الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة(ل.م.د)

تخصص :تعليمية الفلسفة وعموميتها

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستير في الفلسفة موسومة بـ

الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

تحت اشراف الاستاذ:

العربي ميلود

من اعداد الطالب :

شاشو محمد

الدفعة : 2013/2012

الفهرس :

- اهداء

- شكر

مقدمة..... أ
الفصل الاول توجهات و مفاهيم اركونية 01
المبحث الاول :مفاهيم اركونية 02
مفهوم العقل..... 03
العقل الديني 03
العقل الفلسفي و الحداثي 05
العقل الاسلامي بدلا من العقل العربي 06
العقل الاسلامي 08
مراحل العقل الاسلامي 08
مرحلة القران او الانبثاق و البدايات التكوينية و مفهوم العقل فيها..... 08
مرحلة العصر الكلاسيكي 09
مرحلة العصر السكولاستيكي (المدرسي) 10
مرحلة النهضة 11
مرحلة الثورة القومية 12
مفهوم العقل الاسلامي 13
العقل الاستطلاعي المنبثق 14
المبحث الثاني السياسة الفكرية و الاستراتيجية عند اركون 16
السياسة الفكرية عند اركون 17
الاستراتيجية المنهجية 21
المناهج الالسنية 25
المنهجية النقدية التاريخية 27

المنهجية الانتروبولوجية 29
المنهجية السوسيولوجية 31
المبحث الثالث :الانسنة و المثقف 32
من الانسنة و الفكر المنفتح الى الارتونكسية السكولاستيكية الدوغمائية 33
مفهوم الانسنة 33
عوامل ظهور الانسنة..... 38
عوامل اختفائها و ظهور الفكر السكولاستيكي الدوغمائي..... 41
المثقف..... 43
الفصل الثاني :الاسلاميات التطبيقية من الانبثاق الى التطبيق 49
المبحث الاول :الانبثاق..... 50
الانبثاق..... 51
مفهوم الاستشراق 52
المفهوم اللغوي و الاصطلاحي 53
الاستشراق و عنايته بالتراث العربي الاسلامي 59
نقد المنهجية الاستشراقية 62
المبحث الثاني الاسلاميات التطبيقية 65
مفهوم الاسلاميات التطبيقية 66
المبحث الثالث : الاسلاميات التطبيقية بين التراث و الحداثة 75
الاسلاميات التطبيقية بين التراث و الحداثة..... 76
الفصل الثالث : قراءات اركونية للنص القراني 87
المبحث الاول : كلام الله المطلق و النسبي و مجتمعات ام الكتاب و الكتاب..... 88
كلام الله المطلق و النسبي 89
مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي 92
القراءة التاريخية النقدية للقران (نقد القصة المتداولة عن تشكله) 95
المبحث الثاني : القراءة الاركونية بين القراءة الاستشراقية و القراءة الصراطية..... 102
القراءة الاركونية بين القراءة الاستشراقية و القراءة الصراطية..... 103

المبحث الثالث : قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة 107
: قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة..... 108
انواع القراءات الممكنة و المتواجدة 112
القراءة المعنية بالذات 113
دراسة القول النطق 113
المحددات و المعرفات 114
القراءة التفسيرية..... 115
القراءة الالسنية..... 115
الضمائر في الفاتحة..... 118
الافعال في سورة الفاتحة..... 119
الاسماء و التحويل في سورة الفاتحة..... 120
البيانات النحوية في سورة الفاتحة 120
النظم و الايقاع 120
العلاقة النقدية 121
الخاتمة 126
قائمة المصادر والمراجع

مقدمة:

المتأمل لواقع المجتمعات العربية والاسلامية، يدرك مدى حاجتها لدراسة فكرية نقدية شاملة اتجاه انظمتها الفكرية المتشكلة عبر تاريخها المترامي الأطراف، المتشعب المصادر، فما أنتجه التراث العربي الاسلامي لا يزال حاضرا فاعلا بيننا على أكثر من صعيد ومستوى، يتكشف أحيانا ويختفي في أحيان كثيرة. لا شك أن موضوع التراث تناولته أقلاما عديدة منذ بداية ما يسمي بمشروع النهضة و الاصلاح الديني سواء في صورتها التبجيلية، أو النقدية، معتبرين إياه المفتاح، والبلسم لكل المشاكل ومظاهر التخلف التي تشهدها هذه المجتمعات، فمسائل مثل حرية التعبير وحقوق الانسان ومفهوم المواطنة وفكرة التسامح وغيرها من القيم الانسانية، تبقى مصدر أخذ وجذب . هذا لا يعني بأن تلك القيم غريبة عن تراثنا، فالاسلام "كدين " و"فكر" جاء لتعزيز تلك القيم وإعطائها بعدها الوجودي و الوجداني، لكن الفاعلين فيه دائما ما كانوا يخضعونه لحاجيات عصرهم وتوجهاتهم الإيديولوجية والسياسية.

لعل المشكل الرئيس بين مختلف الطوائف الفكرية والدينية هو الادعاء المتبادل في امتلاك الفهم الصحيح "للنص الديني" وبالتالي "الحقيقة الدينية" ، فعلى مدار تاريخ هذه المجتمعات كان "النص الديني" محل جدال واختلاف بين هذه الطوائف، التي اعتمدت النبذ والرفض أسلوبا في التعامل مع بعضها البعض.

فأصبح التراث بذلك موضوعا خصبا للمعالجة الفكرية والفلسفية طرحته العديد من المشاريع الفكرية والفلسفية، التي وإن اختلفت في المنهج و الطريقة و الأداء إلا أن غايتها وهدفها واحد هو تشخيص الداء وإيجاد الدواء لهذا الجسد ، الذي نخرته وأضعفته الحروب والنزاعات التي لا تنتهي، هذا إلى جانب ترسخ وتغلغل المعتقدات الاسطورية والخرافية مما جعل العقل يستقيل عن أداء واجباته الفكرية اتجاه العالم والوجود.

هذا ما دفع "محمد أركون" إلى البحث في أسباب هذا الجمود ، مطلقا بذلك مشروع فكريا يتناول بالنقد والتحليل والتفكيك موضوع العقل الاسلامي عبر مراحله المختلفة،

فأركون خلال اربعة عقود من الزمن او يزيد ، يرى أنه لا سبيل سوى مواجهة هذا التراث مواجهة تاريخية نقدية تعيد بعثه من جديد حتى يكون في مستوى تطلعات العصر العلمية والمعرفية وفي مستوى الامال الجماهيرية لمجتمعاته ، كل هذا وفق استراتيجية منهجية منفتحة على كل مكتسبات علوم الانسان و المجتمع.

وعليه فقد كان التوجه الموضوعي " لأركون" دافعا ومحركا لنا في اختيار هذا الموضوع ودراسته، فالهم واحد والانتماء واحد أيضا، هذا ما حفزنا محاولين دراسته للإلمام به وفهمه من كل جوانبه، ما يعني أن الاختيار لم يكن من أجل الاستمتاع و التكوين المعرفي فقط، وإنما جاء لتلبية حاجات مجتمعاتنا الفكرية ، التي تبقى بحاجة إلى مثل هذه الدراسات أكثر من أي وقت مضى. هذا ما راح يطرحه و يعالجه علم "الاسلاميات التطبيقية" . من هنا يتناول هذا البحث موضوع الاسلاميات التطبيقية بالدراسة و التحليل ، اذ تتمثل الإشكالية الأساسية في الاسئلة التالية : فيما تتمثل التوجهات والإستراتيجيات الفكرية والمفاهيمية المعتمدة من قبل اركون؟ وما مفهوم الاسلاميات التطبيقية؟ وما هي المهام الفكرية و النقدية المنوطة بها؟

وبعد هذا وذاك كيف طبق أركون هذه المنهجية على النص الديني (القرآن)؟

هكذا تغدوا الغاية من هذا البحث هو توضيح الرؤية النقدية الأركونية ، والتي سيسعى إليها البحث بفصوله المتتالية، إذ يتألف البحث من مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة.

يجد الدارس للفكر الأركوني أول مرة صعوبات جمة، نظرا لطبيعة المفاهيم المستعملة، والتي في مجملها مستمدة من روح العصر الفكرية والعلمية، فمفاهيم مثل الأرثوذكسية، والعقل الاسلامي و العقل الديني والمنبثق الاستطلاعي وغيرها ، مفاهيم أركونية بامتياز وجب التوقف عندها.

مثل هذه التساؤلات وغيرها سيحاول الفصل الأول الموسوم بـ : توجهات ومفاهيم أركونية من البحث أن يناقشها بغية الوصول إلى تواصل احسن مع الفكر الأركوني في

عمومه وفي هذا البحث على وجه الخصوص، فكانت إضاءة المفاهيم منطلقا لبحثنا، لنتوجه بعدها إلى السياسة الفكرية والنقدية التي تبناها أركون، والتي راح يبلور من خلالها استراتيجيته المنهجية، لينتهي الفصل بتبين التوجهات الأنسية للفكر الأركوني والنزعة الإنسانية الاسلامية في عمومها والتي اختفت حسبه منذ زمن، كما عملنا على تبيين مفهوم المثقف ودوره النقدي الريادي في العملية الفكرية.

ثم يأتي الفصل الثاني الموسوم بـ:" الاسلاميات التطبيقية من الانبثاق إلى التطبيق والذي حاولنا فيها تبيين مفهوم هذا العلم ومهامه الفكرية النقدية، فيبدأ الفصل بتناول مسألة الانبثاق والتي هي امتداد وتجاوز للدراسات الكلاسيكية (الاستشراق)، ثم توضيح المفهوم والمهامه، والمجال الذي تشتغل فيه.

