحث ولا تكون مجرد أداة تسيّرهما المرجعية، وتحوّلها من كائنات تملك تراثا إلى كائنات تراثية"⁽¹⁾.

كما أن الجابري في تبنيه للقطيعة الاستيمولوجية في قراءة التراث نجده يدعو إلى خطوات وهي: المعالجة البنيوية وتعني هذه الخطوة الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. والتحليل التاريخي للنص: وهي ربط أفكار النص الذي تمت معالجته بنيويا بالمجال التاريخي الذي وُلِدَ وتحرّك فيه من مختلف الجوانب. والطرح الايديولوجي: وهو الكشف عن الوظيفة الايديولوجية التي أداها الفكر أو كان يسعى لأدائها داخل الإطار المعرفي⁽²⁾.

أما محمد أركون، وفي إطار تحديد معالم مشروعه في كتبه ومقالاته ومحاضراته "يستند إلى مفهوم مركزي جاء كتبويج لنسق تطور المنهج البنيوي في صلته بالعلوم الإنسانية وهو مفهوم «الإبستيمي» كما تبلور في أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو بما هو تطور حول بنية الفضاء المعرفي والثقافي لحقبة زمنية معينة تكون فيها جملة من المفاهيم والمقولات والتصورات تتبادل الوظائف فيما بينها وتتمركز حول ثابت ما"⁽³⁾، وهذا يعني العودة إلى كل حقبة تاريخية عند محاولة دراستها؛ بمعنى آخر، لا يمكن دراسة أي حقبة تاريخية فكرية ثقافية وفهمها كما هي إلا بالعودة إلى فترتها وزمكانياتها من أجل تحقيها، مع العودة كذلك إلى كل ما يرتبط بها من مفاهيم وتصورات ومصطلحات، مع الاطلاع على الجو الفكري السائد المحيط بها، وهذا هو ما يساعد على فهم إبستيمية كل حقبة زمنية بحسب زمنها. "وعليه يمكن أن نقول أنه بالنسبة إلى «الإبستيمية العربية» يظل تاريخ أي فكر في جوهره مرهونا بتاريخ وجوده الاجتماعي المحدد، فليس تاريخ أي فكر سوى فكر هذا التاريخ في شروط إنتاجه التي هي بالضرورة اجتماعية ذاتية بالنسبة إلى التجربة العربية"⁽⁴⁾. فيصبح بهذا المشروع الإبستيمي الأركوني هو مشروع تحقيقي للتراث الإسلامي منذ بدايته إلى اليوم حقبة بحقبة، ويعتمد أركون في ذلك على المناهج والعلوم المعاصرة، ويحاول كذلك أن تكون قراءته قراءة كلية شمولية للتراث الإسلامي بطريقة نقدية علمية وإبستيمية، وهذه القراءة لا تتحقق

(1) _ شريف رضا، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 70.

(2) _ المرجع نفسه، ص 73.

(3) _ محمد الكحلوي، "البنيوية في الفكر العربي «الجابري وأركون أنموذجا»"، الحياة الثقافية، مرجع سابق، ص 16.

(4) _ المرجع نفسه، ص 17.

عند أركون إلا باعتماده على ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية التي تعتبر روح مشروعه الفكري وهدفه الأسمى الذي يسعى إليه، باعتبارها (أي الإسلاميات التطبيقية) طريقة منهجية متعددة العلوم والاختصاصات، تقوم بدراسة التراث الإسلامي كليًا الدراسة النقدية التي يفضلها أركون. فما هي الإسلاميات التطبيقية؟ وما هي مهامها؟ وما هي علاقتها بنقد العقل الإسلامي الذي يعتبر عنوان المشروع الأركوني؟

في مفهوم الإسلاميات التطبيقية:

يعتبر مصطلح -الإسلاميات التطبيقية- عنوان المشروع البديل والجانب التطبيقي عند محمد أركون، والتي يعني بها "إعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور نقدي مستخدما في ذلك آليات ومناهج حديثة ومعاصرة تقوم أسسها على النقد الإبيستيمولوجي، وتعتمد حصيلة النتائج العلمية التي تظهر في حقل العلوم"⁽¹⁾. وكطبيعته محمد أركون وطبيعة مشروعه الذي استوحاه من العالم الغربي، فلقد استوحى أيضا هذا المصطلح من العالم الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باسيتيد، يقول أركون في هذا الصدد: "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجه باسيتيد بعنوان: الأنثروبولوجيا التطبيقية. وبحوثنا تسير في الخط نفسه"⁽²⁾؛ فالإسلاميات التطبيقية عند أركون تعني تلك الطريقة العلمية التي يُعتمد فيها على مناهج متعددة لعلوم الإنسان والمجتمع المعاصرة، من أجل دراسة الإسلام دراسة نقدية عبر تاريخه الطويل.

ويذهب ولد أباه إلى أن "عبارة «الإسلاميات المطبقة» مستمدة من مفهوم «العقلانية المطبقة» الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي غاستون باشلار في حقل الإبيستيمولوجيا (أي الفكر العلمي)، واستخدمه عالم الأنثروبولوجيا جورج بتستيد في كتابه الأنثروبولوجيا المطبقة"⁽³⁾ كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

كما أننا سميناهم المشروع البديل، لأن محمد أركون بعد اطلاعه على القراءة الإسلامية للتراث وكذا القراءة الاستشراقية، بدت له أن هاتين القراءتين غير كافيتين لتحليل ودراسة التراث الإسلامي، فأراد أن يستبدلها بطريقة منهجية أخرى تكون كفيلة بقراءة التراث، ومثلها في إسلامياته التطبيقية، لنجد أنفسنا هنا "أمام ناقد سعى إلى تحرير التراث من سلطتين معرفيتين: إحداهما تتعلق بالاستشراق الكلاسيكي الذي اعتبره الوارث الشرعي للنزعة الوضعية العلموية المتطرفة والتاريخانية وتعلق بتسلط الأرثوذكسية الإسلامية التعليلية التي أقصت أشكال التعبير الأخرى عن الإسلام"⁽⁴⁾.

(1) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 266.

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

(3) _ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص 139.

(4) _ ادريس هاني، خرائط ايديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 219.

فالقراءة الإسلامية عند أركون هي قراءة أرثوذكسية مغلقة لا تدرس التراث دراسة نقدية منفتحة ومتفتحة، لا على القراءات الأخرى للتراث الإسلامي، ولا على القراءة النقدية لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فانتقدها وأراد وضع البديل عليها، محاولاً بذلك "تأسيس إبستيمولوجية جديدة مخالفة لما هو موجود في الموروث الإسلامي. ومن صفات تلك المعرفة أنها نقدية منفتحة متحركة حرة حية، من غير سوابق موجهة"⁽¹⁾.

أما بالنسبة للقراءة الإستشراقية فإننا سنجد هنا أنه هناك تضاربا عند أركون نوعا ما في علاقتها بالإسلاميات التطبيقية، فهو يرى تارة أن هذه الأخيرة هي تكملة للإسلاميات الكلاسيكية، وبهذا تصح منهجية الإسلاميات الكلاسيكية غير مكتملة وعليه يجب تكملتها بالإسلاميات التطبيقية، وتارة أخرى يرى أن إسلامياته التطبيقية هي تجاوز أو تخطي، أو لنقل قطيعة بالمفهوم الباشلاري مع الإسلاميات الكلاسيكية، لذلك نجد أن هناك من يرى أن الإسلاميات التطبيقية "هي رد منهجي على الإسلاميات الكلاسيكية التي مثلها المستشرقون خصوصا. إن الإسلاميات التطبيقية هي رهان على المنهجية العلمية، واستثمار للثورة المعرفية المعاصرة، وبحث في اللامفكر فيه ومستحيل التفكير فيه"⁽²⁾، ويعتبر هذا مما لم تبحث فيه الإسلاميات الكلاسيكية، بخلاف أركون الذي أراد البحث في كل ما له علاقة بتراث وتاريخ الفكر الإسلامي، مما يدخل فيه حتى اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه الذي أهمله العلم الاستشراقي؛ يقول أركون في سؤال طرح عليه: "أما فيما يخص سؤالك عن علم الإسلاميات التطبيقية الذي دشنته منذ سنوات طويلة، فينبغي العلم أنه لا يشكل أبدا استمرارية للخط الاستشراقي"⁽³⁾، لفهم من هذا أن الإسلاميات التطبيقية لا تمثل تكملة للإسلاميات الكلاسيكية، بل هي منفصلة عنها تماما.

لكن وفي مواضع أخرى نجد أن أركون يصرح ويقول بأن الإسلاميات التطبيقية هي استمرارية وتكملة للإسلاميات الكلاسيكية ونستنتج هذا من قوله أن الإسلاميات التطبيقية تبقى "متضامنة كلياً مع الإسلاميات الكلاسيكية، بشرط واحد، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطأها لعملية نقد إبستيمولوجي شديد"⁽⁴⁾، وهذا ناتج طبعاً لقصور المنهجية الاستشراقية في قراءة التراث الإسلامي، فرأى محمد أركون أن الإسلاميات الكلاسيكية غير مكتملة بالنقد الإبستيمولوجي، فجاء هو وأراد تكملتها بالإسلاميات التطبيقية التي تمثل عنده الجانب النقدي. كما يمكننا القول أن الإسلاميات الكلاسيكية مثلت الجانب النظري، بينما الإسلاميات التطبيقية تمثل الجانب التطبيقي في دراسة التراث الإسلامي عند أركون.

(1) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 21.

(2) _ عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، ط1، القاهرة، مكتبة الآداب، 2013، ص 76.

(3) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 393.

(4) _ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 61.

يرى محمد أركون أن الإسلاميات التطبيقية كمنهجية علمية في دراسة التراث الإسلامي تقوم بالتوغل داخل الإسلام كدين، وكذا داخل المجتمعات المعتنقة لهذا الدين وهي المجتمعات الإسلامية، وتوغلها ذلك يكون بإعادة قراءته (أي الإسلام) وقراءة تاريخه وتراثه بمنظور مختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية أولاً، وكذلك بمنظور مختلف عن القراءات الأرثوذكسية التقليدية والسكولاستيكية كما يسميها أركون، وذلك من أجل عصرنته وفق ما هو متوفر اليوم من مناهج علمية معاصرة؛ أمّا التوغل داخل المجتمعات الإسلامية فذلك يكون بتحليلها التحليل العلمي السوسولوجي والأنثروبولوجي من أجل الكشف عن معتقدات هذه المجتمعات تجاه دينها، وكل ذلك يرى أركون بهدف إخراجها من سياجها المنغلقة حوله، وعصرنتها وفق التطورات الحاصلة اليوم في المجتمعات غير الإسلامية الأوروبية منها والأمريكية، يقول أركون في تعريفه للإسلاميات التطبيقية أنها "تعني كيف يفهم الإسلام، كيف نجد الإسلام حاضراً في بيئة تاريخية إنسانية ثقافية، تختلف في تاريخها ولغاتها"⁽¹⁾، لذلك نجد أن محمد أركون لا يريد الاكتفاء بالدراسات الاستشراقية، التي كانت نظرية ولم تقم بأدنى تطبيق فعلي للواقع المعاش للمجتمعات المسلمة، "وبناء على ذلك يحدد أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها منهجية علمية تعمل على دراسة الإسلام الحي والمعيش بفهم الماضي وخاصة الحدث القرآني والظاهرة الإسلامية بعيداً عن المنطق الإيماني للمسلم التقليدي وبعيداً عن المنطق الاستشراقي"⁽²⁾، الذي بقي تنظيرياً لا تطبيقياً على أرض الواقع.

فنجد هنا أن محمد أركون قد وضعنا "أمام نوعين من المناهج في دراسة الفكر الإسلامي: منهج قديم له أبعاده المعرفية والتاريخية ومنهج جديد متلائم مع التطورات الفكرية التي يعرفها العالم. وهذا ما يشير إليه أركون بالتقابل بين الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية. الإسلاميات الكلاسيكية يمثلها في نفس الوقت الفكر الأصولي والمنهج الفيلولوجي للمستشرقين والإسلاميات التطبيقية هي التي يؤسسها أو يحاول أن يؤسسها أركون، والتي تستفيد من كل المنجزات العلمية والمنهجية المعاصرة في ميادين العلوم الإنسانية"⁽³⁾، فبعد الانتهاء من الإسلاميات الكلاسيكية عند أركون، والتأريخ الفيلولوجي للتراث الإسلامي، يأتي أو يتوجب الدخول في الإسلاميات التطبيقية أو المطبقة التي دعا إليها وسعى من وراء تطبيقها في قراءة التراث الإسلامي قراءة إبستمولوجية نقدية مفعمة بالمناهج العلمية الغربية التي اتّسمت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، لذلك هذا المصطلح (أي الإسلاميات التطبيقية) يحتم على الباحث العلمي أن "يترك عندئذ أرضية التبحر

(1) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يجيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 45.

(2) _ محمد الخراط، تأويل التاريخ العربي، مرجع سابق، ص 204.

(3) _ عبد الرحمن اليعقوبي، الحدائث الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 220.

الأكاديمي الفيلولوجي النظري لكي يدخل في صميم الموضوع وبشكل عملي يخص مشاكل الحاضر الملتهبة للبلدان الإسلامية⁽¹⁾.

وظيفة الإسلاميات التطبيقية:

من خلال ما سبق نستطيع أن نستنتج وظيفة الإسلاميات التطبيقية، فهي كبديل على الإسلاميات الكلاسيكية التي اهتمت بالجانب النظري (كما أشرنا سلفاً) للتراث الإسلامي، فإن الإسلاميات التطبيقية تمثل الجانب التطبيقي، فالمقصود من وراء تسميتها بالتطبيقية، أي "أن هذا المشروع ليس نظرياً، بمعنى أن عالم الإسلاميات ينطلق هنا، من المسائل الحارقة التي يطرحها المسلمون على أنفسهم أو التي يعانون منها في حياتهم اليومية، لكن فهم الحاضر يتطلب منا فهم الماضي؛ أي فهم المضمون الموضوعي للنصوص الإسلامية الكبرى وأولها القرآن⁽²⁾، فوظيفة الإسلاميات التطبيقية تتمثل أولاً: في اهتمامها بالجانب التطبيقي للتراث، ثم ثانياً: التغلغل داخل ووسط المجتمعات الإسلامية من أجل معالجة المشاكل التي تتخبط فيها، زيادة على هذا محاولة الإجابة على استشكالات كثيرة كانت ولا زالت تطرحها هذه المجتمعات على نفسها، أمّا ثالثاً: فهو الاهتمام بماضي المسلمين بغية فهم حاضرهم، أي قراءة الحاضر في ضوء الماضي والعلاقة القائمة بينهما، وتحاول الإسلاميات التطبيقية ضمن هذه الطريقة توضيح مدى تأخر العالم العربي والإسلامي مقارنة بالعالم الغربي، والمسافة التاريخية الطويلة العريضة الموجودة بينهما، وأيضاً توضيح مدى تشبث المجتمعات الإسلامية بماضيها وتمجيده والعودة إليه والاستئناس به وعدم الانفصال عنه.

ولا يُقصد بالانفصال هنا، أي القطيعة التامة مع الماضي، فمحمد أركون لا يتحدث بالقطيعة الكبرى مثل عبد الله العروي مع التراث، ولا بالقطيعة الصغرى مثل محمد عابد الجابري، وإنما القطيعة التي يتّسم بها فكر أركون هي قطيعة من الطبقة الوسطى، أي العودة إلى التراث وماضيه، وقراءته بلغة الحاضر، ثم محاولة الانطلاق به نحو المستقبل، ففي حوار له نجده يقول: "كل عودة للتراث الثقافي تشكّل ظاهرة إيجابية، ومن الخطأ دفن السلف ورفض تعاليمهم. فكل تصرف يقوم على احترام تراث الأجيال الغابرة، وكل محاولة لتوحيد أعمال الأولى والمعاصرين هو عمل إيجابي يزيد للحضارة غنى"⁽³⁾، فأركون هنا وكأن به لا يرفض الماضي، وإنما يدعو إلى الاطلاع عليه لأنه يُساعد ويغني في بناء حضارة مستقبلية، لكن بشرط، محاولة عصرنته والانطلاق به نحو المستقبل.

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 40.

(2) _ محمد أمين بن جيلالي، "استشكال التغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"، مرجع سابق، ص 35.

(3) _ محمد أركون وآخ، رأيهم في الإسلام، (حوار)، مصدر سابق، ص 152.

إن الإسلاميات التطبيقية لدى أركون لا تريد أن تنحو في منهجيتها في قراءة التراث الإسلامي منهج الإسلاميات الكلاسيكية التي اعتمدت على أحادية المنهج، أي أن المنهج في الإسلاميات الكلاسيكية كان موحدًا بين المستشرقين على الرغم من الاختلافات المتضمنة داخل أسوار دراساتهم، "وهو ما ترى فيه الإسلاميات التطبيقية عائقًا تجب مجاوزته. ويمكن القول إن ذلك يتأتى من وجهين متلازمين في نظر هذا المفكر، يقود، أولهما، إلى النظر إلى الإسلاميات التطبيقية كمعرفة داخلية محايثة للثقافة الإسلامية، في حين يكشف، الثاني، عن علاقة هذا المبحث العلمي الناشئ بغيره من قطاعات المعرفة المعاصرة"⁽¹⁾، فيمكننا القول هنا أن النظرة الأولى تقول بوجوب نقد الذات المسلمة لذاتها، مع دراسة التراث الإسلامي ونقده من داخل التراث الإسلامي، أو بصيغة أخرى، التوغل داخل أعماق التراث الإسلامي وفي عمق المجتمع الإسلامي بغية دراسته وتحليله ونقده من جوفه. أما النظرة الثانية فهي ما يتعلق بتطبيق المناهج الغربية للعلوم الإنسانية على التراث الإسلامي، وهي مناهج خارجة وخارجية على التراث حاول أركون المجيء بها وتفعيلها على التراث والتاريخ والمجتمع الإسلامي، ومدى معرفة العلاقة الكامنة بين تلك المناهج ومدى فعاليتها مع التراث.

كما أن الإسلاميات التطبيقية تروم إلى "نقد العقل الثيولوجي الذي تركز عليه الكثير من الخطابات، وتبين كيف أن هذا العقل كان حاضرًا في كل التشكيلات الخطابية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية"⁽²⁾، العقل الثيولوجي الذي تمثله الخطابات اللاهوتية الدينية داخل المجتمعات الإسلامية، فمحمد أركون يرى في تلك الخطابات أنها خطابات قامت بتشكيل وعي معين للمجتمع المسلم، وعي لا زال يعتمد على منهجيات قديمة في دراسة وفهم تراثه، كما جعلته منغلقًا حول نفسه رافضًا للآخر، وهذا ما ينتقده أركون، ويريد أن يفتح العقل هذا على ما هو معاصر من مناهج علمية، كما يريد كذلك أن يكون قابلاً متقبلاً للآخر دون مراعاة دينه أو معتقده أو ثقافته أو هويته أو لغته، كل هذا يريد أركون تفعيله داخل المجتمعات المسلمة، وهذا يكون حسبه بواسطة الإسلاميات التطبيقية، فوظيفتها هنا نقد العقل الدوغمائي الأرثوذكسي المنكفي حول ذاته، وجعله منفتحًا متفتحًا على الآخر.

ومما تصبو إليه وتريده "الإسلاميات التطبيقية باستعانتها بالمناهج الحديثة والمعاصرة في دراسة الفكر إبراز الطابع التاريخي للنص الديني والفكر الإسلامي. إن هذا الفكر قد نظر له من قبل الأرثوذكسية نظرة مطلقة واستاتيكية

(1) _ نبيل فازیو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 51.

(2) _ عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثلات، مرجع سابق، ص 183.

وتبجيلية لم يعد بالإمكان القبول بها⁽¹⁾، فإدخال التراث والفكر الإسلامي داخل التاريخ يساعد في نزع التقديس والتبجيل المحيط به، ويساعد كذلك بدوره في إدخاله تحت مجهر النقد ودراسته بواسطة الإسلاميات التطبيقية معتمدة في ذلك على أحدث العلوم والمناهج المعاصرة، وهذا يكون شاملا لكل ما له علاقة بالتراث الإسلامي من النص القرآني إلى غاية النصوص التأسيسية بعده، "فميدان عمل الإسلاميات التطبيقية هو الفكر الإسلامي ككل أي الإسلام كما فهمه أهل السنة والجماعة، وكما فهمه أهل العصمة والعدالة وكذلك الخوارج وكما فهمه الأدباء والفلاسفة عبر التاريخ الإسلامي، ومن ناحية أخرى كما يفهمه المستشرقون"⁽²⁾.

ومن وظائف الإسلاميات التطبيقية وكذا "توظيفها لكل التحاليل العلمية التحليل الألسني، والتحليل التفكيكي، والتأويل الفلسفي، فهي تعمل على بيان المظهر الحقيقي للفكر الإسلامي الذي يريد أركون أن يتحقق جاهدا لبلوغه حسب قناعاته التي تركز على ثقافة الغرب ومناهج العلم وايدولوجيات الفلسفة والأديان"⁽³⁾، فهذه التعددية المنهجية حسب أركون هي التي تساعد في الكشف عن الإسلام والتراث الإسلامي وعن تاريخه الطويل الذي يطرح اشكاليات متعددة وغامضة تحتاج الإجابة عنها حاليا، وهذا أمر جلل عند أركون، لذلك نجده يُلح في طرح ما يجب طرحه على الميدان العلمي، بشرط أن يكون ذلك الميدان عصريا معاصرا اليوم، ويكون ذلك بواسطة إسلامياته التطبيقية.

إن التعدد والتنوع الذي اتّسمت به الإسلاميات التطبيقية في قراءتها للتراث الإسلامي، نابع من كون أركون، أولا: قد أراد الاعتماد على مناهج عديدة متعددة في طرحه الإبتيممي على التراث الإسلامي، وهذه المناهج هي ما أشرنا إليها سابقا، وهي المناهج المتنوعة لعلوم الإنسان والمجتمع المعاصرة، وثانيا: هو تأثره بالعديد من الفلاسفة الغربيين، وما قدّموه من مناهج ونظريات فلسفية كان لها الأثر البليغ على تفكير أركون، والذي دفع به إلى محاولة تتبّع خطى أولئك الفلاسفة في تفكيك العقلانية الغربية، فهذا جاك دريدا في كتابه الغراماتولوجيا، وذاك ميشال فوكو في الأركيولوجيا الراديكالية، وغريغاس في دراسته عن علم المعنى البنيوي، ومدرسة الحوليات عن التاريخ الجغرافي أو الجغرافيا التاريخية؛ إضافة إلى ذلك، يمكننا إيجاد علم الاجتماع منبعا من المنابع النظرية لإسلاميات أركون التطبيقية، ويمكن الإشارة في هذه النقطة إلى عالم الاقتصاد الألماني وأحد مؤسس علم الاجتماع الحديث ماكس فيبر، ويحضر كذلك فكر بيير بورديو عند أركون، كما نجد عنده أثر للتصور الدينامي للمجتمع كما قدّمه

(1) _ عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 245.

(2) _ عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحداثي لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحداثيّة للعلوم الإسلاميّة - رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 183.

(3) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 268.

بلوندي⁽¹⁾، وعليه يقترح أركون إسلامياته التطبيقية التي "هي مساهمة عامة لإنجاز أنثروبولوجيا دينية، وابستيمولوجيا تاريخية، وبالتالي هي مساهمة لإنجاز منهجية تتطلب التعدد في التخصصات"⁽²⁾.

ومحمد أركون في إطار اعتماده على المناهج التعددية في إسلامياته التطبيقية، سببه في ذلك أن هذه المناهج العلمية التي تزخر بها العلوم المعاصرة من إنسانية واجتماعية هي مناهج ناقصة، وكان هدفه من ذلك هو تكملة بعضها ببعض، فمن "وجهة نظر ابستيمولوجية (معرفية)، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان)"⁽³⁾.

وكالعادة يلقي مشروع الإسلاميات التطبيقية رفضاً من قبل البحّاث الإسلاميين، ولم يتلقوها على عاتقهم من أجل دراستها وتحليلها، أو دراسة وتحليل التراث الإسلامي بمنهجياتها، نجد أركون يقول هنا: "عندما دعوت عام 1976 إلى تأسيس علم جديد: هو علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبقة، فإن دعوتي بقيت ورقة ميتة سواء لدى الباحثين والمثقفين، أو لدى أصحاب القرار السياسي، وبخاصة فيما يتعلق بمجال البحث العلمي والتعليم الجامعي"⁽⁴⁾.