أما الفصل الثالث فجاء عنوانه "قراءات أركونية للنص القرآني"، و الذي عالجنا فيه دراسة تطبيقية على النص المقدس " القرآن الكريم" كما يراها "أركون". حاولنا بداية تبيين مفهوم مجتمعات ام الكتاب مقابلا لمجتمعات الكتاب ، ثم نقده لرواية التشكيل ، ثم قراءة نموذجية" لسورة الفاتحة"، من خلال توظيف المنهجية الألسنية .

في النهاية لابد من خاتمة لإستخلاص أهم الافكار المتوخاة من البحث، ومحاولة طرح الحلول والرؤى الأركونية العديدة و المتعددة، هذا ما يجعل من موضوعنا موضوعا مفتوحا متجددا قابلا للتطور و التطوير، خاصة أنه يرمي إلى إخراج المجتمعات العربية والاسلامية من مأزقها الذي طال أمده.

فحال الأمة جعل الاهتمام بالفكر الأركوني في تزايد مستمر، فالكل يحاول فهمه من موقعه، هذا ما جعلنا نصادف قراءات عديدة مختلفة، منها التبجيلية له، ومنها الرافضة، ومنها الموضوعية التي تحاول وضعه على محك النقد حتى تكون الفائدة أعم وأحسن، وهنا نتوجه إلى الدراسة الأكاديمية التي قدمتها الدكتورة نايلة أبي نادر في كتابها المعنون :"التراث و المنهج بين أركون والجابري"، ودراسة الأستاذ بلكيحل مصطفى الموسومة ب: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كذلك نجد قراءات قدمتها دراسات

أكاديمية غربية كالدراسة التي قام بها "رون هاليبر" و المعنونة بـ : العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب"، الجهود الفلسفية عند محمد أركون.

أما على المستوى المنهجي، فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي لملاءمته وطبيعة هذا الموضوع، حيث توجهنا إلى تحليل الاستراتيجية المنهجية المعتمدة من قبل "أركون"، خاصة عند طرحنا للنصوص الأصلية له، هذا إلى جانب اعتمادنا على المنهج الوصفي، حتى نقرب المفاهيم الأركونية من القارئ، وينبغي الاشارة إلى أن عمل هذه المناهج كان متداخلا، فتارة نلجأ إلى المنهج التحليلي وفي مرات أخرى إلى المنهج الوصفي.

يبقى إلا أن نشير إلى أنه واجهتنا صعوبات عديدة، تمثلت في طبيعة البحث نفسه و التي نجد فيها أركون يستعين بآخر ما جادت به العلوم الانسانية والاجتماعية من مفاهيم ومصطلحات، كما نجد ندرة في الدراسات المكتوبة باللغة الفرنسية وهي اللغة الي يحبذ أركون الكتابة بها، وعلى الرغم من وجود ترجمات لها إلا أن هذه الترجمات تبقى دائما في حاجة إلى مراجعة و تطوير .

الفصل الأول

توجهات ومفاهيم أركونية

تمـــــــــهيد:

إن الدارس لفكر" **محمد أركون**"[1] يجد نفسه أمام مفاهيم وتصورات فكرية وفلسفية تنتمي إبستيميا (معرفيا) الى آخر ما أنتجته علوم الانسان والمجتمع، فلا يمكن لأي باحث أو دارس من ولوج **الفكر الأركوني** ، إلا بعد إحاطته وهضمه واستيعابه "**للمعجم الأركوني**".

لطالما فهم المشروع الفكري لأركون فهما خاطئة سلبيا وسطحيا في نفس الوقت، فالقراءات المتسرعة وعدم الإلمام والاحاطة والفهم الصحيح بالمنتوج الفكري الأركوني الذي يستمد خصوصيته من الروح العصرية للفكر، يجعل من ضبط المعاني والدلالات بالنسبة لكل مصطلح سنستعمله، ضرورة ملحة وأولوية تمكننا من فهم المشروع الأركوني المستمر طيلة اربعة عقود اويزيد.هذا ما يدفعنا للتساؤل: عن المفاهيم الاركونية؟ وماهي السياسة الفكرية والإستراتيجية النقدية المعتمدة من قبله؟وكيف ينظر اركون للنزعة الانسانية ودور المثقف في هذا الوقت الحساس والحرج من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية ؟

[1]– مفكر جزائري معاصر ولد سنة1928م بمنطقة القبائل الكبرى،انتقل مع عائلته الى الغرب الجزائري(بلدة عين الاربعاء–عين تموشنت) اين تلقى تعليمه الابتدائي،ليواصل تعليمه الثانوي بوهران،فالتعليم الجامعي بالجزائر العاصمة أين التقى بالمستشرق الفرنسي ماسينون الذي بواسطته قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس كما كان موضوع أطروحته للدكتوراه حول فكر المؤرخ والفيلسوف إبن مسكويه والتوحيدي . شغل منصب أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة بجامعة السوربون منذ سنة 1980 وباحث مرافق ببرلين سنتي 1986–1987 ومنذ سنة 1993 عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن توفي في 2010/09/14 عن عمر يناهز 82عاما بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية باريس

المبحث الاول

مـــــفاهـــــــــيم أركونيـة

مفهوم العقل(raison) :

إن المفهوم الاركوني للعقل لا يختلف عن التعاريف السابقة المتعارف عليها، "فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر"[1]، وهو "في اللاتينية مشتق من "ratio"، ويعني الحساب المنظم، وهو القريب من الكلمة اليونانية "logos" التي تعني كل خطاب متناسق ومترابط، وكذا كل حقيقة متمثلة في خطاب ما. وفي العربية مأخوذ من عقال البعير، تمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة، أي أن العقل هو الجوهر المجرد المنظم لإدراك الحقيقة في شكل خطاب" [2]. وهو بهذا "ملكة استخراج النتائج الصحيحة من مبادئ معروفة"[3]، كما "أنه ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات ... بهذا المعنى يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان"[4]، وهو" ملكة إدراك ماهو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة "[5]

والعقل في هذه الحالة عقل غير موجه ولا مكبل يعمل وفق إرادة حرة ومستقلة، أي" أن العقل بشكل عام (raison) وهو العقل المستقل (...)الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة. وهذا العقل يرفض الإشغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا. إنه عقل يرفض الإشغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة"[6]، وعليه فالعقل بالمعنى العام يختلف عن العقل الديني فهو على العكس من ذلك.

العقل الديني : "la raison religieuse" :

العقل الديني(la raison religieuse) بالنسبة " لأركون" يختلف عن العقل السابق. إنه يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل معارفه الصحيحة "استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، وإذن فالعقل الديني

---

[1]– أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط$_1$، 1991 ص18

[2]– بن دنيا سعاد سعدية،تأسيس مفاهيم أفلوطين،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد63، 2007، ص28

[3]– المرجع نفسه ص28

[4]– موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط$_2$ ، 2001، ص159 .

[5]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيةج$_2$، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط$_1$، 1984.

[6]– أركون محمد ، الإسلام والحداثة،، ت: هاشم صالح، دار بدايات،جبلة، سوريا، ب. ط، 2008 ص45

بطبيعته عقل تابع لا مستقل"[1]، وعليه فالمعرفة المنتجة بصفة عامة محددة سلفا ومؤطرة ومحصورة ضمن نطاق ضيق أملته النصوص المقدسة، فهو" يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها أو محصلتها، والحقيقة بالنسبة إلى هذا العقل، هي واحدة لا تتجزأ، ولا يمكن ردها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى"[2]،

ما يعني ان المعرفة المستنبطة والمستخرجة من هذه النصوص تتم وفق منهجية فقهية واستنباطية مرتبطة وخاصة بالعقل الديني وفقط، نظرا لخصوصية آلية اشتغاله وممارسته، فهي لا تطرح مشكلة صحة ومشروعية استنباط الأحكام الشرعية من "النص المقدس" من عدمها، أي أنها لا تخضع نفسها لأي مراجعة نقدية على الرغم من أن عملية الإستنباط هذه عملية قام بها بشر، فهم (اي اللاهوتيون) يخلعون على هاته النصوص صفة التقديس وهي ميزة من ميزات العقل الديني بحيث تصبح من خلال العملية والمنهجية السالفة الذكر الأحكام الشرعية مقدسة. "ومن هناك جاء تقديس القانون الإسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ"[3]، كما أن هذه الخصوصية تجعل من "مقاربة العقل الديني لأي موضوع هي أحادية الجانب"[4]، ما يحد من نطاق التفكير ويجعل التصورات الفكرية الأخرى مرفوضة مسبقا ويصبح المفكر فيه هو ما يحدده العقل الديني وهذا ما لا يتماشى وطبيعة الدين حسب "اركون".

فالدين _والقول لأركون_" هو تلك " التجربة البشرية لما هو إلهي"[5]، وهو بهذا لم يخرج عن التعريف الجرجاني القائل بأن" الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"[6]، مايعني أنه: "مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بهاجماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على سواء السبيل، أساسه الوجدان،

[1]– أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص45

[2]– أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2008،ص128.

[3]–أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، المصدر نفسه ، ص47.

[4]–أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري ، المرجع نفسه ، ص128.

[5]– أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري مرجع سابق ، ص 128.

[6]–الخشت محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ب.ط، 2001، ص14.

وللعقل مجال فيه"[1]، ومن التعريفين نجد أن للعقل دور في استحضار وتمثل وفهم الدين، كما أنه في نظر أركون" هو:"ذلك الرعشة الدينية المتعالية والمنزهة (...) ، لقد اختبر هذه الرعشة الدينية الأنبياء كما المفكرون والعلماء الكبار. إذ أن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينية أيضا"[2]، وهكذا فالدين بالنسبة للمفهوم الأركوني أبعد من أن يحصره العقل الديني وأبعد من النطاق المصطلحاتي الضيق لمؤسسات تجعل الدين كغطاء إيديولوجي بحت غرضه خدمة سلطوية بعينها مما يفقده بعده الروحي والجداني . وهو بهذا يصبح بالنسبة للجماعة المؤمنة الحقيقة المطلقة . هذا ما يجعل العنف والتقديس و الحقيقة أركانه الثلاثة والدعم الأساس لوجود الجماعة فالعنف و التقديس والحقيقة أركان ثلاثة لكل تراث مشكل وهي مشكلة أيضا للكينونة الجماعية، أو "للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أودين من الأديان، والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع على حقيقتها المقدسة ...العنف مرتبط بالتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو فما يعتقدان أنه حقيقة "[3]، من هنا نجد أنه من الضروري كما يرى "محمد أركون" نقد العقل الإسلامي، كما أن نقد هذا الأخير ليس بالأمر الهين لأنها معركة فكرية أولا ومعركة محسوسة ثانية(اقصد الواقع السياسي والإيديولوجي) .

العقل الفلسفي والحداثي:

يختلف العقل الفلسفي عن سابقيه ، فهو" يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن يلغي ما كان قد انتجه هو ذاته سابقا. إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه ابستيمولوجيا (أي معرفيا) . وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني"[4]، فالعقل الفلسفي بهذاعقل مرن غير متصلب ، يراجع نفسه باستمرار ، ولا يطلق أحكاما نهائية وهو بهذا يسمع ويحاور عكس العقل الديني الحساس السريع الحكم" فالمؤمنون التقليديون حساسون جدا ، و يشعرون فورا بأنه قد اعتدي عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن

[1]–المرجع نفسه ، ص14

[2]– أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري ، مرجع سابق ، ص.128

[3]– المرجع نفسه،ص130

[4]–أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ، ص46.

طريق الهجوم ويقول: كل هذا الكلام هراء في هراء. الخطاب الحديث لا معنى له على الإطلاق،ولسنا مستعدين حتى لسماعه، إنه مستورد، دخيل، أجنبي ..."[1] ، إنه بهذا عكس ما يدعو إليه العقل الحديث أيضا والذي يمثل الحداثة بمختلف تجلياتها العقلية والمادية وليس المادية فقط كما يزعم ويرى البعض.

العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي :

إن الاختيار الأركوني للعقل الإسلامي بدلا من العقل العربي له ما يبرره فهو يرى أن الأول" يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي...[2]، فهو بهذا خاضع وتابع للوحي (النص القرآني) ، حيث يعمل على فهمه وهضمه والغوص في أغواره من خلال تحديد تعاليمه وأحكامه مع القيام باستنتاج واستخراج الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية من خلال منهجية محكمة خاصة بهذا العقل _كما اشرنا إليه سابقا_، وعليه فالعقل هنا تابع وليس بمتبوع ولا يقتصر هذا على العقل الإسلامي فقط، فالعقل المسيحي والعقل اليهودي يشتغلان بنفس الصيغة والكيفية ويمكن لهما أن ينتجا فكريهما باللغة العربية ما يجعل اللغة العربية أداة تعبيرية مشتركة أي أنها ليست خاصة بالعقل الإسلامي ، من هنا فالعقل العربي هو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري ،" وهكذا نجد المسحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية"[3] كما يشدد أركون على ضرورة تبيان العلاقة بين العرب والإسلام إذا ما أردنا الاكتفاء بالعالم العربي كدراسة ندرس من خلالها العقل الإسلامي ، وهذا ما يحيلنا إلى:" تقييم أهمية العامل الديني داخل المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الاجتماعي ، ثم العامل الاقتصادي التي تلعب هي الأخرى أيضا دورا هاما في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذاك"[4]، هذا ما يجعل من العامل الديني كغيره من العوامل الاخرى المؤثرة في تشكل هذا العقل ، فالظاهرة الدينية في عمومها تشمل جميع العوامل مشتركة. ما يجعلها تراعي خصوصية المجتمعات الغير

[1]– المصدر نفسه ، ص46.

[2]– أركون محمد ، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،ت: هاشم صالح، دارالساقي، بيروت، لبنان،ط2، 1996، صXIII

[3]– المصدرنفسه،ص–**XIV**

[4]– أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ،ص38.

عربية كالفرس والاتراك مثلا. من هنا نجد أن دراسة العقل الإسلامي أشمل وأفضل من دراسة العقل العربي فقط، فالدين الإسلامي انتشر غربا وشرقا، شمالا وجنوبا متجاوزا الحدود الناطقة باللسان العربي فدراسة الإسلام في حدود المجتمع العربي لا يعطينا صورة كاملة وواضحة وشافية عن مزايا وآلية اشتغال العقل الإسلام ، و تكون بهذا نظرتنا أحادية الجانب وناقصة فالفرد العربي مثلا ليس هو ذاته الفرد الهندي وقس هذا إلى المجتمعات الأخرى حتى ولو كانوا تحت غطاء ديني واحد .إن أركون بهذا يهدف "إلى الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم باكستانية ، أم غير ذلك"[1]، هذا لا يعني أن العقل العربي لا يحتاج وفي غنى عن أي دراسة ومراجعة ونقد وتحديث فهو مشروع من الأهمية بما كان ، ويمكن أن تكون كمرحلة أولية تسبق مرحلة نقد العقل الإسلامي لكن في إطار إبستيمي مضبوط ومشروط بإلغاء كل الأحكام التيولوجية المسبقة ، من كون أن اللغة العربية أحسن اللغات وغيرها من الأحكام التي زادت الفرد العربي كسل على كسل ، "فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الإمتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث"[2]. هذا ما تعاني منه أغلبية الشعوب العربية نتيجة لأحكام تيولوجية مسبقة فرضته ظروف تاريخية معقدة وكثيرة والتي جعلت من الذات العربية الإسلامية تنظر الى نفسها نظرة رضى تام وكامل جاعلة من نفسها فوق التاريخ والمشروطية الإجتماعية ورافضة بهذا أي نقد اتجاهها وأي فكر مطور لها ، إلى جانب هذا نجد أن المنتوج الفكري الإسلامي في القرون الأولى من ظهور الإسلام كان باللغة العربية ما يجعل من نقد العقل العربي و العقل الإسلامي مشروعا مشتركا لان" هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي"[3].

ويحتفظ تاريخ الفكر الإسلامي بأسماء دونت اسمها بحروف من ذهب وهي ليست عربية الأصل، إلى جانب هذا كله نجد على الرغم من تحدث هؤلاء باللغة العربية(اللغة

[1]– أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ،ص36.

[2]– المصدر نفسه ،ص40.

[3]– المصدر نفسه ،ص40.

العربية أداة للتعبير فقط) ، ولهذا نجد أن وجهة النظر الأركونية لها ما يبررها في اختيارها للعقل الإسلامي بدلا عن العقل العربي.

مفهوم العقل الإسلامي:

قبل الوصول إلى المعنى العام لمفهوم العقل الإسلامي عند "**محمد أركون** "، رأى هذا الأخير أنه يجب عرض تاريخية هذا العقل من خلال إبراز مراحل تشكله وتأسيسه مع إعطاء لكل مرحلة رؤيتها لمفهوم العقل فيها قبل الوصول إلى المفهوم العام "للعقل الإسلامي"، فهذا الأخير مر بأربع أو خمس مراحل أساسية :

مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي ، **مرحلة العصر الكلاسيكي** (العقلانية والازدهار العلمي والحضاري)، **مرحلة العصر السكولاسيتكي** ، التكراري والإجتراري (أو ما يدعى بعصر الإنحطاط) و **مرحلة النهضة** في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. وربما كان ينبغي أن نضيف إليها مرحلة خامسة يمكن أن ندعوها ب" **الثورة القومية** (عبد الناصر 1952-1970)، **فالثورة الإسلامية**(1970-حتى يومناهذا)"[1].

هاته المراحل وجب فهمها حتى نستطيع الوصول والقبض على المعنى العام والآني لمفهوم العقل الإسلامي.

مرحلة القرآن أو الإنبثاق والبدايات التكوينية ومفهوم العقل فيها:

تمتد من السنة الاولى للهجرة حتى سنة 150ھ الموافق ل: 622م- 767م

يرى " **أركون**" أن كلمة "عقل" كما هي على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن الكريم ، وإنما ورد فيه كلمات مشتقة من كلمة "عقل" موجودة في عبارات وجمل استفهامية مثل: أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أو: صم بكم عمي فهم لا يعقلون...الخ، وقد رأى في ذلك بعد تحليل طويل "أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في

[1]-أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم،ت:هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ط3 ، 2004،ص283

النصوص الاسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة بالقرآن والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة...الخ "[1]، فهي تشبه وتذكرنا بالصيغ اللغوية للكتب المقدسة السابقة كالتوراة والإنجيل، فهي مثلها مثل القرآن تعتمد على مجموعة من الخطابات ذات الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر الذي يطغى على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة أي أن عملية الفهم والادراك الحسي والعاطفي تتم على مستوى القلب وليس العقل "بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور.وكذلك فان المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية" [2] ، كما أن الخطاب القرآني بالنسبة "لمحمد أركون" مرتبط بإفرازت الوقائع التاريخية الممتدة طيلة عشرين سنة من الدعوة المحمدية "فهو انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية[...]وبالتالي فالعقل السائد في القرآن عقل عملي، تجريبي(أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم).انه عقل جياش يغلي كما الحياة وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا(على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا)". [3]

مرحلة العصر الكلاسيكي:

يعطي" أركون" تواريخ تقريبية في تحديده لمختلف المراحل ، فهذه المرحلة تمتد حسبه من عام 150هـ الى عام 450 هـ الموافق ل: 767م الى غاية 1058م، والتي شهدت لأول مرة انفتاح العقل الإسلامي ومواجهته لعقل أجنبي عليه ألا وهو العقل الفلسفي والعلمي الاغريقي، " فهذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بـ " العصر الذهبي" للحضارة العربية الإسلامية" [4]، فمن المعلوم أن الفتوحات الإسلامية كان لها الأثر البالغ في التعرف التراث الفكري العالمي الكلاسيكي عن طريق عملية الترجمة الى العربية منذ القرن الثاني الهجري والثامن

[1]– أركون محمد ، قضايا في النقد الديني، كيف تفهم الاسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 284

[2]–المصدر نفسه ،ص284.