مهام الإسلاميات التطبيقية:

يرى محمد أركون أن التراث الإسلامي ليس تراثاً واحداً، بل هو تراثات متعددة مرّ بها التاريخ الإسلامي، "ومهمة الإسلاميات التطبيقية تكمن إذن، بالدرجة الأولى، في تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة التراث الواحد؛ ذلك التراث الذي يعيد إنتاج نفسه. ثمّة مطلب ناجز لبلورة فهم جديد للتراث أكثر حيوية وخصوبة، تراثاً كلياً وشاملاً: سنة إسلامية شاملة"⁽⁵⁾، على أساس أن التراث الإسلامي متعدد من سنيّ إلى شيعي إلى خارجي، على الرغم من أن كل فرقة من هؤلاء تريد أن تصوّر للشعوب أن التراث هو تراث واحد، وكل واحدة من هذه الفرق تقول بأن تراثها هو الحق الحقيقي، فيأتي محمد أركون ليبين أن التراث ليس واحداً كما تدعيه كل فرقة من هؤلاء، محاولاً بذلك دمج كل التراثات داخل إسلامياته التطبيقية لدراستها دراسة شمولية كاملة ومتكاملة. فلقد مرّ التاريخ الإسلامي بإيديولوجيات كثيرة يتوجب حسب أركون تعريتها وفضحها، وهذه مهمة أساسية من مهام الإسلاميات التطبيقية، فإذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية قد أرادت أن تتخذ المآخذ الموضوعي كما يرى أركون في بعض

(1) نبييل فازيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص-ص: 61-63.

(2) عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثيلات، مرجع سابق، ص 178.

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

(4) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 34.

(5) ادريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، مرجع سابق، ص 222.

مواضعه، باعتبارها دراسة خارجية برّانية عن موضوع دراستها، فإن الإسلاميات التطبيقية يجب عليها أن تتوغل إلى الداخل، بل وإلى عمق هذا الداخل لتحليله وتفكيكه والكشف عن التلاعبات الواقعة فيه وفضحها، وهذا يساعد في فهم الظاهرة الإسلامية ودورها في تسيير عقول البشر، كما يجب تخطي -حسب أركون- الدراسات والقراءات التقليدية للتراث الإسلامي، وأعمال الفقهاء والعلماء والقدماء، كالشافعي والطبراني والسيوطي وابن كثير وغيرهم، وتخطي كذلك تلك الصورة القديمة والنزعة الدوغمائية التي رُسمت في ذهن العقل المسلم من خلط بين الأسطوري والتاريخي، أو أن المسلم أفضل من غيره، إلى غير ذلك من التصورات التي يمكننا أن نصفها بالتصورات البالية قياساً مع أركون، و"يعني هذا القول أن مبحثاً كإسلاميات التطبيقية مطالب بالخروج من الحدود الضيقة التي ما يزال يفرضها هذا الإبتسمي على الممارسة العلمية اليوم. لا يجد أركون حرجاً في الإقرار بأن مرد بقاء تلك الممارسة في هذه الوضعية المتأخرة إلى عدم استفادتها من مكتسبات العلوم الإنسانية، التي هزّت كيان العقل الإنساني منذ القرن السادس عشر"⁽¹⁾.

ومن مهام الإسلاميات التطبيقية أمرين رئيسيين هما: "استغوار التراث، وضبط آليات الحدائثة. فتعريف التراث يعتمد على مفهوم الحدائثة، إذ لا يمكن أن نربط علاقات حية بالتراث كما يقول أركون ما لم نتمثّل أو نضطلع بمسؤولية الحدائثة كاملة. كما لا يمكننا أن نبيّن الحدائثة دون تصفية الحساب مع التراث الثيولوجي"⁽²⁾، فالإسلاميات التطبيقية تمكّننا من التعرّف على الحدائثة الغربية وعلى مناهجها، ثمّ تقوم بمحاولة ربط بين هذين الاثنين من أجل إحياء التراث من جديد وتحديثه، كما أنّها تعلّمنا كيف نقوم بتخطي الخطاب الثيولوجي واستبداله بالمنهج العلمية المعاصرة في قراءة التراث الإسلامي.

إن هذه الإسلاميات التطبيقية التي أراد منها أركون دراسة ماضي وحاضر التراث الإسلامي، منذ لحظة تدشينه عبر الظاهرة القرآنية، إلى غاية جيل الصحابة، إلى غاية تكوين الظاهرة الإسلامية، وما حدث من صراعات واختلافات (كالخلافة مثلاً كما يذهب إلى ذلك أركون) وكذلك الأطروحات والتفاسير من قبل علماء الدين، كل هذا في حقيقته لا يتيح "بالتأكيد استفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل الإسلامي، إلا أنّها تتيح تجميع الخصائص المكوّنة للفكر الإسلامي والمتمثّلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الإدراك ومحكمة الأشياء، ثمّ أطر التعبير وأساليبه والتوترات وآليات الانتقاء"⁽³⁾، متضمّنة داخل حساباتها كل ما يشكّل

(1) نبيل فازيو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 49.

(2) عبد المجيد خليقي، "الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني"، مرجع سابق، ص 29.

(3) عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثيلات، مرجع سابق، ص 178.

العقل الإسلامي ويتحكم فيه من خيال ومخيال، وأساطير واعتقادات، ومعاني ومجازات... الخ وكل ما يدخل فيما يسميه أركون بالتراث الإسلامي الكلي، هذه المخيلات المتنوعة التي قام أصحابها بتقديسها والاقتتال من أجلها مع الآخر، و "التوترات بين مؤيدي شريعة متخيّلة ومعروفة جيّدا وبين مؤيدي قانون وضعي حديث قد وصلت إلى حد قيام حروب أهلية. والإسلاميات التطبيقية تأخذ على عاتقها مسؤولية إدارة هذه الفترة-وهي مهمة صعبة- من تاريخ الفكر الإسلامي الطويل"⁽¹⁾. فكما كنا قد تطرقنا إلى المخيال واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه الذي يشحذ الهمم عند المجتمعات الإسلامية ويزيد من دوغمائيتها ورفضها للآخر والاقتتال معه، تأتي هنا الإسلاميات التطبيقية لتضمّ داخل "دائرة اهتمامها المخيال بجميع أشكاله (...). كما أنها تستخدم أحدث المناهج الإنسانية الكونية من قطيعة ونظام الخطاب ورأس المال الرمزي واللامفكر فيه وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأعصاب والفيونومينولوجيا والنقد الأدبي ونظرية التواصل وفلسفة التفكيك"⁽²⁾.

ويمكننا أن نضيف إلى مهام الإسلاميات التطبيقية مهمة التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، فأركون يرى "أن الظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيمائية والتاريخية لنشأتها. لأن الظاهرة الإسلامية ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو والمقروء والمعاش بصفته نصا رسميا مغلقا وناجزا بشكل نهائي"⁽³⁾، لذلك فالظاهرة القرآنية تتعلق بلحظة نزول القرآن وأبعاده السيميائية واللغوية التي اشتغل عليها آنذاك، أما الظاهرة الإسلامية فلقد جاءت بعد ذلك، أي أنها أتت بعد نزول القرآن وتكوّنت على أرض الواقع كظاهرة إسلامية مُعاشة، وكان ذلك بعد موت النبي -عليه الصلاة والسلام-، ثمّ ما حدث بعده وقت الصحابة، إلى غاية تدوين القرآن داخل مدونة نصية مغلقة كما يسميها أركون ويرى.

وحديث أركون عن الإسلاميات التطبيقية أو كما يدعوها أحيانا المطبقة وأحيانا أخرى يسميها بالإسلامولوجيا التطبيقية كما في أحد الحوارات له، هو حديث كما يقول كـبعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين، وذكر منهم روجيه باستيد الذي تعرضنا له سابقا في تعريفنا للإسلاميات التطبيقية، ويرى أن "باستيد هذا، كان بدوره من أوائل الذين اتخذوا موقفا من الاتنولوجيا والأنثروبولوجيا التي كانت تقتصر على أن تكون وصفية، وتكتفي بالنظر عن بُعد إلى المجتمعات غير الغربية، دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة. وقد حاول أن يبيّن أن البحث الأنثروبولوجي حول المجتمعات، مثلا، التي بدون كتابة، مثل المجتمع الإفريقي له مسؤولية هامة، وله أن

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 215.

(2) _ عبد المجيد خليقي، "الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني"، مرجع سابق، ص 28.

(3) _ عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحدائث لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحدائث للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 184.

يغذي، أيضا، ويبيّن، في آن واحد، العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأبحاث المنجزة على الصعيد العلمي، وتطلعات وتوق المجتمعات⁽¹⁾، بمعنى التغلغل داخل المجتمعات بواسطة الأنثروبولوجيا التطبيقية ومنه الإسلاميات التطبيقية الأركونية، ودراسة كل المجتمعات الإنسانية الموجودة على أرض الواقع دون إححاف أي واحدة منها أو حرمانها من تطبيق المناهج العلمية عليها وعلى مشاكلها كالمجتمعات الإفريقية والتي لا تملك الكتابة، ويعتبر تراثها هو تراث شفهي أكثر منه كتابي.

إذن فدعوى أركون إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي، هي دعوى يريد من خلالها العودة بالتراث إلى بدايته، ثمّ القيام بتاريخ نقدي لمراحله عبر التاريخ مرحلة بمرحلة دون غض البصر عن أي واحدة منها، وهذه تعتبر كغريلة لكل ما مرّ به التراث الإسلامي من أجل المرور إلى بلورته مع ما يتوافق والعلوم المعاصرة بالمناهج المتعددة، وهذه مهمة كبيرة تناط بها الإسلاميات التطبيقية، وبهذا يصبح "العمل الأركوني يتم عبر مراحل منهجية، تبدأ بدرس المنجز المعرفي الحديث والمعاصر، ثمّ توظيفه في مقارنة النص الديني الموحى به، ومنه إلى الثقافة المنبثقة على ضفافه، ثمّ الرجوع إلى الأدوات والمنهجيات الأولى ونقدها أو الدفع بمضامينها إلى مستويات أخرى لم تكن بادية فيها من البداية"⁽²⁾.

أهداف الإسلاميات التطبيقية:

لنصل الآن إلى أهداف الإسلاميات التطبيقية، وما كان يريده ويصبوا إليه محمد أركون من ورائها، ومن أبرز أهدافها: التطرق للنص القرآني تطرقا علميا خاليا من القداسة والتبجيل، وهذا يعني الرجوع إلى مرحلة الوحي ودراستها دراسة أنثروبولوجية علمية للكشف عن حقائقها السيميائية، والتطرق كذلك إلى السنة النبوية وكل الكتب والنصوص التأسيسية للتراث الإسلامي بطريقة تكون نقدية؛ وكذلك من أهدافها تفكيك كل الدوغمات والأرثوذكسيات التي اتّصفت بها المجتمعات الإسلامية، ومحاولة النهوض بها وبنائها بناء حضاريا مستقبليا طبق ما هو مستحدث اليوم وموجود في أوساط الشعوب المتقدّمة الغربية منها. وأيضا مما تهدف إليه الإسلاميات التطبيقية وهو فتح فضاءات علمية جديدة، فضاءات لم تكن موجودة من قبل، ولم تشهدها المجتمعات الإسلامية من قبل، "وبهذا فالإسلاميات التطبيقية تعمل على تحقيق أهداف تكون بمثابة أسس البناء الحضاري في نظره (...). كما

(1) _ محمد أركون، "النأمل الإستيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، مصدر سابق، ص 81.

(2) _ الحاج ذواق، "العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي"، مرجع سابق، ص 161.

تهدف من جهة أخرى إلى إغناء البحث العلمي، كما هو ممارس في شتى البيئات الثقافية، بغرض تحقيق لكل شروطه ومتطلباته النظرية والعملية⁽¹⁾.

ومن أهداف الإسلاميات التطبيقية "من الناحية العملية، الانتقال بالوعي الإسلامي من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة، لأن ما تعرضت له المجتمعات الإسلامية، من طفرات تطويرية يشبه ما تعرضت له المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر. وجعل التراث بالتالي قادر على القيام بوظائف جديدة، داخل سياق اجتماعي وتاريخي"⁽²⁾، فما حدث مع المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى من إبداعات وتطورات، أو ما يسميه أركون بالعصر الذهبي، وما تميزت به من نزعة إنسانية، وبروز فلاسفة أبداعوا في المجال العلمي والفلسفي ضمن العالم العربي والإسلامي، وتغليب النزعة العقلية وتطبيقها على النصوص النقلية، كالذي حدث مع المعتزلة وتحكيمهم للعقل في فهم وتفسير النصوص الدينية كالقرآن مثلا (وحادثة خلق القرآن)؛ أما المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر، فلقد تميزت بظهور تلك الطفرة العقلية، وبروز العقل في الساحة الفكرية والعلمية، وتوظيفه في فهم وتفسير الظواهر الطبيعية، وظهور كذلك فلاسفة من العالم الغربي أعملوا العقل وأعطوه الأولوية في نظرياتهم ومجوتهم الفلسفية، من ديكارت إلى سبينوزا إلى غيرهم ممن كان لهم أثر في التأثير على محمد أركون، كما لا ننسى القطيعة التي حصلت مع الكنيسة وأحكامها وتشريعاتها وقوانينها.

وأياها الإسلاميات التطبيقية الأركونية "أو المطبقة، التي دعا إليها ودشنها أركون هي أركيولوجيا حقيقية للخطابات المترسبة والبدايات المتحجرة. فهي لا تسائل فقط النص الأصلي وإنما أيضا التأويلات والمتخيلات التي نُسجت وصُنعت حول حقيقته الجوهرية، إذ هي تختار مساءلة نص يكون خطابا عن نص آخر ويزعم أنه يمتلك لغة الحقيقة حول الرؤى والحقائق الكامنة فيه"⁽³⁾، وتباعا لهذا، فالنص القرآني، الذي يعتبر النص الأول والأصلي والمقدس، جاءت بعد تدوينه نصوص كثيرة، تعتبر كشارحة لما يحتويه القرآن، ثم اعتبرت نفسها أو شرحها هو الشرح الحقيقي والصحيح الذي لا يمكن إعادة قراءته أو التطرق إليه أو مساسه، إلا أن أركون، وبواسطة إسلامياته المطبقة، فإنه يقوم بالتساؤل حول النص الأصلي الذي نقصد به القرآن الكريم، ثم يتجاوز ذلك إلى النصوص الأخرى التي نقصد بها هنا النصوص الشارحة للقرآن الكريم. فالإسلاميات التطبيقية تُسائل كل شيء، وهذا نابغ من كونها لا تهاب أو تخاف القداسة والتبجيل. يقول أركون: "إن هدف الإسلاميات التطبيقية هو علاج نقاط

(1) _ لعموري عليش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 267.

(2) _ بن عون بن عتو، "الإسلاميات المطبقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص 45.

(3) _ عبد اللطيف فتح الدين، "في النقد والمنهج عند محمد أركون"، مرجع سابق، ص 64.

الضعف والتخلي والنسيان في الفكر الإسلامي الذي يستمر في كبت أية فكرة تنتمي إلى التاريخية في تكوين العقيدة الإسلامية ووظائفها الواقعية المادية⁽¹⁾.

ومّا كان يهدف إليه كذلك محمد أركون عن طريق الإسلاميات التطبيقية، وهو توحيد العقول بأنواعها وتعداتها، من عقل علمي وعقل ديني، "فما يريد أركون فعلا هو تحقيق طفرة إستيمية عن طريق غزالة القطيعة والحاجز بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني كي يوحد هذه العقول ضمن منظومة فكرية موحدة فهناك علاقتان لا تنفصمان حسبه بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة والفلسفة واللاهوت من جهة"⁽²⁾، ويحاول إضافة إلى ذلك أيضا توحيد حتى العقل الإسلامي مع العقل المسيحي والعقل اليهودي، ويحاول ضمن ذلك وضع جميع العقول الدينية ضمن سياق واحد في الدراسة، من أجل تناقح هذه العقول والقيام بعملية مقارنة فيما بينها.

فمما تستهدفه الإسلاميات التطبيقية هو العقل الإسلامي، العقل الذي يتحكّم في سيرورة الفكر الإسلامي، وهدفها هنا هو قراءة هذا العقل قراءة نقدية، ومن هنا يأتي مشروع أركون المسمى بـ"نقد العقل الإسلامي"، وهو ما سنتعرض له من خلال نقطتنا الموالية.

العقل الإسلامي وحتمية النقد عند أركون:

إن نقد العقل الإسلامي هو الهدف الأسمى عند محمد أركون، فهو وبتأسيسه لمشروعه النقدي وتطبيقه للإسلاميات التطبيقية كوسيلة علمية متعددة المناهج في قراءة التراث الإسلامي، كان الهدف عنده من ورائها نقد هذا العقل الذي تحكّم ولا يزال يتحكّم في التراث منذ تأسيسه، وهذا ما دفع به إلى وضعه تحت محك النقد من أجل إعادة بلورته من جديد. ويقصد محمد أركون بنقد العقل الإسلامي كما يقول هو: "إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم"⁽³⁾، فنفهم من هذا أن مشروع نقد العقل الإسلامي هو مشروع نقدي علمي شامل وكلّي لكل ما مرّ به الفكر والدين والتراث الإسلامي، وذلك بالحفر والتنقيب عن كل الإشكاليات المطروحة عليه منذ ظهوره وبداية تشكّله إلى اليوم.

ويُعنون محمد أركون مشروع النقد للتراث الإسلامي بـ"نقد العقل الإسلامي"، هذا المصطلح الذي رأى ولد أباه أنه قد أخذه من عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، نجد ولد أباه يقول في هذا الصدد: "أما مقولة «نقد

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 270.

(2) _ عبد الغني بن علي، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحدائث لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحدائث للعلوم الإسلامية - رؤية نقدية-، مرجع سابق، ص 188.

(3) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 283.

العقل الإسلامي» فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط نقد العقل الخالص⁽¹⁾؛ بينما في المقابل يُعنون الجابري مشروعه بـ"نقد العقل العربي" ويعني هذا المفهوم النقد الإبيستيمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكوين تاريخي-ونسقي بنيوي وفي حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق⁽²⁾، بينما مشروع نقد العقل الإسلامي كما رأى أركون هو مشروع علمي شمولي جماعي "يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها. إنه المشروع الذي يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الاسترجاعية-المستقبلية، أو التراجعية-التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية (...). هذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي"⁽³⁾.

ومحمد أركون من خلال اطلاعه على الدين والتراث الإسلامي، وفي إطار كل ما قام به من دراسة وتمحيص للعقل الإسلامي "خلص إلى أن العقل الإسلامي بقي محكوما بنظام معرفي واحد، منذ لحظة تأسيسه معرفيا على الحدث القرآني، عندما استمر هذا النظام شعّالا بفاعلية نشطة طول تاريخ الظاهرة الإسلامية"⁽⁴⁾، فالاشكالية التي غرق في وسطها العقل الإسلامي هي أنه لم يغيّر بتاتا من طرائق تفكيره واشتغاله في إنتاجه للمعرفة كما رأى أركون.

فنقد العقل الإسلامي يرتكز عند أركون على نقد تجليات هذا العقل وطرق اشتغاله عبر التاريخ، أي منذ ظهوره إلى يومنا هذا، وكذا كيفية إنتاجه للمعرفة وصياغتها على شكل أوامر ونواهي، وقوانين وأحكام، وأركون يرى أنه منذ ظهوره (أي العقل الإسلامي) وهو يشتغل بكيفية واحدة ويسوس القوانين بطريقة واحدة، وهي الطريقة التقديسية لنصوصه التأسيسية، مع انغلاقه حول مواضيع يعتبرها تمتلك الحقيقة المطلقة بحيث لا يجيد عنها مّا كوّن لديه نوع من الايديولوجيا جعلته ينغلق حول نفسه ويرفض الآخر حسب أركون.

إن ما يريده محمد أركون ويصبو إليه "من نقد العقل الإسلامي هو نقد الفكر الإسلامي الذي يتجلى في التراث الإسلامي، وفي ضوء ذلك يقوم بدراسة المسارات التي أدّت إلى بلورته. يرى أركون أن العقل الديني يحتبئ خلف الصور المختلفة للتراث الإسلامي، وعليه فمن المنطقي أن يتم نقد العقل من طريق نقد التراث"⁽⁵⁾، بمعنى أن نقد العقل الإسلامي يتمّ من خلال نقد التراث الإسلامي، وكيفية اشتغال هذا العقل داخل التراث والفكر

(1) _ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 139.

(2) _ نورالدين بن قدور، محاضرات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، د-ط، الجزائر، كنوز الحكمة، 2018، ص 25.

(3) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 47.

(4) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 1269.

(5) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 54.

الإسلامي عبر العصور، والهدف من ذلك الكشف عن الأسس والمرجعيات التي تتحكم في العقل الإسلامي على مرّ التاريخ، فمشروع أركون "النقدي للعقل الإسلامي قائم على النقد الشامل للنص الديني والتراث، والممارسة التي نتجت عنهما، في ضوء ما هو جارٍ اليوم من فكر وفتاوى باتت تخلع القدسية على كل شيء في حياة الإنسان المسلم العادي"⁽¹⁾، ووظيفة نقد العقل الإسلامي هنا هي محاولة نزع القدسية على ما هو مقدّس عند المسلم، ووضع العقل الإسلامي تحت اختبار نقدي إبستيمي من أجل الكشف عن شروط وصلاحيات المرجعيات التي تتحكم فيه.

ويمكننا أن نقول مع أركون أن "العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكّل حتما سياجا دوغمائيا أو عقائديا مغلقا يقبل العقل البشري في أن ينحصر داخله. وهذا ما كنت قد دعوته «بالعقل الإسلامي» تحديدا"⁽²⁾، فللشعائر والطقوس والعقائد دورها في تشكيل العقل الإسلامي، كما أن لها دور بارز في التحكم في هذا العقل، وذلك يتّضح من خلال سجنه داخل سياجٍ دوغمائيٍّ مغلق لا يمكنه الخروج عنه؛ ومهمة النقد هنا للعقل الإسلامي هي محاولة إخراجه من هذا التفكير المغلق الأرثوذكسي الذي سجن نفسه حوله، ونقد أسسه وتفكيك بنيته في تأسيسه للمعرفة بمنهجيات علمية ونقدية غريبة حديثة ومعاصرة، تلك التي حاول أركون توظيفها من خلال الإسلاميات التطبيقية.

في نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية:

نجد أن هناك علاقة وطيدة بين مصطلح نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، فكلاهما يمثّلان المشروع الإبستيمي والبدليل المنهجي عند أركون، فلقد اعتمد عليهما محمد أركون وأراد وضعهما مكان كل من القراءة الأرثوذكسية والقراءة الاستشراقية للتراث الإسلامي، كما أنهما يتّفقان في الوظيفة التي يشتغلان عليها وهما يدرسان التراث وهي الوظيفة العلمية النقدية الخالية من أي وجهٍ من وجوه القداسة، وعليه يمكننا القول أن "الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي وجهان متداخلان، متلازمان في الخطاب الإسلامي عند محمد أركون"⁽³⁾.

وفي سؤال طرح على محمد أركون حول هذين المصطلحين والعلاقة الكامنة بينهما، وأين يلتقيان وأين يفترقان، نجده يجيب فيقول: "يمشيان معا، هما مرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا"⁽⁴⁾، فيدّل ذلك على العلاقة الوطيدة بين كل من نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية.

(1) _ عماد الدين إبراهيم، "قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي"، نقد وتنوير، مرجع سابق، ص 299.

(2) _ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 71.

(3) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 19.

(4) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 47.

لكن رغم ذلك إلا أن هذا لا ينفي بتاتا وجود "بعض الاختلافات حول ماهية الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها في فكر أركون. فهناك من الكتاب من رأى أن الإسلاميات التطبيقية تعبير آخر للمشروع الفكري لأركون المتمثل بنقد العقل الإسلامي، وهناك من الكتاب من أمثال ادريس هاني وفوزي البدوي من قال بأن الإسلاميات التطبيقية هو المشروع الفكري لأركون. ولكن يبدو أن المشروع الفكري لأركون هو نقد العقل الإسلامي، وإنه في هذا المشروع قد تمسك بأسلوب خاص اسمه الإسلاميات التطبيقية"⁽¹⁾. فإذا ما أردنا التعمق والتدقيق في هذين المصطلحين (نقد العقل الإسلامي-الإسلاميات التطبيقية) وفهم المقصود الحقيقي لكل واحدة منهما، فإنه يمكننا القول أن الإسلاميات التطبيقية تمثل المنهج الذي بواسطته أراد أركون الاعتماد عليه في نقد العقل الإسلامي، فيصبح بهذا، الإسلاميات التطبيقية هي المنهج، أما نقد العقل الإسلامي فهو الموضوع. فنقول مع الفخاري هنا: "أن 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"⁽²⁾.