[3]– أركون محمد ، قضايا في النقد الديني، كيف تفهم الاسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 286.

[4]– المصدر نفسه، ص285.

ميلادي، وقد عرفت الساحة الثقافية الإسلامية أوج تألقها وتوسعها خاصة في القرن الرابع هجري /العاشر ميلادي "ففي ذلك الوقت اتسعت هذه المساحة إلى أبعد مدى ممكن، سواء من حيث المعارف والعلوم الممارسة فيها، أو من حيث المشاكل التي طرحت للنقاش، أو من حيث الأفكار التي تم تداولها من قبل المثقفين أو المفكرين." [1]

مرحلة العصر السكولاستيكي [2](المدرسي)، أو يسمى بالعقل التكراري أو الإجتراري:

بعد الذي وصلت إليه الساحة الفكرية الكلاسيكية من تفتح وتواصل مع مختلف العلوم أو كما يسمى بالعقلانية ، بدأ التضييق على هذه المكتسبات بدءا من :القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي، "عندما راح تأسيس **المدرسة** والإعلان الرسمي للمذاهب السنية يفرضان بالتدريج ممارسة أرثوذكسية[3]سكولاستيكية للفكر الديني بعيدا عن العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية)"[4]، إلى أن انتصرت **الروح الأرثوذكسية** واختفاء الموقف الفلسفي "أي منذ مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية – القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية، والعقائد الإيمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام"[5]، وهذا ما ينطبق على ما سبق دراسته والإشارة إليه فيما تعلق "بالعقل الإيديولوجي"،وهذا ما جعل العقل هنا يعود من عقل منفتح واسع إلى عقل ضيق منكفئ على نفسه مرتبط بمبادئ وتعاليم اتجاه أو مذهب معين مستبعد ومقصي لأي عقل أخر سواء كان علمي أو فلسفي، وأصبح العقل إما شافعي أو حنبلي أو حنفي أو إباضي بالإضافة إلى عزلة كل مذهب عن الآخر على الرغم من أن مصدرها جميعا واحد، من منطلق أن كل مذهب هو الصحيح والمخلص الوحيد للآخرة، وأصبح بهذا العقل عقل تكراري إجتراري لإفرازات هذه

[1]–أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، العاصمة ،ب ط ،س س ، ص05.

[2]–:كلمة سكولاسيتيكي بالمعنى الحرفي والاصلي تعني المدرسي (أي الرأي الذي يعلم في المدارس).ولكنها بالمعنى الاصطلاحي تعني الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لاراء القدماء.

[3] –المقصود بالارثوذكسية هنا فرض التفسير الصحيح والمستقيم للنصوص المقدسة، واعتبار كل ماعداه هرطقة وضلال. فالأرثوذكسية بالمعنى الحرفي تعني الخط المستقيم، ولكنها بالمعنى الإصطلاحي تعني الجمود والإنغلاق وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، وبعدم من السلطة السياسية عادة .

[4]–أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص06

[5]–أركون محمد ،من الإجتهاد إلى نقد العقل الديني ،مصدر سابق، ص16.

المذاهب مما زاد في الجهل و الفقر وفي حساسية مفرطة بين المذاهب الدينية، كما انه أصبحت هذه الفترة تحجبنا عن الفترة الزاهية (فترة العصر الكلاسيكي وعقلانيته) من جهة وعن الحداثة العالمية الغربية من جهة أخرى والتي بدأت منذ القرن 16م، وأصبح الخوض في المسائل الدينية تحت دائرة ممنوع الاقتراب وكأنه شيء إلهي مقدس على الرغم من أنه يدخل ضمن خانة الاجتهاد البشري وأنه وضع تلبية لحاجات ذاك العصر و وفق إيديولوجيات معينة.

مرحلة النهضة:

تبدأ مع بداية القرن 19 م (بداية الحركة الاستعمارية الغربية) ، وتعتبر المرحلة الرابعة من مراحل العقل الإسلامي .حيث كانت استفاقة العقل التقليدي صعبة جدا في البداية وكانت صدمة الحداثة مريعة[1].ومع الوقت بدأ العالم الإسلامي يتعود عليها تدريجيا لكن هذا التعود يمكن حصره في الحداثة المادية لا الحداثة العقلية لأن الأولى يمكن الحصول عليها عن طريق المال وهذا ما نهجته الدول الغنية من خلال استوراد التكنولوجيا والتجهيزات المخبرية والطبية والمعلوماتية ، بل نجدها تستورد اليد العاملة و العقول المسيرة لها للمحافظة عليها(ما يسمى الآن بالعمالة الخارجية) ،" فتحديث العقليات لم يتم، أو لم يصب إلا نخبة أقلية من المثقفين، وهذا سبب انتصار الأصوليين حاليا"[2]، فالحداثةالعقلية في نظر أركون تقتصر على مجموع لا يتجاوز خمسة عشرة بالمائة(15%) من المثقفين المسلمين في حين أن مجموع الأصوليين هو السائد والمسيطر على الشارع العربي الإسلامي.

نجد في هذه الفترة بعض المحاولات لمفكرين كبار"كطه حسين"لإدخال المنهج الفيلولوجي[3] والتاريخي على سبيل المثال إلى الساحة الفكرية العربية الإسلامية في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي إلا أنهم تلقوا رد فعل قاسي وهائج وعنيف في نفس الوقت

[1]– أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص 289.

[2]–المصدر نفسه ،ص.289

[3]– مصطلح الفيللوجيا يترجم عادة الى اللغة العربية بفقه اللغة: أي التبحر في العلوم اللغوية والنحوية والمعجمية كما أنه يهدف الى التحقيق في النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس معقدة.

من العقل السكولاستيكي المتحجر والمنكفئ على نفسه والرافض لأي حوار أو تحديث لدرجة أن تراجع هؤلاء المفكرين عن أرائهم معلنين الندم والتوبة ،أي أن المرحلة الليبرالية أو مرحلة النهضة كما يسميها محمد أركون الممتدة من 1880م الى 1950م تراجعت بل أغلقت لأنه حسب"أركون" لم تكن هذه المرحلة سوى محاولة للاستدراك واللحاق بالركب الحضاري الحديث.

مرحلة الثورة القومية والثورة الإسلامية:

إن فشل المرحلة السابقة يرجع بالأساس إلى الضرورة التي فرضها الواقع المعاش ومتطلبات تلك المرحلة." فتشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة في الإمبريالية والاستعمار وإسرائيل. وحل العقل النضالي- اذا جاز التعبير محل العقل اليبرالي-"[1]، فقد راحت مختلف الشعوب تبحث عن استقلالها ، إلى جانب مقاومتها للاحتلال الإسرائيلي. وقد شهدت شكلين: الشكل القومي بقيادة "جمال عبد الناصر" ابتداء من عام 1950إلى غاية عام 1970، والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970 إلى غاية اليوم أي منذ الثورة الخامنائية بإيران، كما أن هذا العقل من وجهة النظر الأركونية يختلف عن العقل الليبرالي والعقل التقليدي الذي استمر طيلة القرون السابقة وحتى اليوم على كليات ومعاهد الدين والشريعة كالأزهر الشريف والنجف والزيتونية، وهو مركب ومكون من عدة عناصر: "أفكار الثورة السياسية البورجوازية الفرنسية،ومن أفكار الثورة الاجتماعية"للديمقراطيات الشعبية" التي كانت سائدة في الاتحاد السوفيتي والبلدان الشيوعية"[2]، لكن هنا وجب التفطن إلى شيء ضروري ألا وهو عدم مطابقة هذا العقل للواقع العربي الإسلامي ، فالعناصر المشار إليها سابقا هي نتيجة لحركة فكرية شهدتها الساحة الفكرية الغربية طيلة الأربع قرون سابقة ، وهي بهذا نتاج التجربة الصناعية والتقنية والصراعات الثقافية والاجتماعية الحاصلة في الساحة الأوربية الغربية لا الساحة العربية الإسلامية ،أي أن هذا العقل استورد واحتضن كما هو من دون مراعاة للفوارق سواء الفكرية منها أو حتى البشرية والاجتماعية كتطبيق الماركسية مثلا

[1]- أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص291

[2]-المصدر نفسه ، ص291.

على المجتمعات العربية الإسلامية. "وهكذا أصبح الفكر استلابا بدل أن يكون مدعاة للتحرير،ثم أن الخطاب ضد الاستعمار يبقى مشروعا ومفهوما ما دام الاستعمار موجودا داخل المجتمعات العربية أو الإسلامية. ولكنه يصبح تجريديا ولا يدل على حقيقة ملموسة بعد التخلص من الاستعمار. وهكذا انتفخ الخطاب العربي وتأدلج إلى درجة كبيرة وانفصل عن حركة الواقع الحقيقية "[1].