إن الإسلاميات التطبيقية هي روح المشروع الأركوني، أما نقد العقل الإسلامي فإنه عمق الروح للمشروع الأركوني، وذلك لأن وظيفة النقد هنا بالنسبة للعقل الإسلامي هي وظيفة شاملة لكل ما يحمله هذا العقل والتراث والفكر الإسلامي بصفة عامة، كما أن "أي نقد للتراث يجب أن يركز أولا على نقد العقل الإسلامي الذي أنتج هذا التراث بوضع التراث كله موضع البحث والفحص في ضوء الاستكشافات الحديثة عن ماهية الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ"⁽³⁾.

لكن رغم هذا الفصل الدقيق بين نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية إلا أن ذلك لا ينفي بتاتا التداخل الكامن بينهما، بل هو يزيدهما ارتباطا وتكاملا تكامل المنهج مع موضوعه، فأركون "لا يكاد يذكر تعريفا لهذه الإسلاميات من دون ذكر مشروعته: «نقد العقل الإسلامي»"⁽⁴⁾.

النقد كآلية بين العقل الإسلامي والعقل العربي:

لما نقول نقد العقل الإسلامي فهذا يحيلنا مباشرة إلى محمد أركون ومشروعه، وعندما نقول نقد العقل العربي فهذا يحيلنا مباشرة إلى الجابري ومشروعه، فكلاهما أرادا تأسيس مشروع الغاية من وراءه قراءة العقل العربي والعقل

(1) _ مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 72.

(2) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 21.

(3) _ عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثلات، مرجع سابق، ص 184.

(4) _ مختار الفخاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، المرجع السابق، ص 19.

الإسلامي قراءة إبستيمولوجية نقدية لمضامينهما، كما أنه لا يمكننا نفي الارتباط الوطيد بين كل من العقل العربي والعقل الإسلامي، وهذا ما جعل بالمشروعين يتشابهان في نقاط عديدة إثر تطرقهما لكلا العقلين، وهذا دفع بنا إلى محاولة وضع مقارنة مبسطة بسيطة بين كلا القراءتين هنا بإبراز بعض من نقاط التشابه والاختلاف بينهما. وباستطاعتنا أن نبرز أهم التشابه والاتفاق الذي يلتقي فيه أركون والجابري "الهم المشترك لمفهوم النقد النابع من المصدر المعرفي الخارجي والواقع في الداخل وحاجته إلى وقفة نقدية ومعرفية جديدة، لا تفسرها الصدفة. بل الضرورة لتجديد الفكر. وهذا ما يدعو إلى الوفاق ويعزز المبادرة وتضافر الجهود نحو التكامل"⁽¹⁾؛ فكلا المشروعين يعتمدان على الفكر والمنهج النقدي للعقل، كما أن مشروعهما مشروع خارجي أي يعتمد على ما يُستحدث من مناهج غربية للعالم الغربي، بالإضافة إلى إدراك كليهما لعمق الأزمة التي يعاني منها المجتمع والعقل العربي ومعه الإسلامي، فأرادا بمشروعيهما بعث النهضة في هذا المجتمع من أجل تطويره وإخراجه من الأزمات الغارق فيها. ويوجد كذلك تشارك بينهما يتمثل "في صدور المؤلفات في سنة واحدة (سنة 1984) وفي الموضوع وهو نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي (تكوين) لمحمد عابد الجابري. فالتوقيت في الصدور للكتابين متوافق مع الموضوع الأساسي لهما وهو النقد"⁽²⁾.

ومحمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي نجده يمارس "عمليات تفكيك للخطابات الإسلامية، وخطابات الحداثة (العلمانية) حيث يعمل على بناء موقع ثالث يثير كثيرا من الأسئلة. فهو يدعو إلى ضرورة الاستفادة من مقدمات الحداثة الغربية، وهو في الوقت نفسه لا يرى أي حرج من الجمع بين المقدمات المذكورة، وبعض مبادئ التجربة التاريخية للأمة العربية"⁽³⁾، وهذا النقد نلمسه أيضا عند أركون، فمحمد أركون قام بنقد الفكر والعقل الإسلامي، إلا أن ذلك لم يمنعه من نقد العقل الغربي الحداثي كذلك، فحتى الحداثة الغربية لم تسلم من نقد أركون لها ولسلبياتها، وهنا نجد نقطة التشابه والتوافق بين أركون والجابري في انتقادهما لكل من العقل العربي ومعه الإسلامي وكذلك انتقادهما للحداثة الغربية ومقولاتها السلبية.

إن نقد محمد أركون ومحمد عابد الجابري للعقل وللتراث العربي ومعه الإسلامي كان نقدا استرجاعيا، أي العودة إلى التراث ثم محاولة قراءته القراءة العصرية الحداثية والحديثة، كما أن نظرة كليهما للحداثة لا تعني رفضها جملة وتفصيلا، ولا التهامها كاملة كما هي، بل الانتقاء منها ما هو ايجابي، ورفض ونقد ما تحمله مما هو سلبي،

(1) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة، مرجع سابق، ص 78.

(2) _ المرجع نفسه، ص 77.

(3) _ المرجع نفسه، ص 68.

وهذا يشبه ما ذهب إليه كذلك الألماني هايرماس الذي يرى بأن الحداثة هي مشروع لم يكتمل، وبذلك لا نقوم بانتقادها، بقدر ما نقوم بمحاولة تكملة النقائص التي تعثر بها.

ومن الأهداف من نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري "هو تدشين عصر تدوين جديد يتيح لنا كسر البنية الفقهية السائدة. من أجل إزاحة سيطرة الماضي على الوجدان العربي. ويعتبر عصر التدوين في نظر "د. محمد عابد الجابري" الإطار المرجعي للعقل العربي لأنه يشد جميع فروع الثقافة العربية وينظم مختلف إرهاباتها اللاحقة إلى اليوم"⁽¹⁾، فالجابري بدل الفقه السائر اليوم والذي دؤن قبل 14 قرنا يريد تدوين فقه جديد يتماشى مع متطلبات العصر، ووضع قطيعة مع الفقه التقليدي الذي يعتمد عليه العقل العربي؛ نجد هذا أيضا عند محمد أركون، فأركون ينادي كذلك بتدوين فقه جديد غير الفقه السائر اليوم، وهو الفقه التقليدي أيضا مثله مثل الجابري، ونلاحظ هذا جليا في تطرقه للشافعي ضمن كتبه، باعتبار الشافعي هو مؤسس علم الفقه في تاريخ التراث الإسلامي ولا زال فقهه يسير إلى اليوم، فأراد أركون وضع قطيعة معه واستبداله بفقه جديد معاصر، نجد هذا في نقده للعقل الإسلامي وبالأخص نقد العقل الإسلامي الكلاسيكي.

إن وظيفة نقد العقل عند الجابري "شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابها في فكر النهضة العربية الحديثة كان من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، ومن ثم فإن عملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيّد بوجهات النظر السائدة"⁽²⁾، يكمن هذا أيضا عند أركون، فتحقيق شروط النهضة والحداثة والتطور في العالم العربي والإسلامي حسب كلا المفكرين يكون بانتقاد العقل المتحكّم في هذا العالم، وهذا الأمر هو غائب في ساحة الفكر العربي والإسلامي، لذلك أراد أركون والجابري تفعيله (أي نقد العقل) من خلال نقد التراث العربي والإسلامي.

ويرى أركون أن مشروعه نقد العقل الإسلامي يتساير مع مشروع الجابري نقد العقل العربي، "فالرابطة الأساسية بينهما هي اللغة، خصوصا في القرون الهجرية الخمسة الأولى، حيث كان الإنتاج الفكري الإسلامي يتم فقط في اللغة العربية. وإذن فمن المشروع القيام بنقد للعقل العربي ونقد للعقل الإسلامي لأن هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي"⁽³⁾، فالتأريخ للتراث الإسلامي سواء من خلال العقل العربي أو

(1) نورالدين بن قدور، محاضرات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 26.

(2) بومدين بوزيد وآخ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 103.

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

من خلال العقل الإسلامي يتطلب الاطلاع عليه باللغة العربية، بحكم أن التراث الإسلامي منذ ظهوره وانبثاقه، ومنذ بدايات تدشينه وتدوينه وكتابته كان ذلك باللغة العربية، وبالأخص كما قال أركون، القرون الخمسة الهجرية الأولى، وكذا ما تلاها مما يمكننا تسميته بالعصر الذهبي للحضارة العربية والإسلامية.

رغم كل هذا التشابه بين مشروع نقد العقل الإسلامي مع أركون ونقد العقل العربي مع محمد عابد الجابري، إلا أن هذا لا يفي نقاط الاختلاف بينهما، ففي حديث لأركون حول الاختلاف بين نقد العقل الإسلامي ونقد العقل العربي، نجد يرى أن الحديث عن نقد العقل الإسلامي يكون أعم من الحديث عن نقد العقل العربي، لأن هذا الأخير هو حديث عن العرب والإسلام والعلاقة بينهما، بينما الحديث عن نقد العقل الإسلامي يأتي "ونحن نعلم أن العالم الديني الإسلامي يلعب دورا في مجتمعات عديدة ومختلفة جدا تتجاوز العالم العربي وتشمل الهند والباكستان وأندونيسيا وتركيا وإيران... الخ وينبغي أن نكتشف مقولات الفكر ومقولات المعرفة ثم مقولات السلوك الفردي والجماعي التي أدخلها الإسلام إلى مختلف هذه المجتمعات. وينبغي أن نكتشف كيف وجهت هذه المقولات.. المجتمعات المذكورة في اتجاه ربما كان مشتركا وربما كان مختلفا، لا نعرف حتى الآن⁽¹⁾، لذلك إذا أردنا الحديث عن التراث العربي من خلال نقد التراث العربي، وكنا لدينا علم أن هذا الأمر لا ينفك بصورة أو بأخرى عن الإسلام، باعتبار العلاقة الوطيدة بين العرب والإسلام، فإننا سنجد أنفسنا دون أدنى شك سنتحدث أو نتطرق إلى التراث الإسلامي، والتطرق للتراث الإسلامي لا يعني التطرق إلى العرب فقط، بل هناك من المجتمعات من اعتنقت الإسلام وهي ليست بعربية، فنجد أنفسنا هنا قد خرجنا من عالم العرب إلى عوالم أخرى إسلامية ولكنها ليست بعربية، على الرغم من اشتراكها أو عدم اشتراكها في أمور عدة، وبهذا المعنى يصبح نقد العقل الإسلامي أوسع وأشمل من نقد العقل العربي.

ونلمس كذلك عند الجابري وهو يدرس العقل العربي التركيز "على آليات إنتاج الفكر أكثر من تركيزها على إنتاج هذا الفكر ولهذا نجده يستبعد علوم التفسير والتاريخ والأدب والطبيعات والرياضيات كما نجده يُقصي جوانب الثقافة الشعبية كالأمثال والقصص والخرافات والأساطير واقتصرت أبحاثه على علوم النحو وأصول الفقه. وعلم الكلام والفلسفة لأنها علوم نظرية ذات طابع استدلالي يمكن للباحث رصد آلياتها ومفاهيمها مباشرة. لذا نجده يسميها بالثقافة العاملة، تخدم مشروعه النقدي لأن موضوعها هو العقل"⁽²⁾، لذا فالجابري يهتم بالفكر ذو الآليات في إنتاجه للمعرفة، لا ما يُنتج هذا الفكر ويترسخ في أذهان البشر كالثقافة الشعبية، وربما حتى الشفهية

(1) _ محمد أركون، الإسلام والحداثة، المصدر السابق، ص 206.

(2) _ نورالدين بن قدور، محاضرات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 26.

منها، بخلاف أركون الذي لم يقص من دراسته للتراث والعقل الإسلامي ما ينتجه الفكر من ثقافة شعبية وشفهية، وأيضا ما يتحكّم في أذهان البشر من أساطير ورموز ومعاني ودلالات ورأسمال رمزي ومخيال أو متخيّلات، فعبارة أخرى لم يقتصر أركون في قراءته للتراث والعقل الإسلامي على ما هو مكتوب فقط، ومبنيّ على آليات إبستمية معينة، بل طالت قراءته تلك إلى غاية ما هو شفهي، وله مكانته داخل أوساط الثقافة الشعبية للمجتمعات العربية والإسلامية.

إن نقد العقل الإسلامي هو نقد لكل ما له علاقة بالفكر الإسلامي، هذا الفكر الذي تتحكّم فيه حتى الثقافة الشعبية التي تعيش بها المجتمعات الإسلامية، وليس فقط ما هو مدوّن ومكتوب، ولهذا الفكر المدوّن المكتوب كذلك تاريخ في كتابته، وجاءت هذه الكتابة بعد مدة كان قبلها شفهيّا يُلقى على مسامع البشر، ومحمد أركون يريد بمشروعه العودة إلى تلك اللحظات التي كان فيها الفكر والتراث الإسلامي شفهيّا ثم ينتقل بعد ذلك عندما أصبح مكتوبا، وكل هذا يدخل ضمن نقد العقل والتراث الإسلامي كليّا.

مراحل تكوّن العقل الإسلامي:

إن التعرّف على مراحل تكوّن العقل الإسلامي يساعد على فهم هذا العقل من أجل نقده، ويكون بهذه الطريقة نقد العقل الإسلامي نقدا محكما بعد الاطلاع عليه وعلى مراحل تكوّنه، وأيضا نقده "بشكل معرفي ضمن مقارنة تاريخية تواكب العقل في تبدّلاته لا في سكونيته"⁽¹⁾، فالنقد الذي يريده أركون للعقل الإسلامي "ينطوي على فحص صلاحية المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي الكلاسيكي في إطار ميتافيزيقي، ومؤسّساتي وسياسي، سواء من زمن التأسيس الأول لظاهرة القرآن، أو عند عصر التدوين وبداية اشتغال العقل بآليات الإنتاجية الجديدة في القرن الثاني للهجرة وما بعده كما يرمي النقد أيضا إلى استمرار إعمال الفكر والتحليل في فترة الانحطاط"⁽²⁾؛ فأركون إذا يستند "في تأسيسه لمشروعية نقده للعقل الإسلامي على السؤال التاريخي بشكل رئيسي أو ما يسمى المشروعية التاريخية، فالتقسيم التاريخي للعقل الإسلامي أنتج عقولا ولم نعد أمام عقل واحد"⁽³⁾.

فيرى أركون أن تأسس العقل الإسلامي مرّ بمراحل منذ نزول القرآن إلى العصر الكلاسيكي، أي العصر الذي ازدهرت فيه الحضارة في العالم العربي والإسلامي، إلى عصر الانحطاط كما يسميه أركون العصر السكولاستيكي

(1) _ محمد الغيلاني، "نقد العقل الأرثوذكسي قراءة في مشروع أركون"، مرجع سابق، ص 42.

(2) _ نورالدين ثنيو، "إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 109.

(3) _ رضوان جودت زيادة، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، أوراق فلسفية، نفس المرجع، ص 31.

التكراري الاجتراري، إلى غاية عصر النهضة فالثورة القومية. ويرى في خضم هذا التقسيم أن المراحل الثلاثة الأولى كانت هي المراحل التأسيسية للعقل الإسلامي، بحيث تبلور وترسخ في وسطها؛ فالمرحلة الأولى أي مرحلة نزول القرآن، يرى محمد أركون أنه لم يكن يوجد مصطلح العقل في القرآن بهذه الكيفية، وإنما جاء على طريقة استفهامية من مثل «أفلا تعقلون» «أفلا يعقلون»، وكذلك توصل إلى أن العقل المذكور في القرآن بتلك الكيفية يغلب عليه طابع المجاز والخيال والرمز، فهو عقل مجيئ وليس عقلا كما رآه ويراها الفلاسفة عقل استدلالي أو منطقي، ومن ذهب إلى ذلك من تفسيره سواء من القدماء أو من المحدثين فقد أخطأ، كما أن "للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... الخ"⁽¹⁾.

أما فيما يخص المرحلة الثانية، وهي المرحلة التي يسميها أركون بالعصر الكلاسيكي الإسلامي، والتي ازدهرت فيها العلوم وفتحت فيها نقاشات متعددة أثرت بإنتاج إبستيمي معرفي وفكري لذات العصر، ويجب أن يسميه أركون أحيانا بالعصر الذهبي، فإن العقل حينها توجه ضمن منحى آخر هو منحى العقلانية، ولم يبق حبيس الخيالات والرموز والأساطير وإن كان بحسب أركون أن العقلانية تنتج من ضمن ومن رحم أولئك، وظهر في ذلك العصر صعود للعقلانية بامتياز خصوصا في عهد المأمون، وبرز كذلك فرقة المعتزلة، والنقاشات الحامية التي كانت تدور بينها وبين أهل السنة، وبالأخص الحنابلة.

لتأتي المرحلة الثالثة من مراحل تأسيس العقل الإسلامي، وهنا يأخذ العقل مرة أخرى منحى آخر مغاير لما كان عليه في العصر الكلاسيكي (حسب تقسيمات محمد أركون)، ليصبح عقلا تابعا لا مبدعا، عقل مقلد اجتراري، وفوق هذا قام بالانغلاق على نفسه ورفض من يخالفه الرأي، سواء من المسلمين أمثاله (أنظر مثلا: السنة والشيعه) وأتباع المذاهب الإسلامية المتفرقة وغيرهم، أو من غير المسلمين، كعدم تواصله مع الأوروبيين مثلا خصوصا مع بروز الحداثة التي قام برفضها على أنها علوم غريبة غريبة تتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي، فيصبح بهذا "عقل ضيق بطبيعة الحال، عقل يحذف الفكر الفلسفي كله عمليا... عقل مرتبط بتعاليم مذهب معين وأقليم معين... وكل مذهب منكفي على نفسه"⁽²⁾.

ومحاولة منا تحديد تواريخ هاته المراحل المذكورة آنفا عند أركون، فإن مرحلة العصر الكلاسيكي كانت قد استغرقت تقريبا الأعوام ما بين 150هـ إلى غاية 450هـ (767م-1058م)، وتعد المرحلة الذهبية من الحضارة

(1) _ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 283.

(2) _ المصدر نفسه، ص 288.

الإسلامية، حيث شهدت المواجهة الأولى بين العقل الإسلامي والعقل الأجنبي الفلسفي. أما مرحلة العصر السكولاستيكي فإنها تمتد حسب أركون من النصف الثاني من القرن الخامس هجرية الموافق للقرن الحادي عشر ميلادية، وتستمر إلى الثالث عشر للهجرة/التاسع عشر للميلاد؛ وهنا يحتمل أركون المسؤولية في هذه المرحلة للعقل الإسلامي بحيث أنه دخل في دوامة الانغلاق حول نفسه، على أساس أنه بدأ فقط بالاجترار والتكرار ورفضه للعقول الأخرى كالعقل الفلسفي مثلاً. أما مرحلة النهضة التي أشرنا إليها سابقاً، فإنها تبدأ من القرن التاسع عشر (1880م) وتستمر إلى منتصف القرن العشرين (1950). وبالنسبة لمرحلة الثورة الوطنية المعروفة بشخصية جمال عبد الناصر، فهي تشمل الفترة ما بين عامي 1952-1970م. لنأتي إلى آخر مرحلة من مراحل العقل الإسلامي عند أركون، وهي مرحلة حاكمية الإسلام الأصولي والتي بدأت منذ عام 1970م إلى يومنا هذا⁽¹⁾.

العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي:

يتطرق أركون في حديثه عن نقد العقل الإسلامي إلى عقولٍ عديدة ومتنوعة، ليرز نقاط الاختلاف بينها، وكذا الصراعات والنقاشات الحامية التي وقعت فيما بينها كالعقل اللاهوتي والعقل الفلسفي، وهذا يدخل ضمن ثنائيات محمد أركون التي حاول أن يتجاوزها من مثل: العقل والإيمان، اللاهوت والفلسفة، القانون الديني والقانون الوضعي، الوحي والتاريخ، العقيدة والمعرفة... إلى غير ذلك. والعقل اللاهوتي هنا يضم العقل الديني والعقل التيولوجي وكل ما له علاقة بالدين واللاهوت والإيمان، أما العقل الفلسفي فهو عقل يضم معه في الثنائية الأخرى المقابلة العقل العلمي وكل ما ليس له علاقة بالدين أو الإيمان. ليجد (أركون) نفسه وهو يدرس العقل الإسلامي أمام عقول عديدة، أو لنقل مثله عقلانيات عديدة يحاول دائماً فك الصراعات القائمة فيما بينها، فهناك "بعض العقلانيات تقبل بأن تستخدم الأدوات الفلسفية. ولكن بعضها الآخر لا يقبل إلا بمعطيات التراث الديني، وبالتالي فهاتان العقلانيتان لن تشتغلا أو تمارسا دورهما بالطريقة نفسها. من هنا الحاجة لإجراء تفكير جاد حول الخلاف الكائن بين هذين النوعين من العقلانية: أي العقلانية الفلسفية والعقلانية الدينية"⁽²⁾.

وعليه يرى أركون أنه "حان وقت معالجة العلاقة بين «العقل والإيمان» أو «الإيمان والعقل». ينبغي أن ندرُس التوترات المعرفية التثقيفية الحاصلة بينها، أو القطيعات المعرفية التي قد تحصل بينهما أيضاً"⁽³⁾.

(1) مهدي رجي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص-ص: 110-108.

(2) محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 128.

(3) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 130.

ولهذا الصراع بين العقل الفلسفي والعقل الديني تاريخ طويل منذ زمن، فلقد حدث تاريخيا احتدام واصطدام بين كلا العقليين "وقع على المستوى التاريخي انشقاق فكري اجتماعي ايديولوجي في الوقت نفسه بين العلوم الدينية أو التقليدية والعلوم العقلية أو الدخيلة، وذلك منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي"⁽¹⁾.

وفي نفس السياق (أي السياق التاريخي للصراع القائم بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي الديني)، يمكننا الإشارة هنا إلى ما حدث في العصر الوسيط من مناظرات حامية بين الفلاسفة الإسلاميين والعلماء المتدينين، وأبرز مثال على ذلك يعطيه أركون ما حدث مع الغزالي وابن رشد، ومثلهم كثير في حقيقة الأمر، و"أنتج التوتر القوي بين المجالين الديني والفكري أعمالا ذات تأثير كبير حتى موت ابن رشد (ت1198) بالنسبة إلى الفلسفة وحتى موت ابن خلدون (ت1406) بالنسبة إلى نقد المعارف. وعلى مسافة ثمانين سنة أسس ابن رشد مناظرة ذات مستوى فكري عال مع الغزالي (ت1111م)، ذاك المدافع الكبير عن عقل ديني منفتح على الإسهامات الباهرة للعقل الفلسفي"⁽²⁾.

ويمكننا أن نعتبر أن "ما يمكن التفكير فيه في نطاق العقل الفلسفي يومذاك وحتى اليوم لا يمكن التفكير فيه في نطاق العقل اللاهوتي، لأن العقل اللاهوتي يعمل داخل المسلمات العقائدية، والعقل الفلسفي يسمع عن المسلمات ويضعها موضع البحث والتساؤل، أما العقل اللاهوتي فكلام الله يجب علينا أن نفهمه فقط، وشتان بين العقليين، وشتان بين ما يمكن التفكير فيه في العقل الفلسفي، وما يسمح بالتفكير فيه أو لا يسمح بالتفكير فيه في العقل اللاهوتي"⁽³⁾، فالعقل اللاهوتي يعمل ويُفكر داخل سياق محيظ به ولا يمكنه أن يخرج عليه، وتجد فيه أفكارا يُفكر فيها فتدخل ضمن ما يمكن التفكير فيه، لكن هناك أفكار عديدة لا يمكنه التفكير فيها فتدخل ضمن نطاق ما يُطلق عليه أركون باللامفكر فيه أو الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه، كما أنه لا يضع التراث ونصوصه داخل محك النقد والتساؤل، بخلاف العقل الفلسفي الذي لا يُعجزه شيء عند أركون، فهو يبحث في كل شيء، ويتساءل عن كل شيء، وكل شيء مسموح التفكير فيه داخل هذا العقل.

إن محمد أركون يفضل العقل الفلسفي على العقل اللاهوتي، كما أنه يدعو في قراءة التراث والعقل الإسلامي إلى استعمال العقل الفلسفي بدل اللاهوتي الديني، لأن هذا الأخير منغلِق متحجر حول ذاته ويرفض الحوار مع أي عقل آخر مهما كان، أما العقل الفلسفي فهو عقل منفتح على العقول الأخرى، فهناك فرق حاسم في

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 149.

(2) _ المصدر نفسه، ص 149.

(3) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 30.

استعمال هذين العقلين، "لأن الشيء الذي نلاحظه هو أن العقل الفلسفي يفتح على العقل الديني أثناء حوار معه لكن العقل الديني يُهاجم العقل الفلسفي ويُدينه لأنه يستخدم مناهجه ونظرياته ومحاجاته العقلانية ضد المسلمات العقائدية الدوغمائية لأتباع العقل الأرثوذكسي"⁽¹⁾.

ومشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون "لم يكتف بالإسلام كمدونة دينية، بل تعداه إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب والبحث في الجذر المشترك بين هذه الكتب السماوية ليتحول بذلك هذا المفهوم إلى مفهوم أنثروبولوجي-تاريخي، يبحث في أركيولوجيا المفاهيم وأنظمة الفكر ومختلف الإبتيميات والقطائع التي حددت مسار هذه الأنظمة العقائدية على مر التاريخ"⁽²⁾، فنقد أركون للتراث الإسلامي لا يُطال العقل الإسلامي بتنوعه فقط، بل يمتد إلى غاية نقد العقل الديني وما يتميز به من أحكام وتشريعات وقوانين كان قد رسّخها وفرضها على المجتمعات بأنواعها، كما أن العقل الديني في محتوى المشروع الأركوني لا يمثّل العقل الإسلامي فقط، بل نجده يمثّل كل العقول التي تستند في أحكامها إلى الدين أي دين كان، سماويا كان أو أرضيا، فللمسيحية عقلها الديني، وللإهودية عقلها الديني، كما أن العقل الديني موجود كذلك عند الكونفوشيوسي والبوذي وقس على ذلك، وعليه، فنقد العقل الإسلامي "كمشروع يتضمن محاولة لدمج العملية النقدية للفكر الديني الإسلامي في عملية نقدية أكثر عمومية للفكر الديني على العموم"⁽³⁾؛ وزيادة على هذا فإنه يمتد كذلك إلى العقل السياسي مع اللاهوتي عند أهل الكتاب، مع عقل الحداثة وما بعد الحداثة، لنقول في هذا الصدد: "أن مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون، لا يكتفي بالبحث فيما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ومدينة وتاريخ-مثلا هو سائد في الأدبيات الاستشراقية- بل هو مشروع نقدي للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، بغرض تحويل مفهوم أهل الكتاب إلى مفهوم أنثروبولوجي تاريخي. كما هو مشروع لنقد العقل الأنواري وعقل ما بعد الحداثة"⁽⁴⁾. فنفهم من هذا أن أركون أراد "توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي"⁽⁵⁾ ومن ثمّ (إلى نقد العقل الديني)، فيصبح الإسلام هنا ليس دينا متعاليا على البحث، وإنما نجعله داخل ميدان البحث التاريخي والأنثروبولوجي حسب أركون من أجل البحث والتعمق في أعماقه، ويتسع المشروع (أي مشروع نقد العقل الإسلامي) كذلك إلى

(1) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 409.

(2) _ مخلوف بشير، "قراءة في فكر محمد أركون"، الحوار الثقافي، مرجع سابق، ص 13.

(3) _ فارس زاهر، "موقف محمد أركون من القرآن الكريم من خلال مشروعه الفكري الإسلاميات التطبيقية"، آفاق فكرية، العدد 8، 2018، ص 68.

(4) _ محمد بن علي، "الفكر الحداثي العربي المعاصر وإشكالية التعامل مع التراث محمد أركون وعبد المجيد الشرفي نموذجان"، الملتقى الدولي الثالث حول

القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية، مرجع سابق، ص 84.

(5) _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص XVII.

عقل الأنوار، فهو لا يهمله أركون من الدراسة، ليكون بهذا مشروع نقد العقل الإسلامي مشروعاً شاملاً كاملاً لكل ما له أو قد تكون له علاقة بالعقل الإسلامي وتراثه ككل.

إن الإسلام عند أركون يدخل ضمن المعطيات التاريخية والأنثروبولوجية، والاجتماعية التي عاشها ويعيشها المسلمون، ووظيفة نقد العقل الإسلامي، هي إدماج هذه المعطيات ضمن منهجيته في دراسة التراث الإسلامي، وبهذا يصبح الإسلام كدين يؤثر ويتأثر بـ(الأذهان) و(المجتمعات) ولا يكون متعالياً عليها، ويوضع تحت محك النقد والدراسة والتحليل تحت مُسمى نقد العقل الإسلامي.

ومن أهداف نقد العقل الإسلامي "تفكيك كل هذا البناء الشامخ والمقدّس (...). ولكنه لم يتعرض أبداً في تاريخه لهذا النقد التفكيكي-التركيبى الذي أدعو إليه منذ سنوات عديدة"⁽¹⁾، ويقصد أركون هنا بالتفكيكي-التركيبى، تفكيك العقل الإسلامي من مقدساته التي أغلق على نفسه حولها، ثم إعادة تركيبه من جديد؛ فالتفكيك "يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصّن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصّن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الأنطولوجية للتقييم الأخلاقية والقانونية التي تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية"⁽²⁾.

ومما يركز عليه مشروع محمد أركون "العلاقة بالمعطى المنزل يصبح الوحي والنص المقدّس نقطة انطلاق محتومة في كل رجوع انتقادي إلى الماضي العربي-الإسلامي بدأً من مسألة نسبة القرآن إلى الله مروراً بتاريخه وارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محدودة وفي فضاء ثقافي"⁽³⁾ محدود، فأركون يضع استشكالات تحت الطرح الإبتيمى وهو بصدد نقد العقل الإسلامي نقداً حقيقياً وتفكيكاً منهجياً، يعود بها إلى المعطى القرآني الذي يشكّل بصفة عامة المنطلق في مشروع النقد؛ ثم يذهب أركون بعد ذلك إلى الدعوة إلى إعادة النظر في تشكّل القيمة الرمزية لجيل الصحابة، ويرى أن إعادة النظر في الصورة المثالية التي نُحْتَمَى المخيال الإسلامي عن الصحابة من شأنه أن يفيدنا في خلخلة إحدى قواعد الفكر الديني الإسلامي، والمقصود بها الأحاديث والسنة النبوية؛ كما أن مسألة الصراع على الخلافة والإمامة كانت من أكثر القضايا حضوراً في متن الباحثين العرب والمستشرقين، إلا أن ذلك لم يكن كافياً بالنسبة لأركون؛ بل ونجده فوق ذلك يدعو إلى الانفتاح

(1) _ محمد أركون، الإسلام، الغرب، أوروبا، مصدر سابق، ص 119.

(2) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 38.

(3) _ عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "تحديث الإسلام من نزعة الأنسنة إلى استكشاف العقل الاستطاعي (تحولات مشروع محمد أركون النقدي)"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 11.

على الدور الذي لعبه الوحي في إرساء دعائم تمثّل المسلمين في ذلك الوقت لمفهوم السلطة، والكيفية التي تفاعل بها الوحي مع الشروط السوسيوثقافية التي احتضنت تطوره بعد وفاة الرسول؛ كما تعتبر مهمة الوصول إلى مناطق اللامفكر فيه أيضاً قضية من قضايا نقد العقل الإسلامي عبر تاريخه، ذلك ما نجده عند تحليل أركون لكيفية تشكّل السنة النبوية، إذ يلاحظ أن الانتقال بها من مستواها الشفهي إلى مستواها المكتوب عبر عن الصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابي في الثقافة الإسلامية لحظتها⁽¹⁾.

وترتكز عملية نقد العقل الإسلامي على علاقة هذا العقل "بالمعطى المنزل، وعلى رضاه أن يبقى دائماً في الدرجة الثانية، أي في حدود الخادم دون أن يجرؤ أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء؛ بينما العقل لا يدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين"⁽²⁾، وهنا يكون دائماً الوحي هو الأول الذي يقع من فوق، ليأتي بعده أو تحته العقل، فلا يمكن للعقل هنا التصرف بحرية داخل معطى الوحي، هذا ما نجده لدى المتدينين الذين أعطوا للوحي مكانة متعالية على العقل، ويرون باتباع الوحي أتباعاً تاماً دون أي مناقشة تحضّل، أو طرح لأسئلة، أو تأويل معين، وإنما حسبهم يجب اتباع الوحي كما هو، أو كما أنزل غضا، وهنا يكمن الفرق، ففي حالة إعمال العقل وإعطائه الحرية في البحث، فإن بإمكانه طرح التساؤلات والاستشكالات حول مضامين الوحي وما جاء به، بخلاف الحالة الأخرى التي تقول بإعلاء الوحي فوق العقل، فإن العقل هنا يبقى متبوعاً للوحي ولا يمكنه الخروج عنه، فيضع نفسه بهذه الطريقة في المرتبة الثانية، أو في حدود الخادم كما قال أركون.

إنّ ما يميّز به مشروع نقد العقل الإسلامي هو أنه عقل حيادي موضوعي عند أركون، فهو "لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؛ إنه مشروع تاريخي أنثروبولوجي معاً؛ إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ"⁽³⁾، وكذا التعرض أو التطرق للأحداث التاريخية المتعلقة بالتراث الإسلامي بطريقة نقدية، لا بتلك الطريقة السردية للأحداث، ويجادل أن يكون موضوعياً بحيث لا يميل إلى أي فئة أو طرف مهما كان نوعه؛ وزيادة على هذا فهو لا يُهمل الجانب الأسطوري داخل التراث الإسلامي، ولا الساحر الخلاب أو ما له علاقة حتى بالمخيل الاجتماعي، لذلك فطريقته أو منهجيته هي منهجية نقدية وكلية شاملة لكل ما له علاقة بالتراث الإسلامي.

(1) - نبيل فازیو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص-ص: 120-125.

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

(3) - المصدر نفسه، ص XVI.

إن محمد أركون يريد من مشروعه -نقد العقل الإسلامي- أن يكون مشروعاً كلياً وشاملاً، ينتقد بواسطته الإسلاميات الكلاسيكية، والقراءات الاستشراقية التي تعرضت للتراث الإسلامي تعرضاً ناقصاً، وكذا الأنظمة اللاهوتية التي اتّسمت بها القراءة الأرثوذكسية في الجهة الإسلامية؛ ونلاحظ أيضاً في متن نقد العقل الإسلامي تلك العلاقة الجدلية القائمة بينه وبين عقل الحداثة وعقل الأنوار، والتي كانت تأثيرية بما يمتلكه هذا العقل الغربي من مناهج وعلوم ومعارف نقدية لما يحتوي عليه من سلبيات، "وقد نتج عن هذا التصور الشمولي لمقاربة نقد العقل الإسلامي تأرجح بين منطق القطيعة والانفصال (مع التراث) انسياقاً مع التأويلات النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبية انسياقاً مع التأويلات الإنسانية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة)"⁽¹⁾.

ويمكننا تلخيص أسس مشروع نقد العقل الإسلامي لنقول:

-وجوب التحلي بالموضوعية من قبل الباحث.

-توسيع الباحث في العقل الإسلامي عمله إلى غاية العقل اللاهوتي بصفة عامة، وقولنا العقل اللاهوتي يعني العقل المنتمي للدين، أي دين كان، وبهذا يدخل الإسلام والعقل الإسلامي ضمن دائرة البحث مثله مثل الديانات الأخرى، باعتباره مشروع تاريخي، فهو ليس دين ثابت وجوهري عند أركون، بل يخضع للمنهج النقدي كأدي دين آخر.

-كذلك البحث في العقل الإسلامي يتطلب البحث في عقل الأنوار والحداثة وما بعد الحداثة، وكذا الاطلاع على هذا العقل الغربي وعلى مناهجه، وذلك من أجل تطبيقها على العقل الإسلامي التطبيق النقدي كما أراده أركون.

-كما أنه على الباحث الغوص داخل المجتمعات الإسلامية ليعيش أزمتها وصعوباتها والإحساس بروح المسؤولية تجاهها، وأن لا يبقى يمثل دور المشاهد من خارجها.

-كما أن مشروع نقد العقل الإسلامي يرمي إلى تفكيك مناخين، المناخ العربي والإسلامي، والمناخ الغربي الأوروبي.

-يتوجب أيضاً مشروع نقد العقل الإسلامي التعاطي مع نصوص التراث الإسلامي التأسيسية كالقرآن من زاوية تاريخية واجتماعية وأنتروبولوجية، لا من زاوية مقدّسة ومتعالية.

-الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية مهما كلف ذلك الباحث من ثمن غال على جميع الأصعدة⁽²⁾.

(1) _ السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 144.

(2) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص-ص: 140-143.

أما بالنسبة للإسلام المعاصر وخطابه الديني، فإن "مشروع نقد العقل الإسلامي يُطاول كذلك الخطاب الإسلامي المعاصر، باعتباره امتدادا للعقل الإسلامي الوثوقي، يستظل بالماضي الثيولوجي ويتماهى معه، مدّعيًا احتكار المعنى، ومقيلا الفكر الحر من مهامه النقدية"⁽¹⁾، فهو (أي الخطاب الإسلامي المعاصر) عندما يعود إلى أقوال العلماء والمفسرين وعلماء الدين قديما، يعود إليها باعتبارها أقوال وتفسيرات لها الحقيقة المطلقة بحيث لا وجود لحقيقة في خطاب آخر غيرها، وحتى إذا قام هو بإعادة صياغتها أو تفسيرها فإنه يعتبر صياغته تلك أو تفسيره ذلك هو التفسير الوحيد الصحيح، وهذا يرفضه أركون وينتقده ويعتبره انغلاق حول تفسير واحد، ممّا يؤدي إلى تشييط العقل عن التفكير، بيد أن أركون يدعو إلى إطلاق العنان للعقل من أجل أن يكون حرًا، ويفكر تفكيرًا نقديًا، بعيدًا عن جميع القيود والمكبتات، وأن لا يبقى محصورًا داخل سجن يفرضه الخطاب الإسلامي المعاصر عليه أو أي خطاب كان، "وهكذا يعمد "د. أركون" إلى تجاوز عوائق الخطاب المعاصر "الوعي الأسطوري" و"التاريخانية الوضعية" من أجل إبداع منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي الإسلامي ورسم أرضيته الجينيةالوجية وهي منطلقات تنتمي عمومًا إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها الاستيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة"⁽²⁾.

نقول من خلال كل هذا، أن المشروع النقدي للعقل الإسلامي عند محمد أركون، يتبدى "من خلال نقد العقل الإسلامي في تحليلاته المتعددة، كما يشمل كذلك العقل اللاهوتي عند مجتمعات الكتاب. كما يطال كذلك العقل الغربي بشقيه الأنواري والعولمي. وهذا المشروع برنامج طموح يلتبس فيه الموضوع بالمنهج، يطال بالنقد جميع المواقع والعقول ويقوم بمراجعة تاريخية وإعادة تقييم فلسفي لمضامين الحداثة وأشكال تدخلها في جميع أماكن انبثاقها وتطبيقها عمليًا، موظفًا أنثروبولوجيا الحداثة حتى يقطع الطريق على التعريف الذي يحصرها في الغرب"⁽³⁾. والإشكال الذي يعرقلنا حسب نظرة أركون هو أن "جميع الحركات الأصولية المترتبة ترفض الدخول في هذه المغامرة الجديدة للعقل. وهي حركات تنسب نفسها إما إلى تراثات دينية لا تزال حية، أو إلى أيديولوجيات الهوية والقوميات العتيقة"⁽⁴⁾، فدائمًا بطبيعة الحال الحركات المتدينة ترفض المشاريع النقدية من هذا النوع، ومنه رفضها للمشروع النقدي للعقل الإسلامي عند محمد أركون كما قال في الفقرة أعلاه، لأنها ترى أن مشاريع من هذا النوع

(1) _ عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون"، الثقافة العربية في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 608.

(2) _ نورالدين بن قدور، محاضرات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 22.

(3) _ عبد المجيد خليقي، "الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني"، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 33.

(4) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 36.

يَهْزُ كيانها وكيان تراثها الإسلامي العتيق. ولكن رغم ذلك إلا أن محمد أركون يرى أن "نقد العقل الإسلامي يفرض نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى، إنه يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء. وهذه المراجعة النقدية الصارمة ينبغي ألا تهمل أي ترسب أو أية عقبة من العقبات المتراكمة على مرّ العصور (...). باختصار: ينبغي تغيير كل شيء من أساسه"⁽¹⁾.

إن المجتمعات العربية والإسلامية اليوم تعيش ركودا وانحطاطا جعلها تغرق في أزمات يدفع ثمنها شعوبها الفقيرة والشعوب التي لا حول لها ولا قوة أمام العالم الغربي المتطور والقوي اليوم، ورأى أركون أنه من أسباب ذلك التمسك العتيق بتراث بال (كما يقول) تقليدي قديم قد عفا عنه الزمن، فنادى بإعادة قراءته قراءة عصرية مواكبة للتطورات التي تعيشها العوالم الأجنبية الأخرى اليوم، كما نادى كذلك بخروج المجتمعات الإسلامية المتدينة من سياجها المغلق الذي لم يجعلها ترى النور الموجود اليوم خارج عالمها، ويرى أن هذا الأمر أصبح ضروريا اليوم وفي أقرب وقت وأن تحقيقه يكون بانتقاد العقل الإسلامي، العقل المتحكم في هذا العالم العربي والإسلامي. وفي مناداته تلك نجده يقول: "لقد آن الأوان لكي يخرج المسلمون من السياج الدوغمائي المغلق الموروث عن قرون الركود الفكري والاجتراري السكولائي للاعتقاد المدعو أرثوذكسي، أي «صحيح أو قويم مستقيم» بحسب ما يتوهمون. لكن هذا الخروج لن يتحقق إلا إذا قبلوا بتنفيذ برنامج العمل الفكري المتمثل بـ«نقد العقل الإسلامي»"⁽²⁾.

الانتهاك، الزحزحة، التجاوز، كمفاهيم متلازمة:

تعتبر عملية الانتهاك للتراث الإسلامي خطوة مهمة عند محمد أركون، وذلك بالقيام بعملية تفكيك للتراث ومسلماته ويقينيته من أجل زحزحتها، لتأتي بعد الزحزحة مرحلة أخرى وهي مرحلة التجاوز، (أي تجاوز تلك المسلمات واليقينيات) ويكون ذلك بواسطة مناهج العصر اليوم. وعملية الانتهاك هذه والزحزحة ومن ثمّ التجاوز أو التخطي، هي قواعد كانت تُلهِم أستاذ محمد أركون الفرنسي كلود كاهين، فأراد أركون أن يأتي بها ويطبّقها على التراث الإسلامي؛ ومعناها عنده (أي أركون) أن "الانتهاك يعني الخروج من إطاره الديني المحض، وفتحه على الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. إنه يعني تفسير تراث الإسلام بواسطة علوم أخرى غير التراث الديني فقط.

(1) _ محمد أركون، الإسلام، الغرب، أوروبا، مصدر سابق، ص 119.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 357.

بهذه الطريقة، وبها وحدها، يمكن أن نزرع الإسلام عن قاعدته التقليدية، أو قاعدة يقينياته المطلقة، نحو أنثروبولوجيا دينية مقارنة أكثر اتساعاً وافتتاحاً⁽¹⁾.

تم عملية التفكيك باختراق التراث الإسلامي من أسسه، وهذا لا يكون إلا بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فهي مناهج نقدية تقوم بالحفر والتنقيب في التراثات أي تراث كان، وأركون كان يريد أن يستعملها في نقد وتفكيك التراث الإسلامي، والقصد عند أركون بالتفكيك هنا، هو: كما يقول: "ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني والعقائدي 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 والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن. بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو إيجاد الدليل، ولكن ليس قبلها. فلا يمكن البناء على الأنقاض"⁽²⁾. ومصطلح التفكيك يستورده أركون من الفيلسوف الفرنسي جاد دريدا، وهذا يُستنبط من خلال إشارته إلى أنه يحاول مثله "القيام بتاريخ تفكيكي للفكر العربي الإسلامي إن مصطلح التفكيك الذي بلوره جاك دريدا مرتبط بمصطلحي أنظمة الفكر والإبستيمي اللذين بلورهما ميشيل فوكو"⁽³⁾ الفرنسي الآخر.

وفيما يخص المقصود من مفهوم الزحزحة، فإن أركون "يريد به إزالة مشاعر التقديس عن عموم جهاز المفاهيم الإسلامية السائدة، وتكريس مشروعية التشكيك بالمقولات القطعية والتحديدات الراسخة والموروثة"⁽⁴⁾، هذا يعني زحزحة كل ما له علاقة بالتراث التقديسي عند المجتمعات الإسلامية من أجل تجاوزها، أما التجاوز فالمقصود به عند أركون أنه "يريد به الاندفاع إلى ما بعد التفسيرات للنص الإسلامي إلى رؤى جديدة ومعاصرة لذلك النص وثقافته بأعمال تلك المنهجية وثوابت العصر لإعادة عرض الإسلام والفكر الإسلامي طبقاً لهذه الرؤى لتحقيق نهضة فكرية معرفية داخل الفكر الإسلامي"⁽⁵⁾.

وعليه يُصبح بهذا، المقصود من الخطوات الثلاثة المذكورة آنفاً، انتهاك التراث داخل مواقعه التقليدية، فالتراث الإسلامي شعائر ومقدسات ويقينيات يريد محمد أركون انتهاكها وتفكيكها ومن ثمّ زحزحتها من مكانها، ثم بعد ذلك يأتي الاختراق: أي اختراق هذه المقدسات من داخلها من أجل خلخلتها ونزع تلك القداسة عليها، لتأتي

(1) _ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 42.

(2) _ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 201.

(3) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة، مرجع سابق، ص 41.

(4) _ عبد الأمير كاظم زاهد، "محمد أركون: قراءة في رهانات المعنى واشكالية المنهج المعرفي"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 46.

(5) _ المرجع نفسه، ن-ص.

المرحلة الأخيرة وهي مرحلة التجاوز: أي تجاوز كل تلك المقدسات والموروثات الدينية داخل التراث الإسلامي، ومحاولة إيجاد البديل عنها.

فعملية التجاوز ووضع البديل للتراث الإسلامي تكون بعد اختراق هذا التراث وماضيه وتفكيكه، وهنا "تبدو الاستراتيجية المعرفية لمحمد أركون تجاوزية، تقوم على عمليتين ضخمين، أحدهما يتجه لتقاء الماضي لتفكيكه، ومن ثمة تخطيه، في إطار زحزحة المكانة الاستيمولوجية لبعض الإبتسميات التي التف حولها العمل النظري والثقافي للمسلمين"⁽¹⁾.

ومن بين ما يريد أركون التوصل إليه من خلال عملية زحزحة اليقينيات والمسلمات التي يقوم عليها التراث الإسلامي والنص الديني، والتي شكّلت داخل مخيلات الشعوب المتديّنة والإسلامية بالخصوص هو القيام بوظائف تهتك تلك المقدسات، ونذكر منها: تعرية الوظائف الايديولوجية، اختراق المحرمات والممنوعات السائدة، وهتك الرقابة الاجتماعية التي تمثّل موقف ومعتقد الجماهير في النص الديني في مستوياته المختلفة⁽²⁾، وذلك باختراق النظام الأرثوذكسي، سواء المفروض ايدولوجيا من قبل أنظمة حاكمة باسم الإسلام، أو ذلك الاعتقاد الذي شبّت عليه الجماهير منذ نعومة أظافرها، فالعقلية المتحجرة التي امتاز بها العقل الإسلامي حسب أركون وأغلقتة حول نفسه، ستؤدي به بالضرورة إلى مطبّات كثيرة تكون عواقبها وخيمة عليه وعلى فكره ومجتمعه، فهي تؤدي إلى الهيمنة على المعيش اليومي للمجتمعات الإسلامية، وكذلك إلى حجب أو تأخير اكتشاف وفهم النموذج الإسلامي، كما وحجب جميع المواقع التاريخية المحسوسة لدى المجتمعات الإسلامية⁽³⁾، لذلك نجد أركون يقول: "ينبغي أن نقوم بتفكيك نقدي للانغلاقات الدوغمائية المتحجرة التي أصابت الفكر الإسلامي وجعلته متكلسا متحنطا غير قادر على مواكبة العصر (...). (و) التراث الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية بأمس الحاجة لهذه الدراسة العلمية النقدية التفكيكية والتركيبية في آن معا"⁽⁴⁾.

ونلاحظ عند أركون "في لحظات قراءته أسئلة واشكالات الظواهر والنصوص الإسلامية، حيث تتم عمليات امتحان بعض المفاهيم والمناهج في ضوء معطيات وحوادث ونصوص مختلفة عن نصوص وظواهر الفضاء الذي تبلورت في إطاره الأول المفاهيم والمناهج المشار إليها"⁽⁵⁾، بمعنى ينبغي كذلك زحزحة المفاهيم التقليدية وإعادة

(1) _ الحاج ذواق، "العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي"، مرجع سابق، ص 157.