مفهوم العقل الإسلامي :

يذهب أركون إلى أن العقل الاسلامي خاص بالاسلام كدين فهو يعمل على فهم ماجاء به النص المقدس من تعليمات واوامر وقد أخذ المسلمون مفهوما عن العقل وطبيعة عمله انطلاقا من حديث نبوي، "فالإيمان بوجود أصل الهي للعقل (بمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الانطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي [...] القائل: "إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال اقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكانتي واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب" [2]، من هنا نجد أن العقل يخضع ويتعالى وفق لتحديدات الوحي (كلام الله) المعنوية وإكراهاته في آن واحد، في الواقع فإن كل إسم قرآني يقديم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي كونه ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر وعليه فالفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور الإيماني وتطور على أساسه، فأصله إلهي كما أن دعمه وتوفيقه إلهي أيضا وهذا مجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن. ليأتي الشافعي ويضيف إليه السنة وعلى هذا الأساس والمعنى يمكننا أن نفهم ونتحدث عن العقل الإسلامي.

---

[1]– أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص291.

2– أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ت: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2، 1996.

العقل الاستطلاعي المنبثق:

يقترح أركون عقلا آخر مختلفا لتجاوز الاخفاق المحبط والجمود المريع الذي عانت منه مجتمعاتنا ولازالت دهرا من الزمن ، فماهي مبادئ هذا العقل؟وماهي حدوده وأهدافه؟ ""إن العقل الذي نحلم به – يقول اركون– هو عقل تعددي ، متعدد الأقطاب، متحرك ، مقارن، انتهاكي ، ثوري ، تفكيكي ، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع ، شمولي . يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا"[1]

إنه بهذا ينادي بتأسيس عقل مرن يتحرك بحرية، ويتعامل بصرامة نقدية اتجاه ذاته واتجاه الآخر، رافضا بذلك الانخراط في سياسة التواطؤ والمهادنة والاستكانة والنقد هنا يجب أن "يمارس بمعناه الحديث، بل الأحدث، من حيث تعلقه بالاماكن وكيفية سبره واشتقاقه ،أوبطريقة صنعه ونباته، لذا ليس النقد مجرد فعل منطقي يقوم إلى كشف الخطأ أو نقض الحكم، وإنما هو فاعلية إيجابية منتجة وبناءة تسهم في خلق الشروط لتغيير المفاهيم وتحديد المعايير، أو في خرق الحدود لابتكار المعالجات والحلول"[2] .

إن اركون بهذا يهدف، الى كشف زيف وتلاعبات الأنظمة الفكرية التي تتلون بحسب المصالح و العصور، والتي ترفض الإقرار بفشلها اتجاه المجتمعات العربية والإسلامية، فمن حق الشعوب أن تأمل عالما منفتحا براقا ومجتمعا حاضنا ومحفزا للطاقات وليس محتقرا ومحقرا للذات العارفة كما نراه الآن.

إن ممارسات العقل السكولاستيكي أدت إلى التردي المعرفي والعلمي، الذي انعكس بدوره على كل تجليات الحياة الأخرى. لعل السياسة الفكرية الأركونية هي مماثلة لما كتبه المفكّر المغربي عبد السلام بنعبد العالي في" محضر قراءته لأعمال محمد عابد الجابري، حيث كان المراد من نفض الغبار عن التراث العريق هو نقض العلاقات في القوّة التي كانت تتاجر به بالمعنى الرمزي لكلمة " تجارة " كتبادل باطني بين

[1]– أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ت: هاشم صالح ، دار السلطاني ، بيروت ، لبنان، ط1، 1999ص 328– 329.

[2]– محمد شوقي الذين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، ضمن كتاب : أركون ..فكر الأنسنة، إ : رندة فاروق، سلسلة أطياف، وزارة الثقافة ، المنامة، البحرين، ط1، 2011، ص 49.

أولي الشأن المعرفي(الاستشراق، العلماء بالمعنى الشرعي، إلخ) ، وكإحتكار نظري وسياسي : كان الجابري يدرك أنّ الصراع حول التراث ليس اختلافاً في التراث فحسب، وإنّما خلاف عليه، إنّه ليس تضارباً في التأويلات واختلافاً حول المعاني، وإنّما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته"[1].

وهذه هي المشكلة التي لازلنا نعاني منها، فالتعامل مع هذا الموضوع اتخذ مسارات متطرفة لم يكن من المفروض أن يسلكها (نقصد أن تبقى ضمن إطارها الفكري)، فكان التواطؤ و الاتحاد مع قوى تضمن له شروط حياته سواء مع هذا الطرف أو ذاك هي السمة الغالبة ، خاصة مع العقل الذي راح يحيط نفسه بجدران دوغمائية فولاذية. هذه التجربة المريرة التي شهدها العقل الاسلامي أخذها هذا العقل بعين الاعتبار، حيث "يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة اخرى في بناء منظومة معرفية اصلية ومؤصلة للحقيقية. لماذا؟ لانها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها، وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة كما يحرص على ممارسة الفكرالمعقد لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه"[2]

والعقل المبثق الاستطلاعي هونتاج تجربة طويلة ومريرة ، والتي يرفض البقاء فيها أو العودة إليها، حاملا بذلك آمال وطموحات شعوب ترى في الغد غدا مشرقا .

[1]– محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون ، مرجع سابق ص 50.

[2]– أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ص 15.

المبحـــث الثـــانـــي :

السياسة الفكرية والاستراتيجية المنهجية

1-السياسة الفكرية عند أركون:

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه ينطلق من واقع المجتمعات العربية والاسلامية وخصوصا المجتمع الاسلامي، فما يعيشه الإنسان العربي المسلم من تخلف، وانحطاط ، و مشاكل لا حصر لها ، كان المحرك الرئيس للفكر الأركوني برمته ، فبعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها وحريتها ، وجدت نفسها أمام تحديات أخرى أكثر تعقيدا ، "فالعرب والمسلمين بشكل عام سوف يجدون انفسهم في مواجهة أنفسهم لأول مرة وسوف تندلع كل المشاكل دفعة واحدة، مشكلة التنمية أولا، مشكلة اقتناص الحريات السياسية والديمقراطية ثانيا، مشكلة تشكيل المجتمع المدني المتماسك والمتراص الصفوف، عندئذ سوف تبتدئ مرحلة ما أدعوه بالجهاد الأكبر أي الجهاد ضد النفس الداخلية (...) . عندئذ سوف تحصل المواجهة الكبرى للذات مع ذاتها ،أي مواجهة الشق التحديثي للشق التقليدي داخل كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الاسلامية"[1]، فالمهمة هنا مهمة نقدية بالدرجة الأولى تعمل على إعادة قراءة التراث قراءة نقدية منفتحة على آخر ما أفرزته علوم الانسان والمجتمع وهو بهذا يدرج "النقد كقيمة معرفية وتاريخية في قراءة التراث العربي والاسلامي"[2].

هذا ما يدفعنا الى القول بأن أركون تبنى سياسة فكرية وفلسفية نقدية ترفض المهادنة والمساحيق التجميلية، أو الانخراط في إيديولوجيات معينة خدمة لطرف على حساب الآخر، وهي سياسة تهدف الى تبيان ظروف تشكل البنيات الفكرية تاريخيا والقيم التي تبناها العقل "الاسلامي" والتي أقصاها في نفس الوقت.

تستمد السياسة الفكرية الأركونية خصوصيتها من الروح الفكرية للعصر خاصة من التجربة الفكرية الغربية على وجه الخصوص بدءا من "**لوثر**" ، مرورا **بعصر النهضة** ، **فالحداثة** وصولا الى **عصر الأنوار** ، وما توصلت إليه آخر الأبحاث المعرفية والمنهجية ، ما يعني أنها تستثمر في التراث الانساني والثقافة العالمة لتنفيذ هذه المهمة المعقدة والمصيرية.

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم،مصدر سابق، ص191 – 192.

[2] محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص33.

لقد تأثر أركون إذن بالمحيط الفكري والفلسفي الغربي ،سواء في الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية، أو في أوروبا وفي باريس على وجه الخصوص ، عندما راح يكمل مسيرته الأكاديمية بجامعاتها ، سواء كطالب جامعي أو كمدرس باحث لتاريخ الفكر الاسلامي **بجامعة السوربون** ."ينبغي الاعتراف بأن تفكيري كباحث و أستاذ جامعي كان قد اغتنى من المناقشات الفكرية الخصبة ، الجبارة الملتهبة، ودائما المثقفة المربية أو التربوية، وهي المناقشات الفكرية الخصبة التي شهدتها الحياة الفكرية ، والعلمية، والثقافية، والفنية والسياسية الفرنسية إبان السنوات الاستثنائية للفترة الواقعة بين الستينيات والثمانينيات من القرن المنصرم"[1].

لكن وجب التنويه - كما قلنا سابقا - إلى أن هذه السياسة الفكرية التي يتبعها أركون ليست سياسة عمياء ،ولا صماء ، ولا بكماء أي أنه لا يأتي بالنماذج الفكرية والمعرفية كما هي ليطبقها على أرض وبيئة تختلف في بنيتها وأصولها الفكرية والمعرفية فالسياسة الأركونية تنطلق من الداخل"[2]، إلى الخارج أي أنه يقرأ التراث ، بعيون عربية اسلامية أولا ثم يلجأ الى آخر منتجات العلوم الانسانية الاجتماعية لنقدها وتفكيكها ،حسب طبيعة الموضوع المراد قراءته ودراسته ،فالانغلاق على الذات لا يكفي لتجاوز الكبوة التي نعيشها. يقول أركون في هذا: "كنت حتى الأن قد ظللت منغلقا داخل المناقشة الاسلامية – الاسلامية إذا جاز التعبير بمعنى أني كنت أحلل التراث الاسلامي من الداخل واكتفي بذلك في معظم الأحيان فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه، في الماضي والحاضر ،عن كل شيء (...)، ولكني بت أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة الى شيء آخر أيضا ،أقصد أنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم الى تجارب الآخرين (وخاصة الأروبيين)، مع تراثهم".[3] .