(2) _ مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 160.

(3) _ ضرار بني ياسين، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، مرجع سابق، ص 1270.

(4) _ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 68.

(5) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 87.

توليدها من جديد وتوظيف مفاهيم ومصطلحات ومناهج حديثة ومتجددة على العقل والتراث الإسلامي، فحتى المفاهيم التقليدية يجب زحزحتها ومن ثمّ تخطيها وتجاوزها إلى مفاهيم جديدة معاصرة، فالتفكير "في البنات الثيولوجية والأنثروبولوجية المؤسسة لتاريخ هذا الفكر يعني «تجاوز» المصطلحات والمفاهيم والعادات الثقافية النابعة من الرؤى الثيولوجية التي حولت النصوص المؤسسة إلى ميتوس عبر تخطيها في قوالب دوغمائية غير ملموسة"⁽¹⁾.

كما نجد عند أركون أنه بالإضافة إلى المفاهيم والمصطلحات وحتى النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي من قرآن وحديث وفقه... إلى غير ذلك العادات والتقاليد، فحتى هي لم تسلم من محاولة أركون زحزحتها وانتهاكها واختراقها وتفكيكها وتجاوزها، فهذا "التحريك يسمح بالكشف عما تم خنقه وحجبه بواسطة لعبة المخادعة والوهم التي تعزز عبرها هذه البنات وتتحجر. ويأتي بعد ذلك «تخطي» الخطاب الممثل للأعراف والتقاليد، والمتعصب للميتوس، الذي يتحدث من خلال هذه الأطر الثقافية والفكرية، وذلك من خلال إبراز الطابع الديناميكي والتطوري المتأصل الذي يفرض نمطا من التساؤل والمساءلة المستمرين"⁽²⁾.

ويدعو أركون المفكرين والباحثين أيضا إلى تبني هذه الخطوات (الانتهاك-الزحزحة-التجاوز) ويريد منهم أن تكون قراءتهم للتراث الإسلامي قراءة نقدية باختراق الموروثات الإسلامية وتحليلها وتفكيكها ومحاولة إيجاد البديل الإبتسيمي عليها، ففي كلام له حول نفسه ومتوجها في نفس الوقت إلى المؤرخ والباحث يقول بأنه "مسكون بهاجس التعدي والنقل والتجاوز لكل التعريفات، والتصورات المفهومية، والتقسيمات الخاصة بأفاق وموضوعات البحث الموروثة في التراث الإسلامي"⁽³⁾، لذلك فالباحث النقدي يجب عليه أن يكون باحثا اختراقيا تفكيكيا لمضامين التراث، لا مفكرا دوغمائيا متمسكا بما توارث عبر الأجيال من أحكام قطعية داخل التراث الإسلامي، و"وحده الباحث-المفكر يوضح نقطة انطلاق أبحاثه وتحرياته. فهو يهتم بدراسة هذه النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ثم دراسة مضامينها وتوسعاتها العديدة (أو انتشارها). ثم يطبق عليها عمليات الزحزحة والتجاوز، هذه العمليات التي لم يحاولها إطلاقا الفكر الإسلامي نفسه، ولا كذلك مختلف الخبراء الغربيين المختصين بالمجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية (أي المجتمعات المتأثرة بالإسلام منذ زمن طويل)"⁽⁴⁾.

لكن إذا انعدم هذا التفكير النقدي في المجتمعات الإسلامية، وبالخصوص عند مفكريها ونخبها فإن هذا سوف يُبقي على القراءات القديمة الأرثوذكسية متحكمة في الوعي الإسلامي، لذلك يدعو أركون إلى تخطي تلك

(1) _ عبد اللطيف فتح الدين، "في النقد والمنهج عند محمد أركون"، مرجع سابق، ص 58.

(2) _ المرجع نفسه، ص 59.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 139.

(4) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 333.

القراءات القديمة وتجاوزها بما هو متوفر وموجود حالياً من مناهج وعلوم، وإلا "يجب علينا أن نعلم كذلك أنه إن لم تكن هناك نخب اجتماعية واسعة بدرجة كافية، تنكب على معرفة نقدية، وتحطي باستقلالية سياسية واقتصادية وقانونية مضمونة ومكفولة، فإن عملية التعدي والنقل والتجاوز التي لا بد منها للكتابة التاريخية، لن تجد جمهوراً يتبناها ويُناقشها ويختبر ملاءمتها المعرفية ويعمل على معرفة خصوصياتها الأنسية"⁽¹⁾.

لذلك ومن خلال ما سبق فلا شيء يبقى مقدساً حسب أركون، بل كل شيء وُثِر في التراث الإسلامي يدخل ضمن معطيات التاريخ ويُدرس بطريقة نقدية، من الوحي إلى القرآن إلى الحديث إلى الفقه إلى التفسيرات؛ فكل ما توارث عند المسلمين وقُدس يجب أن يدخل تحت محك النقد؛ وبطبيعة الحال إذا كان ذلك النقد يُطبّق عند أركون على القرآن، فما بقي من التراث الإسلامي بالضرورة يجب عليه أن يدخل كلياً تحت مجهر النقد، لأن الوحي والقرآن أو كما يسميه محمد أركون بالمدونة النصية المغلقة يدخل ضمن "المنهجية الحفرية الأركونية (التي) هي منهجية يتبدى دورها في الاختراق والخلخلة والتجاوز. وإذا كان الوحي أمراً إلهياً لا مرء فيه، وإذا كان الخطاب الشفوي-بحسب التحليل اللساني- يختلف حتماً عن الخطاب المكتوب، نظراً إلى التسخيرات التي تطاوله أثناء عملية الانتقال، فإن وراء جمع «المدونة الرسمية المغلقة» على الأقل عاملاً سياسياً"⁽²⁾، وما يدخل تحت السياسية يُبدّل ويحرّف بطبيعة الحال لخدمة الأغراض الشخصية، ومنه فلا جدال في إدخاله تحت محك المنهج النقدي.

لكن رغم ذلك، فإن الباحث لا ينتظر من عملية الزحزحة والانتهاك والتجاوز إجابة نهائية مطلقة بهذه الطريقة، وإنما هو بذلك سوف يفتح الباب أمام طرح للتساؤلات حول ما هو يقيني ومقدّس في التراث الإسلامي عند المجتمعات الإسلامية، "وبالتالي فعلية زحزحة القناعات تُصبح ليست إجابات نهائية بقدر ما هي تأسيس استشكالات حول مسائل صارت موثوقاً منها، وتكوين روح الشك والنقد لدى القارئ وجعله لا يجزم بصحة ما يقرأ إلا بعد عرضه على محك النقد، وبيان مطابقته للواقع، واستكشاف بعده الوضعي"⁽³⁾.

العقل المنبثق الصاعد:

يصل محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي إلى عقلٍ كان يريد الاعتماد عليه في مهمته النقدية للإسلام وتاريخه، وليس هذا فقط، بل حتى نقده للثقافة الغربية المتمثلة في الحداثة والتنوير، وهو العقل المنبثق الصاعد، هذا

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، المصدر السابق، ص 133.

(2) _ عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون"، الثقافة العربية في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 608.

(3) _ مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني، مرجع سابق، ص 156.

العقل الذي ينعته أركون بأنه عقل تحرري منفتح لا يميل إلى أي طرف كان، وإنما هدفه هو تحري الموضوعية والعلمية في تحليله للأشياء؛ ويتقابل هذا العقل المنبثق عند أركون مع ما يُطلق عليه في العالم الغربي بما بعد الحداثة، ولكن أركون وتجنباً منه للمركزية الأوروبية فإنه يفضل تسمية العقل المنبثق الصاعد بدل عقل ما بعد الحداثة، ولهذا نجده يقول في هذا الصدد: "أنا شخصياً أرفض أن أستخدم مصطلح ما بعد الحداثة، لماذا؟ لأنه يسجننا داخل المسار الكرونولوجي (أو الخطي المستقيم) لتجربة واحدة هي: تجربة الحداثة الأوروبية. وهي تجربة مرتبطة أكثر مما يجب بالانتشار التاريخي للعقل الأوروبي"⁽¹⁾. ويواصل أركون وفي نفس الصدد ليقول: "ومصطلح ما بعد الحداثة ليس صحيحاً من وجهة النظر التاريخية والفلسفية أو السوسيولوجية. لماذا؟ لأنهم يفترضون مسبقاً بأنهم قد تجاوزوا الحداثة وأنهم في طور عمل كل شيء وكأنه مختلف جذرياً عما قدمته الحداثة. وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرر له. فما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة"⁽²⁾، وهذا يعني أن أركون ضد ما يقال له ما بعد الحداثة لأن الحداثة في نظره لم تكتمل بعد وما بعد الحداثة جاءت لتكتملها، ويتفق أركون في هذه الفكرة مع الفيلسوف الألماني هابرماس الذي يرى أن الحداثة هي مشروع لم يكتمل. ولفظة العقل المنبثق عند أركون يعني بها وفي ذات السياق أن هناك شيء ما يريد أن ينبثق ويخرج، أو هو في طور الانبثاق، لذلك يفضل (العقل المنبثق) بدل لفظ أو مصطلح ما بعد الحداثة.

وفي موضع آخر في إطار محاولته قراءة التراث الإسلامي قراءة عامة وشاملة بواسطة العقل المنبثق الصاعد، وكذا تفضيله لهذه التسمية بدل مصطلح ما بعد الحداثة نجده يقول: "إن إعادة التفحص النقدي العامة هذه ينبغي أن تتم داخل حدود وآمال ما أدعوه بـ«العقل المنبثق الجديد الصاعد». وهو ما يدعوه الآخرون بـ«عقل ما بعد الحداثة» لكنني أفضل التسمية الأولى"⁽³⁾.

ونجد لهذا العقل عدة تسميات سواء عند أركون أو عند الباحثين والمحللين للمشروع الأركوني، لأنه يمتلك "في المتن الأركوني عدة صفات له، كاشفة عن ماهيته، ومنها: «العقل الاستطلاعي، المستقبلي، الجديد، ما بعد الحداثة، النقدي، الاستباقي، ما وراء الحداثة». وأفضل تعبير عنده: «عقل ما فوق لا ما بعد». ويندرج عقل ما فوق الحداثة ضمن ما سماه «بالحداثة الفكرية/العقلية»، بوصفها الوسيلة الأكثر نجاعة وفعالية للشروع في إعادة التقييم الشامل للإسلام وتراثه"⁽⁴⁾. و"تعبير «عقل ما فوق» يقصد به العقل الذي يستفيد من إيجابيات التراث

(1) _ محمد أركون وآخ، ما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 45.

(2) _ المصدر نفسه، ص 48.

(3) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 156.

(4) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق، ص 269.

الإسلامي، والحدأة الغربية لبناء نسقه المعرفي"⁽¹⁾. فأركون يريد أن يؤسس لمعرفة كاملة ومتكاملة بالتراث الإسلامي وبتاريخه المتراكم الطويل، وأن يطبّق عليه النقد العلمي، بعيداً عن الايديولوجيات والدوغماتيات والتوجهات التي تتميز بها القراءات الأخرى بالخصوص الدينية منها بحسبه، والعقل المنبثق الصاعد ممّا يتميز به أنه لا يميل إلى أي طرفٍ كان وإنما هو عقل موضوعي حيادي يتميز بالقراءة النقدية والعلمية، لذلك أراد أركون الاعتماد عليه لتأسيس معرفة شاملة و"نزعة إنسانية كونية، تساهم فيها جميع تراثات الفكر وثقافات العالم، بل ينبغي على جميع هذه الثقافات بما فيها الثقافة الإسلامية أن تنخرط في مواجهات تفاعلية مع بعضها بعضاً من أجل ابتكار أو تدشين القيم الجديدة التي تشكّل علامة على التقدّم نحو ما يدعو أركون العقل الاستطلاعي المنبثق أو المستقبلي"⁽²⁾.

نفهم من أركون في إطار اعتماده على العقل المنبثق الصاعد وكأننا ننتقل عبر أطر متتابعة، "وأول هذه الأطر هو إطار موحى به، أو حكمة قديمة تحولت إلى سياق عقائدي من خلال خضوعها للعقل اللاهوتي-القانوني. والثاني هو إطار المعرفة النقدية التابعة للعقل التنويري ومختلف "ثوراته العلمية". والثالث والأخير هو إطار العقل المنبثق في سياق العمولة"⁽³⁾.

إن العقل المنبثق الصاعد لا يترك شيئاً أمامه إلا وضعه تحت محك النقد والتحليل والتمحيص، وهذا يعني أنه عندما يتعرض للتراث الإسلامي فإنه سينبشّه خطوة بخطوة بحيث لا يترك منه شيء ولا يتجاوز داخله شيء، وهذا طبعاً من نزول الوحي إلى يومنا هذا، مع تفكيك كل الدوغماتيات التي مرّ بها العقل الإسلامي، إضافة إلى المخيال الديني والمخيال الاجتماعي والأساطير والشعائر والمقدّسات واللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه وكل ما مُنع من التفكير فيه، أي أنه عقل نقدي شمولي لكل تراث والعقل الإسلامي.

فنقد العقل الإسلامي الذي تطرقنا له سابقاً "يستدعي بالضرورة، في نظر أركون، تغيير الأطر الفكرية التقليدية التي تحد من حرية الفكر، ورد الاعتبار بالمقابل، لما يصطلح عليه، بالعقل الاستطلاعي الاستكشافي (La raison émergente)، كي يمارس دوره في إعادة الكشف والتعرّف"⁽⁴⁾ عن ما قام به العقل الأرثوذكسي من إحاطة وتمسكٍ بدوغمائيته داخل السياج اللاهوتي المغلق الذي بناه بنفسه، مع التوغل كذلك فيما وضعه داخل الساحة الممنوع التفكير فيها وما هو لا مفكر فيه ولا يمكن حتى التفكير فيه.

(1) _ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، المرجع السابق، ص 269.

(2) _ رضوان جودت زيادة، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 38.

(3) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 222.

(4) _ عبد المجيد جهاد، "الحدأة ورهاناتها في مشروع محمد أركون الفكري"، مرجع سابق، ص 144.

ونجد أركون يشير في موضع آخر إلى التجاوز الذي يقوم به العقل المنبثق الصاعد في دراساته واهتماماته في "دراسة الجدلية الكائنة بين الممكن التفكير فيه/المستحيل التفكير فيه، ثمّ بين المفكر فيه (أي موروث الماضي)/واللامفكر فيه (أي غير المبرمج حتى في العقلانية القادمة أو التي ستجيء، إذا ما جاءت ضمن الخط "الغربي" أو خط المدونات الرسمية المغلقة للأديان التوحيدية كالتوراة والإنجيل والقرآن، أو ضمن خط التراث الحكمي للشرق الأقصى كالبودية والكونفوشيوسية الخ..."⁽¹⁾، لنلاحظ بهذا ماذا يريد أركون بواسطة العقل المنبثق الصاعد، إنه يريد به دراسة نوعية وكيفية دوغمائية المرجعيات الدينية وكيفية سيطرتها على البشر والمجتمعات، ومن ثمّ تفكيكها وتحليلها وانتقادها، من أجل ممارسة فكر حر الذي كان قد دعا إليه، وتحرير الوعي والفكر ومنه الوعي والفكر العربي الإسلامي باعتباره موضوع مشروعته وبجوثاته.

كما أنه يتطرق كذلك إلى عقل الحداثة وعقل التنوير بطريقة نقدية لسلبياهما محاولا في إطار ذلك الحفاظ على إيجابياتهما، فهو إذن (أي العقل الاستطاعي) "عقل جديد يطمح إلى التعرف إلى ما منع التفكير فيه، وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف. لذلك، فهو عقل حدائثي أو ما بعد حدائثي (لا فرق) يروم نقد العقل الإسلامي أولا، ثم العقل الغربي ثانيا؛ إذ إن موضوع العقل الاستطاعي هو العقل"⁽²⁾، بتعدداته من إسلامي وكل ما يحتويه، وغربي وكل ما يحتويه هو الآخر أيضا.

لنفهم من هذا أن دور العقل الاستطاعي هو نقد العقل، أي عقل مهما كان، سواء أكان إسلاميا أو علمانيا حدائثيا، شرقيا كان أو غربيا، لذلك نجد "يُطاول بالنقد جميع المواقع والعقول، ويقوم بمراجعة تاريخية وإعادة تقييم فلسفية لمضامين الحداثة وأشكال تدخلها في جميع أماكن انبثاقها وتطبيقها عمليا، موظفا «أنثروبولوجيا الحداثة» حتى يقطع الطريق على التعريف الذي يحصرها في الغرب فقط"⁽³⁾.

فيصبح بهذا وجوب أو القول أن "منهج العقل المنبثق أو العقل الاستطاعي يجب أن يطبّق على تراث الإسلام كما على تراث الحداثة الأوروبية. الذي بات هو الآخر بحاجة إلى تفكيك بعد أن تراكم على نفسه طيلة قرنين من الزمن"⁽⁴⁾. لنلاحظ حجم المهام العتيقة والكبيرة التي تُلقى على عاتق هذا العقل، وكيف أراد أركون توظيفه والاعتماد عليه، بحيث جعله في مركز حساس للغاية وحمله مسؤولية كبيرة، ويتّضح ذلك حيث أنه يقوم

(1) محمد أركون، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 60.

(2) عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون"، الثقافة العربية في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 606.

(3) المرجع نفسه، ص 609.

(4) نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 192.

بانتقاد الخطاب الإسلامي ككل بما فيه الخطاب الإسلامي المعاصر، وأيضاً يقوم بنقد تعاليم الحداثة المتطرفة كذلك، إضافة إلى ذلك كله نجد له مهام أخرى لدى أركون من انتقاد العقل الإسلامي وممارساته التسلطية إلى غاية انتقاد التراث الإسلامي كلياً وتشريعاته؛ فيصبح بهذا العقل المنبثق الصاعد الذي يتحدث عنه أركون ويقصد به "الاستطاعي أو المستقبلي الجديد... هو العقل القادر في آنٍ معاً على الإسهام في النقد البناء للحداثة، وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل. وهو خطاب لا يقل تبجحاً وغروراً وحبا للهيمنة والتسلط عن الخطاب الغربي الذي يزعم أنه يواجهه أو يُضاده"⁽¹⁾.

إن العقل الاستطاعي الانبثاقى المستقبلي الجديد الذي يطمح إليه أركون هو عقلٌ "تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي"⁽²⁾ يتحدى به كل الرهانات الموجودة اليوم في العالم أشمل، سواء كان ذلك التحدي في الناحية العربية والإسلامية وتفكيك تراثها، أم من الناحية الغربية والكشف عن سلبياتها من جهة، وتبني النافع منها من جهة أخرى.

نجد وكأن العقل المنبثق الأركوني ينتقد كل شيء دون سابق إنذار، وكذلك "يشيد العقل المنبثق صدقيته النقدية ومن ثم مشروعيته كعقل تحريري غير منحاز حين يضع على قدم المساواة العقل الإسلامي والعقل الغربي المهيمن في منحاه التفكيكي محاولاً كشف ذرى المعنى الدوغمائية المغلقة في كلا العقلين"⁽³⁾؛ فلنكن موضوعيين ولنعترف بالهيمنة الغربية في مجال العلم والمعرفة، وتجاوزها بواسطة تلك الهيمنة على جميع العقول في العالم ناهيك عن العالم العربي والإسلامي، لذلك، هذه الهيمنة يجب أن تُنتقد، فإذا تحدثنا عن الهيمنة التي يمارسها العقل الإسلامي، والتي نقول بأنه يجب أن تُنتقد وتُفكك كما يذهب إلى ذلك أركون، فإنه يتوجب كذلك نقد العقل الحداثي الغربي وهيمنته على شعوب المعمورة، وهذا العمل لا ينفك يُلح على العقل المنبثق القيام به، ويكون أفضل إذا اعتمد في ذلك وقام به عقلٌ مسلم بصفته ينتمي إلى عالم العقل الإسلامي، وكذا إلى العالم الذي سيطر عليه العقل الغربي بهيمنته تلك.

لقد اعتمدت عقلانية الحداثة على العقل بصفة مطلقة، وهذا جعلها تغفل عن أمور أخرى لها دورها الفعّال في تشكيل ذهنيات البشر، وهنا يتدخل العقل المنبثق لإعادة الاعتبار إلى تلك الأمور الأخرى، فلا يمكن حسب أركون الاعتماد على العقل وحده، لأنه إلى "جانب العقل هنالك الخيال والأسطورة الخصبية والمثاليات الإيجابية من

(1) _ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 29.

(2) _ رضوان جودت زيادة، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 36.

(3) _ محمد قراش، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 69.

هنا فإن العقل الانبثاقي هو مجال يتسع لكل الوقائع والأحداث والأفكار. لذلك لا يمكن تعليق مستقبل الإنسانية على مزيد من الحداثة التي تعني فقط سيادة العقل ونقد لكل مصادر المعرفة الأخرى⁽¹⁾.

كما أن الحداثة ركزت واقتصرت كثيرا على الجانب المادي في الحياة، وهذا ما ولد عنها الانغلاق والتمركز حول الذات، وهذا من بين الأمور التي ينتقدها محمد أركون ضمن مجريات الحداثة، فأراد إعادة الاعتبار للجانب الروحي من الإنسان "لكي يفتح إمكانيات جديدة لا تختصر الجانب الروحي أو الرمزي من الإنسان، كما كانت تفعل العقلانية الوضعية منذ القرن التاسع عشر والتي سيطرت على الغرب حتى أمد قريب، وكذلك رؤيته عن العقل الاستطلاعي المستقبلي الذي ينطلق من مثال، وهو الذي يسعى لتأسيس حداثة إسلامية. وهذه دعوة تلفت الأنظار إلى الانفتاح على المعرفة النقدية المعاصرة لكي يتجه العقل الإسلامي نحو البحث فيها"⁽²⁾.

ونجد أن محمد أركون يدّعي أنه يريد البحث حتى فيما يسميه وهذا حسبه وبرأيه بالأسطوري والخيالي وما إلى ذلك، "فالعقل الانبثاقي هو فضاء/مجال يتسع لكل الوقائع والأحداث والأفكار، مهما كان مصدرها من عقلي وغير عقلي، ولأن غير العقلي أي الأسطوري والخيالي وارد لا محالة، فإنه يصعب بالتالي"⁽³⁾ ربط مصير الإنسان برمته تحت وطأة العقل فقط، وإنما يتوجب دراسته من جميع الجوانب والإحاطة بها، فالإنسان لا يعتمد في صيرورة حياته على العقل فقط، وإنما نجده يعود ويرجع إلى الأساطير والخيالات وغيرها، وهي تمثل الجانب اللاعقلي في الإنسان.

والعقل المنبثق الصاعد حسب أركون لا يرمي إلى القطيعة مع الماضي، وإنما يحاول أن يعيد قراءته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر، قراءة حرة وموضوعية بطريقة علمية نقدية، يقول أركون: "بقي أن أبرّر ادعائي الأساسي بأن هناك عقلا منبثقا لا يقبل الانفصال النهائي عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي في الماضي، بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثناه ولا يزال حيا عاملا في حياتنا المعاصرة، بل وفي إنتاج مستقبلنا"⁽⁴⁾. فمن وظائف العقل المنبثق قراءة الماضي في ضوء الحاضر، وعدم تفعيل القطيعة الكبرى والنهائية مع التراث الماضي الموروث كما فعل ذلك بعض المفكرين من العالم العربي والإسلامي، وإنما العودة إليه من أجل تحديثه وعصرنته وفق العصر، ويجب أن تكون قراءته تلك تجاوزية، ومنه استكشافية استطلاعية، ومستقبلية أيضا للنهوض بالمجتمعات العربية والإسلامية.

(1) _ وسام صبيح، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، مرجع سابق، ص 262.

(2) _ محمود حميدة محمود عبد الكريم، تجليات الحداثة، مرجع سابق، ص 113.

(3) _ نورالدين ثنيو، "إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 113.

(4) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 14.

وللعقل المنبثق الصاعد علاقة وطيدة بالاستراتيجيات الثلاث التي تحدث عنها أركون في قراءته للتراث والعقل الإسلامي، وهي استراتيجيات الانتهاك والزحزحة والتجاوز، وذلك من أجل هدم وانتهاك الماضي وزحزحته ومن ثمّ تجاوزه بما يتوافق مع العصر، "فالعقل المنبثق تقع عليه مسؤوليات تأصيل هدم شتى البناءات السابقة على العقل، والتي فشلت إما في التعرّف على مواضع الفشل والنفاق والضياح والمعارف الخاطئة والضمائر الكاذبة الناتجة عن كل ذلك، أو في تجاوز أكثر التنازلات إضراراً بالإنسانية تجاوزاً نهائياً"⁽¹⁾.

كما أنه "ينبغي العلم أن هذا العقل الجديد المنبثق الصاعد أو عقل ما بعد الحداثة الكلاسيكية يتفحص الأوضاع ويدين التأخر ويفتح آفاقاً جديدة للمعنى والحقيقة من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة الموروثة عن الماضي. وهي سياجات تتعلق بها مختلف الفئات والذاكرات الجماعية الموجودة في كل مجتمع عربي أو إسلامي"⁽²⁾. فالخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة أمر حتمي إذا ما أراد العقل الإسلامي التطور والتقدم كالمجتمعات الأخرى المتطورة، كما يجب أيضاً أن يتحدى العقل الانبثاقية هذه السياجات المغلقة من أجل تطوير وتحديث العقل الإسلامي والمجتمعات العربية والإسلامية.

ومما يتوجب على هذا العقل كذلك أنه "ينبغي لهذا العقل الجديد أن يتوقف عن اجترار الماضي داخل الأطر المعرفية المستهلكة للتراث الدينية وللدول القومية القديمة أو التي هي في طور التشكّل. ينبغي أن يتوقف عن ذلك لكي يبدشّن ويطبّق سريعاً الاستراتيجيات المعرفية الجديدة للتدخل في ثقافات خاضعة لقوى التخريب العمياء"⁽³⁾، هذه الاستراتيجيات الجديدة التي تتمثل بطبيعة الحال في المناهج الجديدة، أي المناهج المعاصرة التي تحفل بها الساحة العلمية اليوم، فمشروع العقل المنبثق الذي يقدمه محمد أركون "لن يتحقق إنجازاً إلا إذا تمّ إدراج مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة ضمن آليات فهم ونقد العقل الإسلامي، داخل مجتمعات الانغلاق الأورثودوكسي المسيحي بايديولوجيات التحرير والأصول والهويات الدوغمائية"⁽⁴⁾.

ومما يهض به ويقوم عليه "الفكر المنبثق في نظر أركون على نسبية الحقيقة وإرادة المعرفة، لذلك كان على الفكر الإسلامي أن يسعى إلى الانخراط فيه بتعزيز قواعده العلمية والمعرفية، وتجرع الحقيقة النسبية كقيمة حاکمة للعقل الإنساني، مع الحفاظ على الحس الإنسي الذي ليس بالغريب عن التراث الإسلامي"⁽⁵⁾، فتجرع الحقيقة

(1) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 170.

(2) _ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 418.

(3) _ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 100.

(4) _ عبد القادر بودومة، "الفكر النقدي ونقد مشروع الحداثة عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص 25.

(5) _ نبيل فازیو، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير، مرجع سابق، ص 92.

النسبية يفيد في الخروج من الانغلاق الذي تميّز به العقل الإسلامي، وفتح الطريق أمامه في البحث والتحري بالاعتماد على العقل المنبثق الصاعد؛ ويساعد هذا أيضا الباحث في عدم حصر نفسه ضمن تأويل واحد أو تفسير واحد، أو عقل واحد، أو أن يعتبر أي واحد نفسه أنه يملك التفسير أو التأويل الصحيح الحقيقي المطلق، وإنما يجعله ذلك منفتح ومتفتح على كل التأويلات والتفسيرات والعقلانيات، وهذا يكون بواسطة العقل المنبثق، لأنه عقل "يعتمد على منهج المقارنة بين مختلف التأويلات والعقلانيات من أجل استخراج مكامن الخلاف ورهان التنازع، وتقويم قبول الناس أو رفضها، ونتبع نجاحها أو فشلها في الحقب اللاحقة أو البيئات الأخرى"⁽¹⁾.

إضافة إلى التفتح على التأويلات والعقلانيات بواسطة العقل المنبثق، يأتي كذلك ما يُطلق عليه أركون استحالة التأسيس، أي استحالة تأسيس أي حكم كان، أو وصف أصول ذلك الحكم بالحقيقة المطلقة والثابتة، فأركون يحاول "صياغة أهداف استكشاف العقل الاستطلاعي صياغة تؤمن بالاختلاف وتنازع التأويلات، وتنتهي إلى استحالة التأسيس تجنبا من التورط مرة أخرى - كما حصل في الحداثة- في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياق دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها"⁽²⁾.

ففي تأسيس الحقائق وتثبيتها وإعطائها المطلقة "يشدد أركون على أمر مهم يتعلق بقاعدة تحكم عمل العقل المنبثق ألا وهي استحالة التأسيس، أي أن هذا العقل عندما يحاول أن يؤصل حكما ما يرى أن الأصول المؤصلة تحتاج هي أيضا إلى التحقيق والتأسيس"⁽³⁾، بمعنى لا توجد حقيقة مؤصلة داخل العقل الإسلامي أو التراث الإسلامي ككل، فكل حقيقة مؤصلة تحتاج هي كذلك إلى دراسة وتحليل، فلا نعتبرها حقيقة ثابتة لا يمكن النيش فيها، لأن هذا سيؤدي بالضرورة إلى الانغلاق الذي حاول تجنبه محمد أركون وانتقده، ويساعد هذا العقل بهذه الطريقة فتح المجال أمام الحقيقة النسبية بدل الحقيقة المطلقة.

يحتاج العقل المنبثق لممارسة وظائفه بأريحية، وبحرية مطلقة وتامة مجتمعا منفتحا على كل ما هو جديد متجدد اليوم، لا مجتمعا مغلقا يؤمن فقط بما يملكه من حقائق ويعتبرها أنها هي وحدها الحقائق المطلقة الوحيدة، بمعنى أن العقل المنبثق يحتاج إلى أرضية خصبة لممارسة مهامه، أرضية مفتوحة على الآخر مؤمنة بأن الحقيقة نسبية وليست ثابتة، أرضية تتناقش مع الآخر بأفكاره ومعتقداته ودياناته وخلفياته، لأنه "حتى يستوفي العقل الانبثاق مشروعته،

(1) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 190.

(2) _ عبد الرحمن الحاج إبراهيم، "تحديث الإسلام من نزعة الأنسنة إلى استكشاف العقل الاستطلاعي (تحولات مشروع محمد أركون النقدي)"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 16.

(3) _ نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، المرجع السابق، ص 190.

لابد من إطار اجتماعي مستعد لتلقي إنتاجاته، ثم التأكد وتصحيح وإثراء المواقف التحريرية البناءة. إن الإطار الاجتماعي للعقل الانبثاقي هو الذي سيمكننا من التخلص من الاتجاهات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة، المستمدة من البناءات الموروثة، والثنائيات المتناقضة التي سيطرت على التفكير الأنطولوجي - اللاهوتي - المنطقي - وعلى التفكير التاريخي المتعالي، واللاهوتي السياسي⁽¹⁾.

والأرضية التي يحتاجها العقل المنبثق يجب كذلك أن تحمل نجبا مثقفة متفتحة على الفكر النقدي، فهو "لا يستطيع العيش والإشعاع في مجتمعات واقعة تحت رقابة لا تُطاق إلا إذا وجد هذا العقل نجبا اجتماعية واسعة للمعرفة النقدية تسانده حتى يستثمر إنتاجاته"⁽²⁾.

واختصارا منا للمهمات المستعجلة للعقل المنبثق الصاعد عند أركون نقول:

1- الانتقال من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي، أو لنقل ينبغي الانتقال من مرحلة كلام الله إلى مرحلة الخطاب النبوي ثم إلى معرفة الحدث الديني أو فهم الظاهرة الدينية واستكشافها.

2- بعدئذ ينبغي أن نكتب تاريخا فكريا للقبطيات، والاختلالات الوظيفية، والتعارضات والإقصاءات المتبادلة بين مختلف مراحل الفكر البشري.

3- كما ينبغي لنا تحديد رهانات ثقافة اللااعتقاد وانعكاساتها على ثقافة الاعتقاد.

4- وأخيرا ينبغي أن ننجز دراسة حالة خاصة تم رهانات فكر التحليل النفسي عامة⁽³⁾.

ويمكننا تلخيص ما سبق حول العقل المنبثق الصاعد ولميزاته التي يتميز بها واختلافه عن العقول الأخرى، بأنه عقل يصرح بمواقفه المعرفية وي طرحها للبحث والمناظرة، ويتوغل فيما لا يمكن التفكير فيه مع تحديد الحدود المعرفية للمراحل الفكرية تاريخيا؛ كما أنه عقل يحرص على الشمولية والإحاطة بكل ما يتوفر من مصادر وبجميع اللغات، وهو في إطار بحثه لا يميل إلى أي طرف أو فئة أو مذهب معين؛ كما أنه يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات ولا يعتمد على نظرية واحدة في التأويل أو الدفاع عنها، بل يضع كل التأويلات أمامه ليحللها وينقحها ويقوم باستجوابها، كما أنه يعود إلى أصول الأمور، وكلما عاد أو وصل إلى تأصيل معين، يجد أنه لذلك التأصيل تأصيل آخر وتحقيق وهكذا إلى أن يصل إلى استحالة التأصيل، واكتشاف تاريخية كل تأصيل، ويجذر العقل المنبثق الجديد

(1) نورالدين ثنيو، "إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون"، أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 116.

(2) محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 146.

(3) محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص -ص: 105-106.

من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، حتى لا يقع في فخ الدوغمائية التي يريد بمنهجيته هو الهروب منها⁽¹⁾.

إن العقل المنبثق "يفسح المجال للتساؤل وللتحديات المختلفة التي تنتج عن التاريخ، فإن ذلك هو الشرط الأساسي لتدريس الحدث الديني الموجه نحو العقل المنبثق ونحو الإسراع في الخروج من اللاهوتيات العقائدية"⁽²⁾، فالعقل المنبثق الصاعد لا يعطي في دراساته وتحليلاته الإجابات النهائية والمطلقة التي يطرحها أو يتطرق إليها داخل التراث الإسلامي، وإنما هو عقل يفتح المجال أمام البحث والتحري دون إجابة ودون البقاء داخل سجن تصورات مغلقة، والتي ينتقدها هو بنفسه. "هكذا تتحدد وظيفة العقل المنبثق هذا الذي لا يمكن أبدا تقديمه كنظام منجز مهيمن بل كوضعية معرفية منفتحة على المستقبل كما على أدوات التفحص المتجددة، تتحدد في بناء زاوية النظر وإجراءاتها اللازمة التي تسمح للفكر بتفكيك أو تحرير كل مواقع الاستبعاد والرفض الدوغمائية مهما كان مصدرها دينيا أو فلسفيا أو علميا، كل ذلك من أجل تحرير المعنى من مختلف أشكال الهيمنة"⁽³⁾.

ليبقى بهذا العقل المنبثق الصاعد عقل مستقبلي يتطرق إلى الأمور بطريقة نقدية تساؤلية غير إجابية، عقل يقول عنه أركون بأنه سينبثق أو في طور الانبثاق، عقل يطرح الإشكاليات في الساحة العلمية ويتركها للتحليل والتحصيص والنقد دون وضع إجابة قطعية نهائية لذلك؛ وليس هذا العقل المنبثق فقط، بل هناك من يرى أن المشروع الأركوني بزُمتته هو مشروع يطرح الأسئلة أكثر من الإجابة عليها، مشروع يترك كل شيء عالقا دون أن يضع بديلا لما ينتقده، ويعتبر هذا نقص يعتري ويتّصف به المشروع الأركوني.

(1) _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص-ص: 14-15.

(2) _ محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 174.

(3) _ محمد قرّاش، الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية، مرجع سابق، ص 68.

عرض نقدي:

تطرقنا في مبحثنا السابق هذا إلى الرهان الإبتسمي الذي حاول محمد أركون الاعتماد عليه في قراءة التراث الإسلامي، فعرضنا إلى كل من إسلامياته التطبيقية مع نقده للعقل الإسلامي، وكذا اعتماده على استراتيجية الانتهاك والزحزحة ومن ثمّ التجاوز، لنصل في الأخير إلى ما أسماه بالعقل المنبثق الصاعد الذي يقابل عقل ما بعد الحداثة في العالم الغربي، هذا العقل الذي رأى أركون أنه في طور الخروج والانبثاق.

ونبدأ نقدنا هنا إلى تلك النقاط واحدة تلوى الأخرى بحسب الترتيب الذي اتبعناه في تحليلنا لها، فلقد كانت البداية بالإسلاميات التطبيقية، هذا المصطلح الذي يمثّل المشروع البديل الذي حاول أركون الاعتماد عليه في قراءة التراث الإسلامي كبديل للإسلاميات الكلاسيكية؛ وكبداية لنقدنا هذا فإننا سننطلق من المصطلح نفسه (أي من مصطلح الإسلاميات التطبيقية)، فيمكننا أن نستخرج النقص الذي يعتريه من اسمه في حد ذاته، فلما تسمع كلمة التطبيقية داخل مسمى الإسلاميات التطبيقية فإنك ستبدأ بالانتظار في شيء مُطَبَّقٍ أو سَيُطَبَّقُ على أرضية الواقع، إلا أنك ستفاجأ في الأخير عندما تجدها أنها لم تكن سوى كلاماً نظيرياً فقط، فهي اسمها التطبيقية أو المطبّقة كما يسميها أركون في بعض الأحيان، إلا أنها تفتقر إلى التطبيق على الساحة، وهذا خلل كبير يعتري الإسلاميات التطبيقية (والمشروع الأركوني برمته)، فإذا كان أركون قد استوحى تسميتها تلك من الأنثروبولوجيا التطبيقية لروجه باستيد، إلا أنها في حقيقة الأمر تبعد كل البعد عنها، فروجي باستيد "حدد حقل البحث، في الدراسة النظرية للوسائل والآليات، التي يتم بها تحقيق السياسات والمخططات عملياً؛ بالاعتماد على المنهج التجريبي، الذي يقوم على ملاحظة الحوادث، اقتراح الفرضية، استخراج النتائج من الفرضية، وضع ملاحظات جديدة مفتعلة مخبرياً، للتحقق من النتائج المستخرجة"⁽¹⁾.

نلاحظ هكذا الفرق الكبير والبون الشاسع بين أركون وباستيد الذي استوحى منه هذه التسمية، فالأخير قام بدراسات ميدانية وقام بتطبيق المنهج العلمي التجريبي على دراساته، أما أركون فلم يفعل شيئاً سوى أنه أخذ الاسم وغير فيه بحسب موضوع بحثه (الإسلام-الإسلاميات)، وبقي يتحدث ويتكلم ويُظَرُّ دون أي تطبيق يُذكر. واستوحى أركون لمصطلح الإسلاميات التطبيقية كعنوان بديل لمشروعه مقارنة بالإسلاميات التقليدية كان عنواناً في حد ذاته تلفيقياً، فبمجرد "تتبع علمي للمسألة نلاحظ بأن روح الإسلاميات التطبيقية مقتبس من كتاب لعالم الإناسة (الأنثروبولوجيا) الفرنسي روجيه باستيد المعنون بـ(الإناسة التطبيقية). وهذا يعني أن محمد أركون لم يكن تلفيقياً في فكرته، بل كان تلفيقياً حتى في العنوان، بل هو اقتبس العنوان بنوع من الاقتباس المقارب للسرقة.

(1) _ بن عون بن عتو، "الإسلاميات المطبّقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، لوغوس، مرجع سابق، ص 46.

كما أنه لم يقدم تعريفا نظريا للإسلاميات التطبيقية من حيث الماهية، وإنما اكتفى بإبراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياتها الفلسفية إذا دعت الحاجة لذلك⁽¹⁾، وعليه يُصبح من نافلة القول أن نسبة أو قول أن مصطلح الإسلاميات التطبيقية هو مصطلح أركوني بامتياز قول فيه مغالطة، فحتى هو يعترف بنفسه أنه استقى هذا المصطلح من عند عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي باستيد.

فالإسلاميات التطبيقية التي تعتبر عند أركون منهجية متعددة الاختصاصات، والتي أراد أو حاول بواسطتها دمج عدة مناهج فلسفية ونقدية في قراءته للدين والتراث الإسلامي، ومحاولته أيضا التطرق إلى الميثي والأسطوري واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وغير ذلك من الموضوعات التي أشار إليها، كل ذلك لم يكن سوى كلام وحديث وتنظير، حيث إنها (أي إسلامياته التطبيقية) "لم تقترن عنده، وفي عمله الدراسي الكثيف، ببرنامج عمل تفصيلي للتطبيق، وإنما ظلت عناوينها، في الأغلب الأعمّ منها، نظرية وعامة من دون تنزيل تطبيقي (...). أن ما فعله أركون -بطرحه تلك الاستراتيجية المعرفية في نطاق الإسلاميات المطبقة- أقرب ما يكون إلى «إعلان مبادئ»، بلغة السياسة، منه إلى برنامج عمل للتنفيذ"⁽²⁾.

وفي سؤال طرح على أركون عن ما يقصده بالتطبيقية في مصطلح الإسلاميات التطبيقية، نجده يجيب فيقول: "التطبيقية جاءت من الأنثروبولوجيين، ماذا يقصد الأنثروبولوجي بالأنثروبولوجيا التطبيقية؟ الأنثروبولوجيون يذهبون إلى قرية من قرى السنغال، أو نيجيريا، ويدرسون هذه القرية ويطبّقون عليها مناهجهم وأدواتهم، ويكتشفون أن السكان لديهم ثقافتهم، تقاليدهم، أخلاقهم، وقيمهم، التي يعيشون بها، ويكتفون بذلك"⁽³⁾، يعني هذا ومن فم أركون أن الأنثروبولوجيين ينزلون إلى المجتمعات ويقومون بدراستها واقعيًا، ولا يكتفون بالتنظير فقط أو الكتابة أو المناوأة، إن هذا الجانب التطبيقي هو الذي لم يقم به أركون، على الرغم من تأثره بأولئك الأنثروبولوجيين إلا أن تأثره ذلك كان نظريا فقط لا تطبيقيا.

والتأمل في دعوة أركون إلى الاعتماد على مناهج متعددة في قراءة الدين والتراث الإسلامي سيجد أنه سيُبهَر القارئ في إشارته إلى كل تلك المناهج، لكن ما يمكن أن يُرى أيضا أنه ينبغي كذلك "أن نسأله عن مدى تمكنه منها ومن تطبيقها دون توتر المجال المدروس. وأن نناقشه في جدوى الاقتصاد المناهجي في الإسلاميات التطبيقية التي حاول هذا الأخير أن يميزها عن الاستشراق الكلاسيكي"⁽⁴⁾.

(1) _ ليث العتاي، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، مرجع سابق، ص 48.

(2) _ عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 404.

(3) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 47.

(4) _ ادريس هاني، الإسلام والحداثة إخراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، مرجع سابق، ص 142.

إن محمد أركون يعتمد في عمله على التلفيق من أعمال الغربيين ليس إلا، سواء كان ذلك على مستوى المناهج أو على مستوى المفاهيم والمصطلحات بل وحتى العناوين، ونأتي لنشير هنا إلى أن عنوان مشروعه (نقد العقل الإسلامي) هو أيضا ليس من إبداعه ولا من ابتكاره، فحتى هذا المصطلح هو مصطلحٌ مُستوردٌ من الفلسفة الغربية، بحيث تعود أصوله إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط صاحب مقولة نقد العقل الخالص، وكنا قد أشرنا إلى ذلك في تعريفنا لنقد العقل الإسلامي سابقا.

فيصبح أو فيعتبر "منهج (الإسلاميات التطبيقية) الذي تبناه محمد أركون كركيزة لمشروعه في (نقد العقل الإسلامي) يعتبر أو يعتبره هو أو يعتبره محبوبه ومريدوه (السوبر تغيير) الذي جاء ليحقق التجديد، وأركون يعد هو الرائد في وضع الفكرة والمصطلح"⁽¹⁾؛ فنقد العقل الإسلامي والذي أراد أركون أن يطبق عليه منهجية الإسلاميات التطبيقية في قراءته (والذي يعتبر النقطة الثانية التي تطرقنا إليها في الرهان الإبتسمي والبديل المنهجي عند أركون في قراءة التراث الإسلامي) هو عنوان مشروعه في قراءة الدين والتراث الإسلامي، والذي ذهب من خلاله محمد أركون إلى نقد آليات وتجليات هذا العقل؛ لكن إذا ما تمعنا في هذا العنوان، حتى نبدأ قراءتنا النقدية هذه بالعنوان في حد ذاته، نجد أن أركون يعنون مشروعه بنقد العقل الإسلامي زاعما من وراء ذلك أن هدفه هو نقد آليات اشتغال هذا العقل وتجلياته كما قلنا، إلا أنه في حقيقة الأمر لهذا المصطلح أبعاد أخرى متعددة وطويلة المدى والطريق، وهذا ما يدفعنا لمساءلته هنا فنقول: هل نقد العقل الإسلامي يعني عند أركون نقد العقل الإسلامي البشري وطريقة اشتغاله وآلياته؟ أم أن لذلك أهداف أخرى؟ حقيقة إن المتمعن داخل المشروع الأركوني يجد أن نقد العقل الإسلامي هو مشروع يروم محمد أركون من ورائه إلى نقد القرآن في حد ذاته، بمعنى أن نقد العقل الإسلامي عند أركون بتقديرنا ليس نقدا للعقل البشري الذي مثّل الإسلام عبر قرون وأزمنة طويلة، بل هو نقدُ الهدف من ورائه ضرب أسس ومرتكزات الدين الإسلامي الأساسية وأولها القرآن الكريم مع السنة النبوية الشريفة، ناهيك عن باقي ما أُلّف داخل التراث الإسلامي منذ فجر الإسلام إلى اليوم، وهذا حقيقة ما تمنينا أن يُفصِح عنه أركون وبطريقة مباشرة في مؤلفاته، إلا أنه تعمد تجنب ذلك وبقي دائما تحت غطاء المراوغة واللّف والدوران، "ولو أن مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي اقتصر على غرلة التراث التفسيري، وتحرير النص الأول وهو الوحي من سلطة النص الثاني وهو التفسير، (...) لكان الخطب هيّنا (...) بيد أن النقد التاريخي التفكيكي طال النص القرآني، غامزا إياه بالتعالي على التاريخ، والبراعة في حجب الحقيقة، والأدلجة، والتشبيح بما لم يعط"⁽²⁾.

(1) _ ليث العنابي، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، مرجع سابق، ص 47.

(2) _ قطب الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، 216.

وهكذا إذا ما حللنا العنوان في حد ذاته، وغصنا في المشروع داخل أعماقه، نجد أنه بإمكاننا تلخيص مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون في مهمتين أساسيتين: "الأولى: نزع القداسة عن (مقدس) يعيش في رأسه، متمثلاً بكتب التفسير والفقه وما يتفرع عنهما. الثانية: وهي تمثل الهدف البعيد للمهمة الأولى، وتتلخص بمحاولة نزع القدسية عن القرآن نفسه، وإنكار كونه وحي من الله، ومحاولة تحويله إلى كتاب تاريخي ألفه محمد عليه السلام"⁽¹⁾. كما أن أركون وقع في خطأ معرفي ومنهجي جعله لا يفرق بين الإنتاج البشري وبين ما هو رباني، ويبرز هذا عندما تجده يتحدث عن العقل الإسلامي "وكأنه القرآن والنص الشرعي بصفة عامة، وهذا ما وقع فيه أركون من أخطاء معرفية ومنهجية أنه لم يفرق بين ما أنتجه العقل الإنساني في فترة تاريخية وبين ما هو خطاب سماوي مطلق قائم بذاته"⁽²⁾.

ونقد العقل الإسلامي عند أركون يبنى على أساس أن هذا العقل هو عقل ديني تيولوجي، بينما هو يفضل العقل الفلسفي، والعقل الديني هو ذلك العقل الذي يستند في تشريعاته وأحكامه إلى الوحي وإلى المقدس، ويندرج تحت هذا كل ما له علاقة بالعقل الإسلامي، من سنة وشيعة ومعتزلة وغير ذلك، فهم إن اختلفوا في الفروع إلا أنهم يتفقون في المصدر وهو الدين والوحي، إلا أننا نلمح عند أركون تركيز على العقل السني في نقده للعقل الإسلامي أكثر منه على العقل الشيعي مثلاً أو المعتزلي، بل يصل به الأمر أحياناً إلى الدفاع عن العقلين الأخيرين وخصوصاً المعتزلي، بينما السني بينهم فلا محل للدفاع عنه عند أركون، وهنا "نستغرب كيف أن أركون ينساق، في مناسبات مختلفة، لا إلى نقد العقل الأرثوذكسي فحسب، بل إلى الدفاع عن العقل الشيعي، بوصفه مهماشاً ومعارضاً، أو العقل المعتزلي أو الفلسفي بوصفه مضطهداً، ناسياً أنه عقل واحد (تيولوجي) وإن تغيرت الأدوار والمواقع"⁽³⁾.