إن أركون بهذا يضطلع بمهمتين نقديتين الأولى اتجاه الذات والثانية اتجاه الآخر أي الغرب، والسياسة الفكرية الأركونية هنا سياسة حذرة ومسؤولة ، تستخدم أدوات التراث

[1]–أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ،ط1،2009، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص22.

[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ص209.

التنويري الفاحص الناقد، كما تجلت مع **ديكارت** ،ومع **المشروع الانسكلوبيدي*** ،الهادف الى تعميم المعرفة الى أكبر عدد ممكن من الناس ،ومع **كانط** في أدواته ومسؤوليته الأخلاقية النقدية اتجاه العقل، وحتى يوفر الحرية اللازمة كشرط ومناخ لهذا العمل النقدي . لكنه في المقابل ينتقد الاستعمالات اللاحقة لهذه الوسائل، التي كانت في مجملها ذات طابع استغلالي أيديولوجي، إنه ينتقد النزعة الإستعمارية **للعقل المهيمن** عند الغرب ،"فالحداثة ليست ذات وجه تحريري فقط و إنما ذات وجه متوحش سلبي أيضا. إنها ذات وجهين ،فهي التي الأجوبة الدياليكتيكية لما سوف تدعوه بالأصولية والتزمت، و عودة العامل الديني من جديد، أو عودة المقدس و ظلمات العصور الوسطى..إلخ"[1].

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه "**مؤرخ للفكرالعربي الإسلامي**" قبل أن يكون فيلسوفا، محبذا بذلك الحديث عن "**إعادة التفكير**" و"**تعقل الظاهرة الدينية**"من جديد،بدلا عن النقد، وهو بهذا يرمي إلى "اعادة التفكير في الاسلام (...)، ربما كان من الأفضل-والقول لأركون- أن تترجم كلمة (**penser**) الفرنسية هنا بكلمة التعقل كأن تقول، كيف نعقل الإسلام اليوم[2]". لكن هذا لايمنع من وجود النقد بمفهومه الفلسفي العميق، فالنقد على الطريقة الكانطية نجده في كل مكان يعمل في صمت ودون هوادة إن الأمر لا يتعلق هنا "بإلباس العقل حلة مختلفة في طبعة جديدة، ولكن بتعرية هذا العقل عن الألبسة التي ارتداها، والتلبسات التي توثّق بها والالتباسات التي وقع فيها قصد فك الأوصال واستجلاء المبهمات، يتعلق الأمر اذا بإلقاء **نظام في الانارة** كما تقول العبارة الألمانية (**aufklarung**) من أجل طرد العتمة التي تتعلق بالعقل، وهو سلوك تنويري بامتياز ،"الانوار" بالمعنى التقني" في نقد العقل ،وعقلنة النقد"[3].

لقد انتهج أركون نفس السياسة النقدية الكانطية ، كما تجلت في مؤلفاته : "**ما الأنوار**"، "**ونقد العقل الخالص**" ، و"**ما التوجه في التفكير**". إن أركون بهذا يجعل من

* الانسكلوبيديا: مؤلف أشرف عليه "**ديدرو**"و "**دالمبير**" ،ومائة متكون من العلماء والفلاسفة والفنانين، صدرت في 28 جزءا بين 1751 و1772، وتضم مجمل المعارف الموجودة حتى ذلك العصر ،وفي مختلف الميادين بشكل مبسط حتى تصل الى أغلب فئات المجتمع.

[1] –أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ،مصدر سابق ،ص 315.

[2] – أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح ، مصدر سابق،ص220.

[3] – محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ص35.

العقل نفسه محركا رئيسا للسياسة الفكرية النقدية التي يتبناها ، مايجعل مهمته هنا مراجعة جميع بنياته الفكرية التي كان هو سببا في ابداعها وظهورها "لأن المراد هو معرفة **الذات** بتعبير النص الكانطي، ولا تتخذ هذه المعرفة شكل "**الاستبطان**" وانما "**الاستكشاف**" بمعية النقد، ولا أقصد بذلك-والقول لأركون- نقد الكتب أو الأنساق ولكن نقد قدرة العقل عموما بالنسبة الى جميع المعارف التي يمكن ان ينزع إليها بمغزل عن التجربة"[1].

وهذا توجه كانطي يحضر في العموم فلسفته وفكره، فهو نداء موجه الى "العقل كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعا، عنيت معرفة الذات ،وينشىء محكمة تضمن له دعاويه المحققة، لكن تخلصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسسة، لا بقرارات تعسفية بل قوانين خالدة وثابتة، هذه المحكمة هي **نقد العقل المحض نفسه**"[2] .

إن السياسة الفكرية الأركونية سياسة ذات توجه نقدي بإمتياز، سياسة تستهدف نقد "الذات"، انطلاقا من الذات نفسها ،مستحضرة بذلك التجربة التاريخية الخاصة بهذه الذات، كما أنه ينتقد التجربة الغربية التي حادت عن ما رسمته لها فلسفة الأنوار." إن مشروعي في **نقد العقل الاسلامي** يمثل جزء لا يتجزأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا والذي يهدف إلى **تفكيك مناخين** من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ **الفكري العربي الإسلامي** هو وحده المستهدف بالنقد والتفكيك، وإنما **المناخ الفكري الغربي** أيضا"[3].

وتهدف السياسة الأركونية إلى ربط الوصال بين الحقبة المبدعة والمزدهرة ،التي شهدها العرب والمسلمون خلال قرون مضت ، نقصد هنا القرون الأولى من ظهور الاسلام ،وبين ما يشهده الغرب من تطور في شتى المجالات حتى الأخلاقية والتربوية منها، فنحن نعيش قطيعتان لا قطيعة واحدة، كما صرح أركون ذلك في العديد من المرات، قطيعة مع "الذات" وقطيعة مع "الآخر" الآخذ في الابتعاد، والتطور يوما بعد يوم.

[1] محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ص35.

[2] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ت:موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ب ط،ب س، ص26.

[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ،ص46

لقد أراد أركون لسياسته الفكرية أن تختار المواجهة ،ومعالجة المرض من جذوره مبتعدا بذلك عن المسكنات الآنية المنتهجة حاليا، والتي سرعان ما تفقد فعاليتها، "هذا ما تعلمنا اياه **المنهجية العلمية الحديثة**، سواء في مجال علم النفس والتحليل النفسي. أو في سواه من العلوم الانسانية، فهي تقول لنا ما معناه: إذا كانت هناك مشكلة تنخر في أحشاء المجتمع فلا تكتبها، بل حللها واشرحها للناس وأحفر على جذورها الدفينة ونظم المناقشات والمناظرات حولها على شاشات التلفزيون، بعدئذ يمكن السيطرة عليها وتحجيمها"[1]. إن سياسة المداهنة، والمهادنة ،والهروب الى الأمام ،أدت إلى ما هو عليه الحال من ضياع وتيه، وتخلف، ومشاكل لا حصر لها ،على جميع المستويات ،فالوضع وصل إلى درجة من التعفن لا تطاق ما يستدعي تدخلا في العمق ،بل في عمق العمق، والعملية هنا معقدة وحساسة لأنها تتعلق بالتراث، الذي لا يزال حاضرا فاعلا بيننا على جميع المستويات.

هذا الحديث يقودنا الى التكلم والتساؤل عن العدة العلمية، والاستراتيجية المنهجية الواجب اتباعها ،لتنفيذ الخطوط العريضة التي رسمها أركون . فالتجسيد على أرض الواقع هو الأهم لأي مشروع فكري كان.

2-الاستراتجية المنهجية عند اركون:

قلنا سابقا بأن أركون ، يستلهم سياسة فكره من المسار الفكري والفلسفي الذي شهده الغرب، بدءا من القرن السادس عشر ميلادي الى وقتنا المعاصر ،حتى يطبقها وفق استراتيجية منهجية معينة ،على الفكر العربي الإسلامي ،فالارض مختلفة ، صلبة ،وعرة التضاريس تتطلب استصلاحا مغايرا ،و مختلفا ، يراعي خصوصيتها ،حتى وان كان جوهره واحد،يصرح أركون "قائلا في اكثر من موضع :"ينبغي ان نحتاط للامر جيدا،فإتباع الخطاب الاديولوجي الشائع حاليا سوف يتهموننا بالتبعية للغرب والضلال في مهاويه و طرقه،و لكي لا نقدم لهم الحجة و الدليل على ما يقولونه سوف لن نتراجع عن الحداثة أوالدخول في الحداثة و لكننا سوف نحاول دخولها عن وعي، وبعد تفكير طويل .

[1] هاشم صالح ،الانتفاضات العربية،على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي ،بيروت ، لبنان ،ط1، 2013، ص97.

كل ذلك من أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها و نتمثلها و نميز الصالح من الطالح فيها "[1]

نلحظ من خلال ذلك تصميما للمضي الى الأمام، لكن بوعي و روية و هدوء و من منطلق مسؤول، له دراية بواقع الحال على الجانبين .

يذهب أركون بداية الى تحديد نوعية الباحث المؤهل لأن ينفذ استراتجيته المنهجية، فهو "مطالب بالعمل على مستويات عدة، يجب عليه أن يتبع الانتاج العامي الضخم في جميع اللغات ،و سائر الميادين ،من ألسنية (أو اللسانيات) ،و انتروبولوجية ،و اتنولوجية[2] و سوسيولوجية ،و علم النفس ،و علم تحليل النفس ،و النقد الأدبي و التاريخ طبعا (...)، ثم يجب على الباحث الغربي أن يلم في نفس الوقت بكل ما ابدعه القدماء من نظريات، واصطلاحات، و مناهج،(...) ليبرزوا روح كل عصر من العصور، و أسرار كل علم من العلوم ،ووظائف كل مذهب ،و كل تيار ايديولوجي و انحيازات كل شخصية من الشخصيات التاريخية"[3].

ما يعني أته يستهدف نخبة من نوع خاص، ملمة وهاضمة للعلوم الانسانية والاجتماعية الآخذة في التطور يوما بعد يوم، حتى يقوم بهذا العمل ،المتمثل في إعادة قراءة التراث الإسلامي وفق منظور مختلف يعتمد على التحقيق، والتحليل، والتفكيك،لإعادة إحياء هذا التراث وبعثه من جديد، أي أنه يستخدم القراءة الفيللوجية للتحقيق، ثم يستخدم القراءة التحليلية التفكيكية ، وأخيرا القراءة الفلسفية للتقيم والربط . ما يدفعنا إلى القول على أن استراتيجيته المنهجية "تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح ،أو

[1]–أركون محمد ، الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص17

[2]علم تحليل الظواهر الثقافية والاجتماعية السائدة لدى شعوب الأرض وموضوعها الرئيسي هو الثقافة، وترتكز على دراسة سلوك الإنسان أينما وجد سواء في المنطقة القطبية الشمالية أو في الصحراء في الشرق أو الغرب في جزر منعزلة أو مدن كبرى في الأودية أو المحيطات وكلمة الأثنولوجيا ذات أصل يوناني «أثنوس» بمعنى دراسة الشعوب فهي تدرس خصائص الشعوب اللغوية والثقافية والسلالية أي دراسة الصفات والخصائص المميزة لأجناس الإنسان من حيث الملامح الفيزيقية والخلقية السائدة بين بني البشر وكذلك العلاقات القائمة التي تربط بين الأجناس والشعوب، كما تهتم الأثنولوجيا بمشكلة تفسير أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات الإنسانية

[3] – أركون محمد ، الفكر العربي ،ت:عادل العوا ،منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، لبنان ، فرنسا ،ط1 ،1985ص70.

البعد التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيلوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع (ولكن ليس الوضعي) ، و المنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف"[1].

إن أركون بهذا يعتمد على شبكة من المناهج ،تخضع لطبيعة الموضوع المراد دراسته فهذا الأخير هو المحددة للمنهج الملائم من عدمه، تتميز منهجيته إذن بالتعدد، وهو موقف "**المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات la méthode pluridiscipline**" [2]، وهي ما يعني انه يعتمد على كل ما انتجته العلوم الإ نسانية من مناهج لقراعة التراث العربي الإسلامي ، ولأجل هذا يقوم بثلاث عمليات متزامنة والتي يجب أن يقوم بها أي "عمل معرفي فكر نقدي هذه العمليات الثلاث هي التالية: **الاختراق، الزحرفة، التجاوز**"[3]، ثم يضيف قائلا: "أقصد بذلك اختراق المواقع الفكرية التقليدية السائدة ثم زحزحتها عن مواضعها، ثم تجاوزها أخيرا"[4].

وعندما نشير الى أن أركون يعود إلى التراث والماضي لقراءته، فليس غرضه هنا استحضار الماضي بثوب مختلف وبعثه كما هو على واقع المجتمعات العربية الإسلامية، كما يعمل اللاهوتيون والمصلحون الجدد، وإنما غرضه هو فهم كيف جاءت هذه النصوص المشكلة للتراث ؟فهناك عوامل عدة ولدت لنا هذه النصوص، ولا يمكن بأي حال من الأحوال بترها عنها ،وعن سياقها التاريخي ومشروطيتها الاجتماعية ، كما يفعل الكثير من اللاهوتيون بكثير من التساهل والإسقاطات العمياء.

هذا ما تقوله لنا **المنهجية التقدمية التراجعية** "بمعنى أنه يسلط أضواء الماضي على الحاضر وأضواء الحاضر الى الماضي لكي يضيء الماضي والحاضر معا"[5]، فواقع المجتمعات الاسلامية مرتبط بالتراث، وهي بهذا تهدف إلى "التوصل الى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي انتجت هذه النصوص ووحدت لها وظائف

[1] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ت: هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي، المركزالثقافي العربي ،بيروت، الدار البيضاء، لبنان ، المغرب ،ص266.

[2] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،منشورات الإختلاف،دار الأمان ، الجزائر ، المغرب ، ط1، 2011، ص27.

[3] أركون محمد ، أي فكر عربي نريد؟ ،ضمن كتاب: الحداثة والحداثة العربية،دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص14.

[4] المرجع نفسه، ص14.

[5] أركون محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان،ت: هاشم صالح،دار الساقي ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2011، ص07-08.

معينة هذا ما تعنيه **المنهجية التراجعية (progressive)**[1]"، مايعني أن ها إتخذت توجهات معينة تحت ضغط ظروف وايديولوجيات ."ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم، بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة ،يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله ،لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة الى مضامين هذه النصوص، ووظائفها السابقة ثم تولّد مضامين ووظائف جديدة وهذه هي **المنهجية التقدمية (progressive)**[2].

كما يستعين أركون بالعديد من النماذج الرائدة والمتميزة من تاريخنا الإسلامي، فالإبداع لا زمن له، بل هناك من يسبق عصره بعصور عديدة ، وخير مثال على ذلك ما فعله **فخر الدين الرازي** الذي راح يستعين بقواميس ومناهج عدة في دراسته للتراث الإسلامي (درس كل المنتوج الفكري الإسلامي الذي يسبقه منذ صدر الإسلام –حوالي ستة قرون) ،عندما راح يؤلف كتابيه: "مفاتيح الغيب"، والتفسير الكبير". لكن كل هذا حسب طبيعة وحدود عصره طبعا فالرازي كما يشير إليه أركون: "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن تمارس مراجعة نقدية لكل منها ، نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الاستقطابية الوجودية الممارسة بواسطة القصص ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية العلمية، (بمعنى أنه كان يلجأ الى المعارف العلمية المتوفرة في عصره)، كما نجد القراءة التيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة)"[3].

الاستعانة بالمناهج القديمة والحديثة غرضه تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الانسان والمجتمع، نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (thématique) لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات ، والبحث عن معانيها الأصلية فقط، كما نهدف الى تجاوز الشكلانية المجرّد للبنيوية وانغلاقيه علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية السيمانتية ،للدلالة عن

[1] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،مصدر سابق ،ص106.

[2] المصدر نفسه ،ص106

[3] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ،ص28

الشروط البسيكولوجية الإجتماعية لإنتاجها بطريقة ممارستها واشتغالها ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية[1]".

ثم يذهب أركون الى الاستعانة بمنهجية أخرى لإستنطاق جانبا وحيزا آخر من التراث، هو ذلك الجانب المنسي أو بالأحرى هو الذي أجبر على أن ينسى لسبب أو لآخر، كل ذنبه أنه كان مختلفا ينظر الى الأمور من زاوية. وبطريقة مختلفة نقصد هنا **المنهجية السلبية** التي تعمل الى الدراسة كل ما هو منسي ومتجاوز ومحذوف من قبل الأوساط المركزية المسيطرة التي تملك السلطة القرار في صلاحية هذا من ذاك، إنها تهدف الى دراسة كل ما حذفه العقل المؤسس والمحفوظ، دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة.

نذهب الان إلى مختلف المناهج المعتمدة من قبل "أركون" والتي سننحاول استقصاءها واحدة تلوى الأخرى :

1- المناهج الألسنية واللغوية:

لا تمكن لأي باحث كان فحص وقراءة أي نص قراءة نقدية من دون "عدة" ألسنية وأثاث لغوي، فما بالك عندما يتعلق الأمر بإعادة قراءة التراث الاسلامي الممتد إلى عصر يختلف كلية في البنية اللغوية والمعجمية لما هو متداول حاليا، ما يستدعي هنا قراءة من نوع خاص، قراءة أولية تكون بعيون ذلك العصر نفسه، وتعتمد على قاموس ذلك العصر ثم ، تليها قراءة أخرى تنتمي الى هذا العصر حتى نقوم بعدها بالمقارنة والمقاربة اللغوية اللازمة التي تمكننا من تقريب المعنى وبالتالي الحصول الى فهم أعمق لهذه النصوص.

[1]– المرجع السابق ، ص28.

يطرح أركون مشكلة ما سماه "**بالمعجم الاعتقادي**" القديم ،المليء بالمعاني الكثيفة، والمليئة **بالدلالات الحافة المحيطة**،" فكواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا **المعجم القديم**"[1]. هذا ما يدفعنا الى التساؤل عن مصدرها وفحواها؟

إن الباحثين المشتغلين على النصوص الإسلامية العربية مطالبين كمرحلة أولية ضرورية "بالاشتغال البطيئ والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من اجل نشر فكر علمي حديث "[2]. ينبغي علينا أولا-والقول لأركون-" أن نتساءل عن مفهوم الثابت والثبات، وثانيا: ينبغي أن نطرح الأسئلة إلى الأنطولوجيا التقليدية: أي كل خطاب متحور حول الكينونة (l'etre) ،أقصد خطاب التيولوجيا التقليدية (أو علم اللاهوت التقليدي) ،والميتافيزيقا الكلاسيكية الناتجة عن الفكر الإغريقي لأفلاطون وأرسطو التي استعيدت من قبل العرب في عصرهم الفلسفي وانتاجيتهم العقلية"[3].