لكن على الرغم من تفضيل أركون للعقل الفلسفي على العقل اللاهوتي إلا أنه وفي استعماله لمصطلح نقد العقل الإسلامي نجده قد وقع في نفس المطبة التي حاول انتقادها والهروب منها، وهي البعد اللاهوتي المهيمن على هذا العقل وإنتاجه للمعرفة، لأنه وبتسميه لمشروعه بنقد العقل الإسلامي وكأنه لم يغير شيئاً، فلقد كان الأجدر به أن يذهب إلى النصوص، أو بصيغة أخرى، إلى النص لا إلى العقل، فالنقد يكون التعامل به مع النص كمعطى موجود أمامنا، ولا يكون مع شيء مجرد كالعقل، كما أن القول بأن التعامل عند أركون هو مع العقل الإسلامي لا

(1) _ محمد الصوياني، العقل العربي، مرجع سابق، ص 129.

(2) _ لعموري عيش، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، مرجع سابق، ص 243.

(3) _ عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 405.

يعني أنه يتعامل مع العقل بقدر ما يعني التعامل مع النص، فقولنا العقل الإسلامي يجعلنا محصورين ضمن سياق واحد بخلاف النص، لأنك قد تجد نفسك وأنت تتعامل مع نص ما تصطدم بعدة معان ومفاهيم ودلالات، فقد تقرأ نصا كان قد كتب في العصر الوسيط إلا أنك قد تجد فيه أشياء جاءت بعد ذلك العصر، فتجد أن ذلك النص القديم وكأنه يحاكي الحاضر أو حتى المستقبل في بعض الأحيان؛ ضف إلى هذا أن استعمال مصطلح العقل الإسلامي أو العقل الغربي أو غير ذلك من العقول مثلا تجد فيه نوعا من الايديولوجيا، لأنك قد حددت وخصصت مقصودك ضمن جهة معينة، فمحاولة فهمنا لكيفية اشتغال العقل الإسلامي كما ذهب إلى ذلك أركون كان من الأفضل أن لا تكون بهذه الطريقة، وهي معرفة آليات الاشتغال له، بل كان من الأفضل أن تكون لفهم عقولنا من أجل تغييرها وتغيير طريقة تفكيرها أفضل من فهم ومعرفة طريقة اشتغالها وإنتاجها للمعرفة⁽¹⁾.

وأركون في نقده للعقل الإسلامي "يركز انتباهنا وطاقته في شرح «العقل الإسلامي» على القفزة من «الموقف الإيماني إلى القانون الوقائي»، إن بذلك عيننا قانون الفقهاء القدامى أو قانون المستشرقين. وعليه فإن أركون يعقد المشكلة الحقيقية ويحرم نفسه من نتائج إعادة التأويل العقلاني. لماذا لا نقبل بأن الفقهاء في عصر النبي قد أدوا واجبهم بشرف؟"⁽²⁾. فإشكاليتنا في حقيقة الأمر هنا مع أركون هي نفيه ونقده وإنكاره لكل ما قام به رجال الإسلام منذ فجر الإسلام، سواء كان ذلك من التابعين أو من تبعهم من علماء هذا الدين إلى يومنا هذا، بينما لا يترك شيئا أو مؤلفا من الغرب إلا ويثني عليه ويتبناه، وإذا ما انتقده فإن نقده ذلك لا يكون سوى تحصيل حاصل كما قلنا ذلك من قبل وخصوصا لإنتاج المستشرقين.

ينبع هذا الأمر من تفضيل أركون للعقل الغربي على العقل الإسلامي قديما وحديثا، فهو يعتبر أن كل ما أنتجه هذا الأخير عرضة للنقد، ولا يعير أدنى أهمية لما قام به المسلمون وعلماء الإسلام قديما من مؤلفات وأعمال ضخمة لها وزنها وثقلها في التاريخ على الساحة العلمية والفكرية؛ إن المسلمين قديما كانوا قد أسسوا علومنا وبنوا حضارة، على الرغم من عودتهم دائما للدين، ووضعهم للمرجعية الدينية والإسلامية المصدر الأساسي في أبحاثهم، فلا يمكن بأي وجه من الوجوه انتقادهم ونفي كل الجهود الضخمة التي قاموا بها؛ وإذا قلنا أنها لا تتفق مع عصرنا وأنها كانت ملائمة لعصرهم، فالواجب منا وضع البديل حتى يكون النقد نقدا ببناء، أما أن نعتمد على النقد فقط من أجل النقد، فإننا بهذه الطريقة سنكون مهذمين لا بنائين، وهذا ما اتّصف به المشروع الأركوني.

(1) _ أنظر بهذا الصدد: على حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص-ص: 129-130.

(2) _ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص181.

وفي إطار مدحه وتبنيه للعقل الغربي يأتي زعمه القائل بمحاولته التوفيق بينه وبين العقل الإسلامي، أو تطبيق ما أنتجه العقل الغربي في نقد العقل الإسلامي، "ولكنه في الوقت الذي يحرص فيه على توكيد التضامن بين المعياريتين وعلى تعزيز إحداهما بالأخرى توفيرا لأقصى حد من الضمانات لنجاح أي مشروع لـ«نقد العقل الإسلامي»»، فإنه يترك الباب مشقوقا أمام احتمالات «سوء التفهم»⁽¹⁾، وسوء التفهم هذا ناتج عن محاولته العودة إلى الماضي بمنهج الحداثة، والحداثة تقول بالقطيعة مع الماضي لا العودة إليه كما حدث في العالم الغربي، وعليه إذا كان أركون يريد بدعوته تلك العودة إلى الماضي وإحيائه من جديد والتمسك به فإن هذا مناقض لتعاليم الحداثة، بل ومناقض حتى لكلامه؟

ونجد في مواضع عند أركون يتحدث فيها عن نقده للعقل الإسلامي يشير إلى أن عملية النقد لم تكن من قبله أبدا، بمعنى أن العقل الإسلامي لم يمارس عملية النقد على نفسه منذ أن جاء الإسلام، ولكن هذا في حقيقته إما أنه نابع من عدم اطلاع، أو أن اطلاعه على التراث الإسلامي وعلى ما أنتجه العقل الإسلامي عبر تاريخه الطويل هو اطلاع سطحي فقط، "فعلم أصول الفقه مثلا، ومنذ ظهور أول مصنف فيه، وهو كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي، يحقق تراكما معرفيا مهما، وما إعادة التأليف والتصنيف فيه إلا نتاج قراءة نقدية لما سبق أن أُلّف، حتى بلغ هذا العلم قدرا كبيرا من النضج، جعله يشمر كتابا في حجم «الموافقات» للإمام الشاطبي. وقد عدّ هذا الإمام الإمام بالأصول والفروع على السواء شرطا للنظر في كتابه نظر مفيد أو مستفيد"⁽²⁾.

ليس هذا فحسب، بل قُل الأمر نفسه على الصحيحين اللذين يعتبران أصح كتابين بعد كتاب الله [القرآن الكريم] "فهذا الحاكم يستدرك على الإمامين البخاري ومسلم، ويأتي بمجموعة من الأحاديث، قال إنها على شرطيهما، ولم يدرجاها في الصحيحين، ولا يهمننا هنا مقدار إصابته فيما ذهب إليه، وما يعيننا كونه لم يعدّ عمله مشينا ولا قادحا، وحتى الذين ردّوا عليه أو قاموا بقراءة نقدية لقراءته، لم يؤاخذوه على تعرضه للصحيحين، إنما آخذوه على العيوب المنهجية التي وقع فيها"⁽³⁾.

ونفس الشيء بالنسبة لعلوم القرآن "فالأخذ والرد فيها واسع جدا، لأن عددا غير قليل ممن أَلّفوا فيها، لم يخضعوا للشروط النظرية الناظمة لها، ما جعل تاريخ التأليف في علوم القرآن تاريخا نقديا بامتياز، فتجد العالم يثبت أمرا، ثم يأتي غيره لينفيه، ليقوم بعد ذلك ثالث بإعادة إثباته، وهكذا"⁽⁴⁾، فأين كان أركون من كل هذا؟

(1) _ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مرجع سابق، ص 138.

(2) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مرجع سابق، ص 32.

(3) _ المرجع نفسه، ن-ص.

(4) _ المرجع نفسه، ص 33.

إن نقد العقل الإسلامي يتطلب الإمام بما أنتجه هذا العقل عبر التاريخ، ولا يكون النقد من قراءة سطحية فقط تمرّ من خلالها مرور كرامٍ على ما ألّف في تاريخ التراث الإسلامي لنتنقده؛ هنا نطرح سؤالنا القائل: هل اطّلع محمد أركون على كل ما أنتجه العقل الإسلامي حتى ينتقده؟

إننا إذا ما أجبنا بنعم، فماذا نقول عن ما ذكرناه سابقا من مؤلف الشاطبي والحاكم وغيرهم كثير؟ ثم إن القول بنعم سوف يخرجنا عن المؤلف من الأساس، فما أنتجه العقل الإسلامي عبر التاريخ لا يمكن لعقل واحد أن يكون ملّمًا به حق الإمام إلا من باب الاطّلاع السطحي، أو الأخذ بمسألة معينة والتدقيق فيها لنقدتها ربما، فعدم الاطّلاع أو الاطّلاع السطحي يجعل من صاحبه يسيء الفهم والظن بالعقل الإسلامي فينتقده على غير وجه حق، وقد يدفع به ذلك أيضا إلى التعرّف على الأساسيات، أي أساسيات العقل الإسلامي فينتقدها دون معرفتها على حقيقتها، كأن نرى مثلا حال المسلمين اليوم الغارق في الانحطاط والتخلف ومعه الاقتتال باسم الإسلام فنذهب نحن إلى تلك الأساسيات المتمثلة في القرآن والسنة فننتقدهما، ولكن الأخرى بنا أن ننتقد تصرفات المسلمين، وننتقد من يستعمل القرآن والسنة كحجة وذريعة في قتل الآخر أو رفضه أو نفيه، لنتنقد بهذا فهوم المسلمين للقرآن والسنة وليس القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في حد ذاتهما.

إن قولنا بعدم الاطّلاع الكافي لما أنتجه العقل الإسلامي عند أركون قول لا ينبع من فراغ، بل لنا في ذلك دليل من لسانه، ففي حوار معه (وهو نفس الحوار الذي كنا قد تطرقنا له سابقا) والذي كان كما ذكرنا من قبل سنة 2007؛ كان قد سئل محمد أركون أيضا عن نقده للعقل الإسلامي هل يعني الخلفية النظرية للإسلاميات التطبيقية؟ فكان قد أجاب: "لا يمكنني أن أقوم بعمل نقد العقل الإسلامي إلا إذا درست دراسات وافية مستفيضة جميع ما ترسّخ في ما نسميه الإسلام الشامل المثالي المكتوب على الورق. ينبغي أن أحيط بهذه العلوم، حتى لا يكون النقد معلقا في السماء"⁽¹⁾. في حقيقة الأمر إن هذا الجواب كان مقبولا لو كان من عند شخص مبتدئ في دراسة الإسلام، لكن وبحكم سنة الحوار، كان قد مرّ الكثير من السنوات على أركون وهو يدرس الإسلام والتراث الإسلامي وينقد ويؤسس ووو إلى غير ذلك، فكيف به في سنة متأخرة من عمره يجيب بهذا جواب، وأين ذهبت السنين الماضية؟ ألد الآن مزال لم يتم بدراسات وافية للإسلام الشامل كما قال؟ ثم كيف له التحدث عن النقد وهو لم يستوف جميع ما ترسّخ في الإسلام ولم يحط بتلك العلوم كما قال؟ ثم نجد هنا وفي نفس الفقرة من الجواب يقول: "حتى لا يكون النقد معلقا في السماء"، ولكننا نظن أنه فعلا بقي نقدا معلقا حتى نهاية عمره في السماء، بحيث لا بديل علمي أو معرفي أو منهجي، ولا دراسات ميدانية تطبيقية على أرض الواقع،

(1) _ محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهوم؟"، (حوار)، مصدر سابق، ص 47.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل وحتى حسب إجابته على عدم اطلاعه الوافي والكافي والشافي على الدين الإسلامي.

بعد كل هذا، وبعد كل ما أُلّف في التاريخ الإسلامي من قراءات تفسيرية ونقدية "يحق للمرء أن يتساءل: ما القيمة المضافة لما أتى به أركون، إذا كان قصده من «نقد العقل الإسلامي» لا يتعدى الدعوة إلى القراءة النقدية لما أنتجه المسلمون؟، مع العلم أنه حاصل سلفاء، ولا شك في أن النتيجة مع هذا القصد ستؤول إلى الصفر بحسب التعبير الرياضي، وهكذا يتبين أن قصده أعمق مما يبدو في العناوين، إنه نقد «النص القرآني» وليس نقد العقل الإسلامي"⁽¹⁾.

أما بالنسبة للزحزحة والتجاوز، فإن "الزحزحة مفهوم يستبطن نوع إبعاد، وهو العمل الذي يحاول أركون القيام به دون تقديم مبرر ما يناهز الموضوعية. هل المطلوب أن نعلن الزحزحة أو نضع الأشياء على بساط البحث لمناقشتها. ثم لماذا زحزحة القدم فهل الموضوعية تسمح بأن تكون الزحزحة على أساس الزمن؟ أليست هذه الثنائية التي يرفضها؟ وهل يعدّ القدم مبرراً للزحزحة؟ وكم هي المدة التي يتحول فيها الشيء إلى قدم؟"⁽²⁾. ففي الزحزحة التي يأتي بعدها التجاوز، نجد أن أركون قد وقع في متناقضة وهي أن محمد أركون يريد وضع التراث الإسلامي والإسلام ككل تحت محك النقد الإبيستيمولوجي، مما يعني إعادة قراءته بالمنهج النقدية المعاصرة كما ادّعى، ولكن إذا ما أراد تطبيق ما يسمى بالزحزحة ومن ثمّ التجاوز فهل ستتفق زحزحة الأشياء وتجاوزها مع وضعها تحت الدراسة؟ وكيف يمكننا أن ندرس الشيء ونزحزحه ومن ثم نصل إلى تجاوزه في نفس الوقت؟ ثم إذا ما وصلنا إلى مرحلة التجاوز (أي تجاوز الشيء قيد الدراسة بعد زحزحته) ألا يصل بنا الأمر هنا في نهاية المطاف إلى قطيعة مع ذلك الشيء بحيث يصبح ضرباً من الماضي فقط ولا مكان له في الحاضر ولا حتى في المستقبل؟

إنه إذا كنا نعلم منذ البداية أن منهجية الزحزحة ومن ثمّ التجاوز، أننا سنتجاوز الشيء المدروس، فلما لا نختصر المسافة على أنفسنا ونتجاوزه مباشرة للبحث عن ما يمكن أن يكون البديل؟

فنحن برأينا نظن أن محمد أركون كان يعلم منذ البداية النتيجة التي سيتوصل إليها إذا ما طبقت قراءته النقدية تلك على الدين والتراث الإسلامي، والتي يمكننا أن نمثلها من وجهة نظرنا في القطيعة مع الماضي، وبالخصوص القطيعة مع الدين والموروث الإسلامي، ومن هنا فلا ندري ما الدعوى تلك التي أرادها أركون من محاولة تطبيق الحدائث والمنهج النقدية على الإسلام وهو يعلم بنتائجها مسبقاً؟ ثم لم يوضّح لنا هنا أركون ماذا كان يريد تدقيقاً،

(1) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحدائثية، مرجع سابق، ص34.

(2) _ أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، مرجع سابق، ص367.

هل كان يريد دراسة التراث الإسلامي من أجل إعادة الحياة له من جديد فعلا؟ أم أن وراء ذلك أشياء أخرى؟ فالمطلع على الحداثة يعلم جيدا ما ستؤول به على أصحابها عند تطبيقهم لها على موضوع معين. وهذا يجعلنا نقول أن محمد أركون كان يريد إحداث قطعة مع الدين والتراث الإسلامي، وبناء أفكار وتشريعات وأنظمة حياتية أخرى، وإلا تصبح دعوته تلك تتناقض وتعاليم الحداثة.

أما عن العقل المنبثق الصاعد الذي يعتبر نقطتنا الأخيرة في مبحثنا السابق، فإن نظرة محمد أركون إلى هذا العقل في استحالة تأصيله للأشياء، وتشجيع أركون وثنائه على ذلك هو ضرب من عيوب البحث العلمي، لأن الباحث إذا ما انطلق "بعد تحديد النتيجة، لما في ذلك من توجيه للبحث نحو مسار معين، فإن العيب أكبر كثيرا إذا كان الغرض من البحث عدم الوصول إلى النتيجة أصلا، لأنه في هذه الحالة كلما وصل «العقل المنبثق» إلى أجوبة، فسيجعلها مشكلة، شاكًا في وثوقيتها وصحتها، لينطلق ثانية في رحلة عدم الوصول، متفننا في صنع الضياع"⁽¹⁾، وهذا سيؤدي بالباحث إلى التيهان لا إلى نتائج تكون علمية يعتمد عليها في إطار البحث العلمي.

ثم إن أركون يسمي العقل المنبثق أحيانا بالعقل الاستطلاعي أو الاستكشافي، فلما تسمع هذه التسمية فإنك ستفهم هنا أن الحديث عن هذا العقل هو حديث عن عقل يكتشف ويبتكر في مجال العلم والمعرفة، وقل الشيء نفسه عندما تسمع إبداع استطلاعي أو غيره من الأسماء التي يطلقها أركون على العقل المنبثق، بل إنه حتى لفظ منبثق يرى أركون بنفسه أنه عقل في طور الانبثاق والظهور، أي عقل مستقبلي كما يرى هو، لكن وفي حقيقة الأمر "إن ما سماه المؤلف [نقصد أركون] بـ"العقل الاستطلاعي" والاستكشافي و"الإبداعي" لا يعدو أن يكون -عند التمحيص- عقلا أتباعيا، أو قل هو عقل استنساخي لمنطلقات وفلسفات أجنبية. وأما العقل الإبداعي فلا يمكن أن يتحقق مع التنكر للاجتهادات العلمية المتراكمة في الفكر الإسلامي، ودون استثمار الحقائق القرآنية والسنية في إنتاج المعرفة وتطوير العلوم قبل ذلك"⁽²⁾؛ فالمحص للفكر الأركوني والمتمعن في ما أسماه بالعقل الاستطلاعي والاستكشافي والإبداعي وغيرها من الأسماء، سيجد أن هذا العقل لا هو استكشافي ولا هو إبداعي ولا هو استطلاعي أو مستقبلي، وإنما هو عقل أتباعي تقليدي لمنتجات العالم الغربي والمناهج الغربية، وأنه لم يحاول شيء سوى محاولته استيرادها وتطبيقها في قراءته؛ كما أن العقل المنبثق يمثل عند أركون عقل ما بعد الحداثة عند الغربيين، ونظن أن عقل ما بعد الحداثة في حقيقته هو عقل غربي بامتياز، وليس أبدا عقل أركوني ابتكره هو بنفسه أو ابتدعه أو اكتشفه حتى نطلق عليه اسم عقل استكشافي أو إبداعي.

(1) _ الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، المرجع السابق، ص 41.

(2) _ عبد السلام محمد البكاري - الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 46.

خاتمة:

بعد هذا التحليل والنقد والتقييم للمشروع الأركوني، نصل إلى جملة من النتائج يمكننا إدراجها كآلاتي:

-لقد اتّصف المشروع الأركوني بميزة التكرار، حيث أن القارئ لنصوص محمد أركون سيجدده يكرر كثيرا مما كان يدعو إليه من تطبيق للمناهج الغربية ومحاولة استيرادها وتوظيفها على الدين والتراث الإسلامي، والإشكالية هنا التي وقع فيها المفكر أركون أنه كان دائما يعيب التراث الإسلامي بأنه تراث سكولاستيكي اجتراري وتكراري، إلا أنه وقع في نفس الإشكال، فما تحدث عنه من محاولة للمواءمة بين التراث والحداثة هو نفسه ما تحدث عنه في محاولة تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، والتي بدورها تمثل نفس الأمر فيما أطلق عليه بالإسلاميات التطبيقية، وقل الأمر نفسه عند حديثك سواء عن نقد العقل الإسلامي ومنهجيته، أو العقل المنبثق الصاعد ومنهجيته في نقد الدين والتراث الإسلامي، فكلهم لهم نفس المعنى والمغزى والهدف.

وعندما نتحدث عن التكرار الموجود بين محاولة المواءمة بين الحداثة والتراث الإسلامي وبين مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، يتوجب علينا هنا أن نفصل بين كل من الحداثة ومناهجها وبين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها هي أيضا، فالحديث عن الحداثة لا يعني الحديث عن العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، لأن هذه الأخيرة في حقيقتها تمثل مناهج ما بعد الحداثة وليس الحداثة، لذلك فيمكننا ربطها بحسب ما توصلنا إليه داخل المشروع الأركوني بالعقل المنبثق الصاعد وليس بالحداثة ومناهجها، فيصبح هنا الهدف هو محاولة المواءمة بين الما بعد حداثة والتراث وليس بين الحداثة والتراث الإسلامي.

فما تتميز به الحداثة يختلف عن ما تتميز به ما بعد الحداثة، بل إن هذه الأخيرة جاءت في حقيقتها لتنتقد الحداثة ومناهجها وطرائقها في إنتاج المعرفة، لذلك فهناك اختلاف فيما بينهما، والذي كان من الأجدد على المفكر أركون أن يفصل فيه وهو يتطرق إليهما ويؤسس بواسطتهما لقراءته النقدية، فيقوم بالفصل هنا بين الحداثة ومحاولة مواءمته لها مع التراث، وحديثه عن مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وهو يحاول تطبيقها على الدين الإسلامي وتراثه؛ فما امتازت به الحداثة هو سيطرة العقل والذاتية (أي الانغلاق حول الذات) أو الفردية وكذا العدمية، وغلبت الجانب المادي من الحياة على الجانب الروحي للإنسان، أما ما بعد الحداثة فلقد جاءت لتنتقد هذا، وأحدثت مناهج وطرائق جديدة تمثلت في مناهجها الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، محاولة بذلك إعادة الاعتبار لما يتّصف به الإنسان من بعد روحي يستند ويعود إليه لتطمئن به نفسه؛ فلا يخفى علينا نقد أركون

للحادثة في تفریطها للجانب الروحي من الإنسان، لكن ما أردنا قوله هنا، هو أنه كان من الأفضل له أن يقوم بالفصل والتفريق عند محاولته المواءمة بين الحداثة والتراث، ومناداته كذلك بتفعيل المناهج المعاصرة التي اتّسمت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- ثم إن أركون وفي إطار محاولته استيراد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية وتطبيقها على الدين والتراث الإسلامي، لم يقوم بعملية تأريخية لتلك المناهج، ولم يقوم بمساءلتها ومحاولة نقدها، من أجل أن نرى هل تتوافق أم لا مع الدين والتراث الإسلامي، وإنما رأى فيها الخلاص النهائي والوحيد، وهذا ما لا يجب الجزم به، فهل يمكن فعلا أتباع مناهج غربية في فهم الدين والتراث الإسلامي؟ وإذا قلنا نعم، فأين خصوصية التراث هنا؟ وحتى هذه المناهج هي مناهج نسبية لا تعطينا الإجابات القطعية التي تخرجنا من الأزمات التي نتخبط فيها، كما أنها مناهج انتقدت حتى من طرف أصحابها، فلما نحاول استيرادها وتطبيقها على الدين والتراث الإسلامي؟ ثم إن إيمان أركون بالنسبية في العلوم، وبالخصوص طبعا في عصرنا الحالي يجعله أو ينفي عليه إيمانه القاطع بأن الحل النهائي والقطعي يكمن فقط في المنتجات الغربية من علوم ومناهج علمية.

- أما عن الاستشراق فالمتتبع لرؤية أركون إلى القراءة الاستشراقية سواء من الناحية النقدية أو من الناحية التبجيلية، سيجد أن أركون لم يضيف شيئا في ذلك، بل على العكس تماما، أخذ الرؤية الاستشراقية للإسلام والتراث الإسلامي وأنسبها إلى نفسه، فما قاله المستشرقون أعاده محمد أركون، وهذا يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن القراءة النقدية الأركونية للنظرة الاستشراقية هي تحصيل حاصل، بحيث أنها لم تضيف شيئا سوى إعادة طرح الاشكاليات التي قام الاستشراق بطرحها حول الإسلام، وهذا يجعل من أركون قارئاً للدين والتراث الإسلامي من الخارج، وليس مجددا يدرس الإسلام والتراث الإسلامي من الداخل.

- ثم يأتي محمد أركون محاولا نقد الاستشراق أو ما يطلق عليه بالإسلاميات الكلاسيكية ليستبدلها بإسلامياته التطبيقية، ولكن ما توصلنا إليه في الإسلاميات التطبيقية الأركونية، أنها كانت كلاما تنظيريا فقط ولا يوجد أي عمل قديم من طرف أركون نُطلق عليه بالتطبيقية، لذلك فمشروع أركون الذي حاول به قراءة الدين والتراث الإسلامي كان مشروعا تنظيريا لا تطبيقيا، وبهذا تصبح دعواه أو اصطلاحه على بديله الإبتسمي على الإسلاميات الكلاسيكية بالتطبيقية بديلا نظريا لا يصلح أن نطلق عليه بالتطبيقي نهائيا.

ويتهم أركون الإسلاميات الكلاسيكية بأنها كانت منهجية نظرية فقط، ثم يدعو إلى تكملتها بالجانب التطبيقي، فأحدث لنا ما سماه الإسلاميات التطبيقية، واعتبرها القراءة التي تعتمد على المناهج النقدية في قراءة

التراث الإسلامي، فهي السبيل عند محمد أركون في قراءة الإسلام نقديّة، إلا أن المتصفح للمشروع الأركوني لا يجد أي نقد مطبّق من طرف أركون يُذكر، ممّا يجعل نقده للاستشراق والإسلاميات الكلاسيكية واتهامه لها بأنها كانت تنظيرية فقط هو اتّهام يُوجّه له هو كذلك، حيث أن استحدثاته لإسلامياته التطبيقية زاعما من ورائها القراءة النقدية للدين والتراث الإسلامي، كانت هي كذلك عبارة عن تنظير فقط لا تتسم بأي تطبيق، مثلها في ذلك مثل الإسلاميات الكلاسيكية.

ودعوته إلى النقد تلك كانت موجهة إلى العقل الإسلامي، لكن ما يتوجب على الباحث القيام به عندما يقوم بعملية النقد هو وضع البديل مكان الشيء المنتقد، وهذا ما لم نتوصل إليه في بحثنا هذا داخل مضامين المشروع الأركوني، بيد أن محمد أركون دعا إلى نقد العقل الإسلامي وإلى ما أنتجه عبر العصور، ولكنه لم يأت لنا ببديل عليه، فإذا كان أركون قد ينتقد ما قدّمه لنا العقل الإسلامي قديما وحديثا، كان من الواجب عليه أن يضع البديل عليه، فلا يترك الأمر معلقا في السماء كما قال هو بنفسه في إحدى محاوراته.

- ما لمسناه في المشروع الأركوني هو تفضيله لكل ما هو غربي وانتقاده لكل ما هو عربي وإسلامي سواء القديم منه أو الحديث، وهذا ميل وعيب لا يجب بتاتا أن يتّصف به الباحث العلمي في حجم محمد أركون المدرس في السوربون؛ فبرأينا لا يمكن بتاتا الاستهانة بما قام به علماء الدين قديما من مؤلفات ومنتجات ضخمة ونقوم بنقدها كلية، ثم نقوم بمدح وتبجيل كل صناعة غربية مهما كانت صيغتها؛ إن هذا الأمر لا يكرّس فينا سوى التبعية لكل ما هو غربي، على الرغم من أن محمد أركون يعتبر كواحد من الذين أفنوا حياتهم في الدعوة إلى التحرر الفكري، إلا أن تقيّدتهم بالمنتوج الغربي لا يزيد سوى من القيود والتبعية للآخر الغربي، فيصبح بهذا المفكر العربي والإسلامي دائما تابعا لغيره، بعيدا كل البعد عن الإبداع.

- ما نريد قوله هنا، إن التحرر من الآخر والعمل بالحرية الفكرية لا يكون بتاتا باتّباع مناهج وعلوم غيرنا، وإنما يجب أن تكون نابعة من داخلنا من أجل معالجة مشاكلنا بأنفسنا، فالعمل بالمشروع الأركوني يجعلنا نفرض منهجا غربيا على موضوع خارجي عنه، ولا ندري هل يتلاءم معه أم لا، لذلك وبنظرنا، كان الأحرى بمحمد أركون وبمن سار على نهجه أن يحاول وضع مناهج لمعالجة مشاكل العالم العربي والإسلامي من داخل هذا المجتمع، ومن ثمّ اختبارها هل تنجح وتصدق أم لا، وهكذا نكون فعلا قد تحررنا من الآخر وحاولنا أن نعالج مشاكلنا بأنفسنا، لا أن نتنظر من الغير أو نتقيد به لمعالجة ما نحن فيه.

-وفي الأخير نود القول: إن ما يستغرب من محمد أركون ومن كل من هو على شاكلته من المفكرين الحداثويين من العالم العربي والإسلامي، هو ربطهم الدائم التخلف والانحطاط الذي يعاني منه ويعيشه هذا العالم بالإسلام والتراث الإسلامي، وهذا أمر برأينا ينبغي إعادة النظر فيه، فليس بالضرورة الإسلام هو السبب في كل ذلك، لذلك كان الأولى أن نشخص السبب جيدا، ونطرح السؤال على أنفسنا: هل الإسلام والتراث الإسلامي هو السبب الحقيقي في تخلفنا؟ أم أن لهذا التخلف أسباب أخرى؟ ماذا نقول عن السلطات السياسية؟ ثم ماذا نقول عن الذهنيات الاجتماعية؟ وإذا ما قيل أن المجتمعات الشرقية تقول عن نفسها بأنها مسلمة، نعود لنسألها: هل الإسلام قال وأمر بما تفعله هذه المجتمعات؟ أم أن الإسلام بريء من أفعالهم؟ فيصبح بهذا الإسلام شيء، وأفعال المسلمين شيء آخر، وهذا يحتم علينا أمرا مهما وهو التفريق بين الإسلام كدين قائم بذاته، وبين أفعال المسلمين التي نراها أمامنا على أرض الواقع، وهذا بدوره أيضا سيوصلنا إلى نتيجة مفادها أنه ليس بالضرورة ما يقوم به المسلمون هو نفسه الإسلام، بل الإسلام له تشريعاته وقوانينه وأحكامه التي نصّ عليها، وما يقوم به المسلمون من أفعال ينكرها العقل البشري السليم هو كلفه عبارة عن خروج عن تعاليم الإسلام في حد ذاته، بل إن الكثير منها مما نهي عنها ديننا الحنيف، مما يوجب علينا الاطلاع على هذا الدين من داخله والتحكم فيه كما يجب أن يكون، ثم نقوم بعد ذلك بنقده إن شئنا أو اتهمه بالتخلف الذي أصابنا إذا وجدنا أن الأمر متعلق به فعلا كما ذهب إلى ذلك الحداثويون من العالم الإسلامي.

-إن نقد الدين الإسلامي وتراثه كما أراده أركون والمفكرون الحداثويون يتطلب الاطلاع على ما أنتجه هذا الدين منذ ظهوره حتى اليوم، والتحكم في أحكامه، وهذا أمر لا بد منه في البحث العلمي وخصوصا النقدي منه، وهذا يحتاج الكثير من الجهد ينبغي علينا التحلي به؛ ولنقل الأمر نفسه عن المشاريع الحداثوية لمفكري العالم العربي والإسلامي كالمشروع الأركوني، فهو يتطلب كذلك جهدا بليغا في الاطلاع عليه لتحليله وتقييمه ومحاولة نقده، وكذلك الاطلاع على كل ما أشار إليه من منتجات تلك التي أنتجها العقل الإسلامي، وهذا يدفعنا إلى القول: أن مشروع أركون هو مشروع يحتاج الكثير من الجهد للتحكم في زمامه كما ينبغي، كما أنه هناك مواضيع كثيرة نحتاجها قد تحتاج إلى بحوثات مستقلة بذاتها من أجل الإحاطة بها فهما وشرحا وتحليلا.

ذيل ببعض المصطلحات الأركونية:

| | |
|---------------------------|-----------------------|
| Patrimoine..... | التراث |
| La raison islamique..... | العقل الإسلامي |
| Epistémè..... | الإبستمية |
| Humanisme..... | أنسنة |
| Orthodoxie..... | أورثوذكسية |
| Dogmatisme..... | دوغمائية |
| Cloture dogmatique..... | سياج عقائدي (دوغمائي) |
| Impensé..... | اللامفكر فيه |
| Impensable..... | مستحيل التفكير فيه |
| Le pensable..... | الممكن التفكير فيه |
| Pensé..... | مفكر فيه |
| La révélation..... | الوحي |
| Le donné révélé..... | معطى الوحي |
| L'imaginaire social..... | المخيال الاجتماعي |
| Imaginaire islamique..... | المخيال الإسلامي |
| Les acteurs sociaux..... | الفاعلون الاجتماعيون |
| La sainte ignorance..... | الجهل المقدّس |

| | |
|-----------------------------------|------------------|
| Ignorance institutionnalisée..... | الجهل المؤسس |
| Le capitale symbolique..... | الرأسمال الرمزي |
| Muthos..... | الأسطورة |
| La théologique..... | التيولوجيا |
| La raison religieuse..... | العقل الديني |
| Modernité..... | الحداثة |
| Modernization..... | تحديث |
| La laïcité..... | العلمانية |
| Le laïcisme..... | العلمانوية |
| Scientisme..... | علموية |
| La sémiotique..... | السيمياء |
| Le signe..... | العلامة |
| Historicité..... | التاريخية |
| Historiciste..... | التاريخانية |
| L'historicisme..... | التاريخوية |
| Anthropologie..... | الأنثروبولوجيا |
| Triangle anthropologique..... | مثلث أنثروبولوجي |
| Sociologie..... | السوسيولوجيا |

| | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| L'orientalisme..... | الاستشراق |
| Islamologie classique..... | الإسلاميات الكلاسيكية |
| Islamologie appliquée..... | الإسلاميات التطبيقية |
| Critique de la raison islamique..... | نقد العقل الإسلامي |
| Transgresser..... | التعدي |
| Le déplacement..... | الزحزحة |
| Déplacer..... | النقل |
| Dépasser..... | التجاوز |
| Raison émergente..... | العقل المنبثق |
| Postmodernisme..... | ما بعد الحداثة |
| Fait islamique..... | ظاهرة إسلامية/حدث إسلامي |
| Fait religieux..... | ظاهرة دينية/حدث ديني |
| Fait coranique..... | حدث قرآني |
| Le discours prophétique..... | الخطاب النبوي |

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم.

-الحديث النبوي الشريف.

-العهد القديم والجديد.

مؤلفات أركون:

- 1- محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، ط3، (بيروت-باريس، منشورات عويدات، 1985).
- 2- محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، تر: خليل أحمد، ط1، (1986).
- 3- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، منشورات اليونسكو-مركز الإنماء القومي، 1990).
- 4- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الساقى، 1991).
- 5- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، دار الساقى، 1995).
- 6- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996).
- 7- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996).
- 8- محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، ط3، (بيروت، دار الساقى، 1996).
- 9- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الساقى، 1997).

- 10- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، لبنان، دار الساقى، 1999).
- 11- محمد أركون (وآخ)، الإستشراق بين دعائه ومعارضيه، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، دار الساقى، 2000).
- 12- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، لبنان، دار الساقى، 2001).
- 13- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الساقى، 2001).
- 14- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2005).
- 15- محمد أركون-لوي غارديه، الإسلام بين الأمس والغد، تر: علي المقلّد، ب-ط، (بيروت، دار التنوير، 2006).
- 16- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، ب-ط، (بيروت، دار الطليعة، 2007).
- 17- محمد أركون-جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر: عقيل الشيخ حسين، ط1، (بيروت، 2008).
- 18- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، تر: محمود عزب، ط1، (بيروت، لبنان، دار الطليعة، 2010).
- 19- محمد أركون، الهوامل والشوامل، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2010).
- 20- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، لبنان، دار الساقى، 2011).
- 21- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، ط6، (بيروت، دار الساقى، 2012).

22- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2013).

23- محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، تر: هاشم صالح، ط1، (بيروت، لبنان، دار الساقى، 2019).

24- محمد أركون، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، ط2، (بيروت، لبنان، دار الساقى، 2019).

25- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، د-ط، (بيروت، دار الطليعة، د-س).

حوارات ومقالات لأركون:

26- محمد أركون، "مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر"، محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الثاني عشر، ج1، (الجزائر، وزارة الشؤون الدينية، 1978).

27- محمد أركون، "التأمل الإبتيمولوجي غائب عند العرب"، (حوار)، (الفكر العربي المعاصر، عدد 22/21/20، 1982).

28- محمد أركون، "الإسلام والحدائثة"، (التبيين، العدد: 2-3، 1990).

29- محمد أركون وآخ، رأيهم في الإسلام، حوار صريح مع أربعة وعشرين أديبا عربيا، أجراه لوك باربولسكو وفيليب كاردينال، تر: ابن منصور العبد الله، ط2، (بيروت، دار الساقى، 1990).

30- محمد أركون وآخ، ما بعد الحدائثة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2007).

31- محمد أركون، "نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان؟"، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحدائثة، ط1، (بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، 2015).

المراجع باللغة العربية:

32- أبي نادر نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008).

- 33- البكاري عبد السلام محمد-بوعلام محمد الصديق، أركون ونقد الفكر الإسلامي، ط1، (الرباط، دار الأمان، 2016).
- 34- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، ط1، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).
- 35- الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، ط2، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- 36- الحسن مصطفى، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، (بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- 37- الحلو حسنين جابر، خطاب الحداثة عند الجابري قراءة نقدية في البعد الجيوثقافي، ط1، (بيروت، لبنان/كندا، دار الرافدين/Opus، 2016).
- 38- الخراط محمد، تأويل التاريخ العربي، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2013).
- 39- الريسوني قطب، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1، (المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010).
- 40- السعدي أحمد فاضل، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، ط1، (بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012).
- 41- السفياي محمد بن بسيس بن مقبول، الأسس المنهجية لنقد الأديان، ج1، ط1، (المملكة العربية السعودية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2016).
- 42- الشبة محمد، مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط1، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2014).
- 43- الصوياني محمد، العقل العربي المسكوت عنه واللامفكر فيه في مقاربات العقل العربي، د-ط، (الرياض، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر، 2008).
- 44- العارضي إحسان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، (مركز الفكر الإسلامي المعاصر، 2013).

- 45- العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ط1، (دمشق، دار صفحات، 2009).
- 46- العتابي ليث، ما وراء المشاريع قراءة في مشاريع (محمد أركون، محمد عابد الجابري، عبد الكريم سروش)، ط1، (بيروت، الانتشار العربي، 2019).
- 47- العمري مرزوق، إشكالية تاريخية النص الديني، ط1، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2012).
- 48- العودات حسين، النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، ط1، (بيروت، دار الساقى، 2011).
- 49- الفخاري مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2005).
- 50- الكيلاني شمس الدين (وآخ)، الثقافة العربية في القرن العشرين، إشراف: عبد الإله بلقزيز، تحرير: عبد الإله بلقزيز-محمد جمال باروت، ط2، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- 51- النحوي عدنان علي رضا، تقويم نظرية الحداثة، ط1، (المملكة العربية السعودية، دار النحوي، 1992).
- 52- يعقوبي عبد الرحمن، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون-محمد عابد الجابري-هشام جعيط)، ط1، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014).
- 53- باحو مصطفى، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، (القاهرة، المكتبة الإسلامية، 2012).
- 54- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
- 55- بلقزيز عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، ط2، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
- 56- بلقزيز عبد الإله، نقد التراث، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014).
- 57- بن حجر أحمد بن علي، فتح الباري، ج9، المكتبة السلفية.
- 58- بوحناش نورة، الاجتهاد وجدل الحداثة، ط1، (بيروت، منشورات ضفاف، 2016).

- 59- بوزيد بومدين (وآخ)، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
- 60- بوعود أحمد، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ب-ط، (الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، 2010).
- 61- جدعان فهمي، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).
- 62- حامدي امبارك، التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، ط1، (بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017).
- 63- حرب علي، المنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995).
- 64- حرب علي، نقد النص، ط4، (بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، 2005).
- 65- حميش بن سالم، العرب والإسلام في مرايا الإستشراق، ط1، (القاهرة، دار الشروق، 2011).
- 66- حميش بن سالم، في الإسلام الثقافي، ط1، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2016).
- 67- خليقي عبد المجيد (وآخ)، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، (بيروت، منتدى المعارف، 2011).
- 68- خليقي عبد المجيد، قراءة النص الديني عند محمد أركون، ط1، (بيروت، منتدى المعارف، 2010).
- 69- رجي مهدي وآخ، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، ط1، (النجف، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019).
- 70- رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري، (مؤسسة كنوز الحكمة، 2018).
- 71- رضوان السيد (وآخ)، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، تحرير: عبد الإله بلقزيز، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

- 72- سبيلا محمد، مدارات الحداثة، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2009).
- 73- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، ط1، (الجزائر، مؤسسة كنوز الحكمة، 2011).
- 74- صبيح وسام، "قراءة في مشروع محمد النقدي أركون"، المفكرون العرب مشاريع وتطلعات، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، ط1، (بيروت، دار الرافدين، 2017).
- 75- طراييشي جورج، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، (بيروت، دار الساقى، 2000).
- 76- طه محمد محمود سيد أحمد، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، ط1، (الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الوعي، 2012).
- 77- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000).
- 78- عبد الكريم محمود حميدة محمود، تجليات الحداثة وأثرها في الفكر العربي المعاصر عند أركون والجايري، ط1، (الاسكندرية، دار الوفاء، 2018).
- 79- عبد اللاوي عبد الله، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة، السلطة والتمثلات، ط1، (بيروت، دار الروافد الثقافية، ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012).
- 80- عبد اللطيف كمال، أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2009).
- 81- عبد الله رائد أمير- شيت خالد عبد الجبار، الاستغراب عند محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم من خلال كتابه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، ط1، (العراق، مطبعة الإخوة، 2012).
- 82- عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، ط1، (القاهرة، مكتبة الآداب، 2013).
- 83- علال خالد الكبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجايري ومحمد أركون، د-ط، (الجزائر، دار قرطبة، 2009).

- 84- عليش لعموري، من أعلام الفكر والثقافة في الجزائر، ب-ط، (الجزائر، دار هومة، 2016).
- 85- فازيو نبيل، الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط1، (بيروت، منتدى المعارف، 2017).
- 86- فهمي خالد-محمود أحمد، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، ط1، (مصر، مركز تراث للبحوث والدراسات، 2014).
- 87- فيغو عبد السلام أحمد، القراءة المعاصرة للنصوص الشرعية، ط1، (القاهرة، دار الكلمة، 2016).
- 88- قراش محمد، الخطاب القرآني واشكاليات القراءة الحديثة، ط1، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2018).
- 89- كنفودي محمد، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ب-ط، (الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشرق، 2015).
- 90- كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، (الرباط، المغرب، دار الآمان، 2011).
- 91- مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006).
- 92- مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، ط1، (الجزائر، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2015).
- 93- نقاز اسماعيل، مناهج التأويل في الفكر الأصولي، ط1، (بيروت، لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017).
- 94- نورالدين بن قدور، محاضرات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، د-ط، (الجزائر، كنوز الحكمة، 2018).
- 95- هالبير رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب «الجهود الفلسفية عند محمد أركون»، تر: جمال شحيد، ط1، (دمشق، دار الأهالي، 2001).
- 96- هاني ادريس، الإسلام والحداثة إخراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، ط1، (بيروت، دار الهادي، 2005).

97- هاني ادريس، خرائط ايديولوجية ممزقة، ط1، (بيروت، لبنان، دار الانتشار العربي، 2006).

-100

98- ولد أباه السيد، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

المراجع باللغة الفرنسية:

99 - Jurgen Habermas, La modernité comme projet inachevé, Critique n 413, Politische Schriften, Suhrkamp, 1981.

100- Sylvie Arkoun, Les vies de Mohammed Arkoun, Presses universitaires de France, 2014.

الموسوعات والمعاجم:

1/ باللغة العربية:

101- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، (القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007).

102- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ب-ط، (بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982).

2/ باللغة الفرنسية:

103- Encyclopedia Universalis, Modernité, [En ligne :

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/>], Consulté le

19.02.2022, à 14h18.

المقالات والتظاهرات العلمية:

104- ابراهيم سمية علي محمد، "أثر الفكر الغربي على محمد أركون وموقفه من القرآن الكريم"، (مجلة كلية

الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 4، 2019).

- 105- ابراهيم عبد الرحمن الحاج، "تحديث الإسلام من نزعة الأنسنة إلى استكشاف العقل الاستطاعي (تحولات مشروع محمد أركون النقدي)"، (أوراق فلسفية، العدد9، 2004).
- 106- ابراهيم عماد الدين، "قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي"، (نقد وتنوير، العدد 01، 2015).
- 107- التميمي هادي عبد النبي-حوراء عبد الناصر صبيح، "مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي وهيمنة المحتوى الغربي في الرؤى والمناهج"، (دراسات استشراقية، العدد 01، 2014).
- 108- الحاج رتاني، "اللامفكر فيه من منظور الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون"، (المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد خاص، 2008).
- 109- الكحلوي محمد، "البنوية في الفكر العربي «الجابري وأركون أمودجا»"، (الحياة الثقافية، العدد 84، 1997).
- 110- بشير مخلوف، "قراءة في فكر محمد أركون"، (الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف 2012).
- 111- بلقزيز عبد الإله، "العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها"، (المعرفة، العدد 485، 2004).
- 112- بن جيلالي محمد أمين، "استشكال التغريب في نقد محمد أركون للخطاب الديني محاولة لفك الالتباس حول فكر أركون، أو أركون اللاتوجه"، (دورية نماء، العدد: 6-7، 2018).
- 113- بن حليلة محمد، "الممارسة النقدية عند محمد أركون"، (الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف 2013).
- 114- بن عتو بن عون، "الإسلاميات المطبقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، (لوغوس، العدد1، 2012).
- 115- بن علي عبد الغني، "الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحداثي لقراءة ماضي الإسلام وحاضره"، الملتقى الدولي الثالث حول: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، (جامعة حمه لخضر -الوادي-، 12-13 ديسمبر 2018).

- 116- بن علي محمد، "الفكر الحدائشي العربي المعاصر واشكالية التعامل مع التراث -محمد أركون وعبد المجيد الشرفي أمودجين-"، أشغال الملتقى الدولي بعنوان: القراءات الحدائشية للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، (جامعة حمه لخضر -الوادي-، 12-13 ديسمبر 2018).
- 117- بني ياسين ضرار، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية" دراسة في مقارنة محمد أركون للعقل الإسلامي"، (العلوم الإنسانية والاجتماعية، دراسات، المجلد 42، ملحق 1، 2015).
- 118- بودومة عبد القادر، "الفكر النقدي ونقد مشروع الحدائشة عند أركون"، (لوغوس، العدد 1، 2012).
- 119- ثيبو نورالدين، "إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون"، (أوراق فلسفية، العدد 9، 2004).
- 120- جباري فاروق - مسرحي فارح، "المرتكزات المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي"، أشغال الملتقى الدولي بعنوان: القراءات الحدائشية للعلوم الإسلامية -رؤية نقدية-، (جامعة حمه لخضر -الوادي-، 12-13 ديسمبر 2018).
- 121- حامدي امبارك، "من نقد الحدائشة إلى الحدائشة النقدية في الفكر الأركوني"، (العلوم الإنسانية، العدد 9، 2015).
- 122- خليل بكري، "الشروط المعرفية لمشروع محمد أركون العلماني"، الهوية والاختلاف، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ط 1، (العدد 26، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2016).
- 123- ذواق الحاج، "العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي"، (العلوم الاجتماعية، العدد 22، 2016).
- 124- رضوان جودت زيادة، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، (أوراق فلسفية، العدد 9، 2004).
- 125- زاهد عبد الأمير كاظم، "محمد أركون: قراءة في رهانات المعنى واشكالية المنهج المعرفي"، (أوراق فلسفية، العدد 9، 2004).

- 126- زاهر فارس، "موقف محمد أركون من القرآن الكريم من خلال مشروعه الفكري الإسلاميات التطبيقية"، (آفاق فكرية، العدد8، 2018).
- 127- زيادة رضوان جودت، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي"، (أوراق فلسفية، العدد9، 2004).
- 128- صالح هاشم، "قراءة في مشروع محمد أركون"، محاضرات المؤتمر الأول الدين والثقافة "الواقع والآمال"، ط1، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2014).
- 129- محادين موفق، "ثنائيات أركون: الإسلاميات التطبيقية نقيض للاستشراق الكلاسيكي"، (أوراق فلسفية، العدد9، 2004).
- 130- مهورياشة عبد الحليم، "الحدائثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر"، (تباين، العدد 6/23، 2018).