إن أركون بهذا يفتح تساؤلات جديدة ،وبصيغ مختلفة عن المعنى، وهذا ما تتيحه **المناهج الألسنية واللغوية المعاصرة**، "فالحقيقة بالنسبة له تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لا حقا لكي يحل محله تركيب جديد أي حقيقة جديدة[4]. المعنى يتغير من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى أخرى ومجتمع إلى آخر، فداخل كل لغة بشرية مجموعة من التعابير والصيغ اللغوية التي تصبح من خلال الإتفاق والممارسة اليومية سواء في المدارس أو في الحياة اليومية من طرف أبناء المجتمع الواحد أداة لممارسة الفكروالتواصل، فهذا الأخير مرتبط بهذه التعابير والصيغ التي إذا لم تتفاعل مع التطور التاريخي للفكر ،بقيت ضمن التجربة التاريخية والبيئوية لعصر سابق. وهذا ما يعني منه الإنسان العربي المسلم الأن الذي نشأ في المناخ المعجمي اليقيني الدوغمائي والتقليدي، يجد صعوبة في التعاطي مع الحداثة في مفهومها الواسع والنقدي.

---

[1] أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص22.

[2] أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ،ص16.

[3] أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق،ص46.

[4] – أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري،مرجع سابق ،ص24.

بهذا سعى أركون من خلال **المنهجية السيميائية** إلى البحث في "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري"[1]، فاللغة والفكر والتاريخ في تفاعل دائم فيما بينها لإنتاج المعنى ما يجعل المعنى يأخذ اتجاهات عديدة.

ولا يستثني أركون ما تعلمه من المستشرقين نقصد هنا المنهجية الفيللوجية (فقه اللغة). "لقد تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) ،و تعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض"[2]، وهو بذلك يقصد "تطبيق المنهجية اللغوية التاريخية الفيللوجية الموروثة عن القرن التاسع عشر على نصوص التراث العربي الاسلامي من اجل تحقيقها بشكل علمي تاريخي موثوق"[3]، وهي دراسة اشتهر بها المستشرقون عامة في دراستهم للتراث الإسلامي، والتي سنعمل على توضيحها بشكل أفضل في الفصل الثاني من المذكرة.

إن الاستعانة بالمنهجية الألسنية واللغوية المعاصرة بالنسبة لأركون ،غرضه تجاوز اليقينيات الدوغمائية المكبلة والمسيطرة منذ عقود على الفكر الإسلامي، إنه بهذا يحيلنا الى تساؤلات جديدة غير مألوفة لفتح آفاق جديدة للتأويل وتوسيع حلقة اللامفكر فيه، فاتحا بذلك ورشات بحت تساؤلات لا تنتهي حول المعنى وآلية توليده "فمسألة العلامة، ومسألة الرمز ومسألة الذات، ومسألة العلاقة بين اللغة والفكر ووالتاريخ، كل هذه الأمور أراد أن يتركها مفتوحة على روح البحث والتساؤل"[4].

- **المهجية النقدية التاريخية:**

قلنا سابقا بأن أركون صرح على أكثر من منبر فكري على أنه "**مؤرخ**" قبل أن يكون فيلسوفا، وهوبهذا يهدف إلى تعقل الظاهرة الدينية في مجملها بشكل أعمق ومختلف.

[1] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ،ص 29.

[2] ادريس ولد قابلية ،جولة في فكر محمد أركون،ناشرين ، الجزائر،ب ط،2003 ص03.

[3] أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص26

[4] أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري،مرجع سابق، ص66.

ينبغي إذن أن ندرك بأن **المنهجية النقدية التاريخية** التي يريدها "أركون" في دراسته "للتاريخ الإسلامي" هي دراسة تختلف شكلا ومضمونا عن **الدراسات التاريخية التقليدية**، فمنهجية **تاريخ الأفكار التقليدي** كانت تكتفي بسرد الوقائع الفكرية حسب تسلسلها الزمني، "وكان هذا **التاريخ التقليدي** يعتقد أن للأفكار حياة خاصة ،وانها تسبح فوق الواقع وفوق الأشياء "،والتي اطلق عليها **ميشيل فوكو**اسم الموضوعاتية التاريخية المتعالية[1].

هذا ما راحت ترفضه البنيوية المعاصرة وعلم الاجتماع المعاصر ومختلف العلوم الانسانية والاجتماعية ،التي ترى بأن الأفكار مهما كانت مرتبطة بالواقع وبالمشروطية الاجتماعية والتاريخية .إنها وليدة ظروف معينة و أحداث جرت وقائعها تاريخيا سواء أكانت إجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، وهذه المستويات جميعا تساهم بطريقة او بأخرى في ظهور الأفكار وانبثاقها.

وأركون بهذا يستهدف بالدراسة مجالات أخرى، كالمجال النفسي والسياسي والثقافي والتاريخي الانثروبولوجي، حتى تستطيع تفكيك الأفكار المتوارثة ،وهذا النوع من الدراسات أشتهرت به مدرسة الحوليات الفرنسية التي راحت تصقل المنهجية التاريخية بما وصلت إليه مختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية، وهي ثمرة جهود لمختلف المفكرين والفلاسفة من أمثال :"**لوسيان فيفر**" و"**مارك بلوك**" "**وفرنان بروديل**"، "**وجورج دوبي**"، و"**جاك لوغوف**" وغيرهم كثر.

إن الغرض من هذه الدراسة هو "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى وتشكل المصحف ودولة المدينة الأولى والخلافة ....الخ (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل)، كما وينبغي دراسة سيرة النبي وشخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث لفرز العناصر التاريخية فيها عن العناصر التبجيلية"[2]، وهي مهمة معقدة وحساسة ،كما انها تخلف حساسية لدى الطرف الأصولي المتزمت والذي يلجأ إلى العنف إن اقتضى الأمر.

[1] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص45

[2] أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق، ص126.

فالمعرفة التي نمتلكها عن الريع الأول معرفة "أسطورية تبجيلية"، وتفكيكها ليس بالأمر السهل. وأركون بهذا يوظف **المنهج التفكيكي** كما تجلى مع "**دريدا**" الذي راح يفكك الميتافيزيقا وينتقد مركزية العقل الغربي.أما أركون فيهدف إلى"تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبات الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية ،واثبات أنها تنتمي إلى تاريخ عكس ما يراه اللاهوتيون على أنها فوق التاريخ وفوق الواقع كل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها وبالتالي نسبيتها"[1].

إن عمل المؤرخ المعاصر كعمل عالم الآثار الذي يعمل على إزالة التراكمات والطبقات الجيولوجية من فوق الآثار المتراكمة طيلة قرون وسنوات للوصول إليها، وهي نفس الاستراتيجية الفكرية التي اعتمدها **فوكو** بصفته مؤرخا للأفكار ، والتي سماها **أركيولوحيا المعرفة** ،كما يقسم أركون على غرار ما فعل **فوكو** العصور من خلال المعرفة متجاوزا التقسيم التقليدي المعتمد على الزمن ، أي من القديم الى الحديث ، جاعلا قطيعة بين كل عصر وآخر حسب طبيع المعرفة السائدة وتحلل فهو مثلا راح يميز بين التحول الذي طرأ على المعرفة في بداية القرن السابع عشر ويرى أركون ان هذا التحول شبيه بذاك الذي حصل في العالم العربي عندما تم "الانتقال من المعرفة القديمة إلى المعرفة الحديثة[2]، وهذا ما يعرف بالابستيمي أو بنظام المعرفة.

- **المنهجية الانتروبولوجية:**

تذهب **المنهجية الانتروبولوجية** إلى اماطة اللثام و دراسة كل ما انتجه الإنسان المسلم عبر تاريخه المترامي و لهاجته المختلفة العديدة و المتنوعة و التي أقصيت من قبل قوى تضامنية لاحقة شكلت المركز، فأصبح هذا الموروث الثقافي على الهامش و الحافة، فالاستعانة بهده المنهجية هو إعادة النظر في التركيبة البشرية للمجتمعات البشرية، فهناك الأمازيغي، وهناك الكردي، والتارقي وغيرهم كثير وهم كالسرطان الخبيث النائم الذي

[1] أركون محمد،الفكر الإسلامي ،قراءة علمية، مصدر سابق ص10.

[2] رون هاليبر ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون،ت: جمال شحيد،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق ،سوريا ، ص45.

سرعان ما ينتشر ما إن يجد مسببات للظهور، وهنا يقترح أركون النموذج السويسري في مقابل النموذج اليعقوبي ، الذي تبنته الحكومة الفرنسية، إنه "يلفت الانتباه إلى التضاد بين تشكيلة الدولة والكتابات المقدسة والنخب المتعلمة والثقافة الرسمية المتمثلة بالأرثوذكسية الدينية من جهة ،والمجتمعات القبلية المجزأة التي إعتمدت على التراث الشفهي والتي أنتجت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج عن الارثوذكسية من جهة أخرى"[1].

كما تعمل المنهجية الانتروبولوجية على تبيين العلاقة التضامنية بين **العنف** و**التقديس** و**الحقيقة** ضمن ما يسميه **بالمثلث الانتربولوجي**، فالعنف بالنسبة له مرتبط بالتقديس ، والمسلم التقليدي غالبا ما يلجأ إلى العنف من أجل تبرير الحقيقة سواء على المستوى المحلي الداخلي كما نشاهد بين مختلف الطوائف الدينية التي ترى في نفسها على أنها المالك الأوحد للحقيقة الدينية أوعلى المستوى الخارجي بين الأديان السماوية الكبرى، التي تتبنى الاقصاء والنبذ المتبادل فيما بينها .يصرح أركون قائلا: "قلت بأنه **مثلث انثروبولوجي** لأنه موجود في كل المجتمعات البشرية ، وليس فقط في المجتمعات الإسلامية ،فالعلاقة بين المقدس والحقيقة والعنف موجودة لدى اليهود والمسيحين أيضا بل، ولدى شعوب الشرق الأقصى ،والشعوب الإفريقية ،وكل الشعوب ،إنها بالفعل ظاهرة انتروبولوجية أي إنسانية تخص الانسان في كل مكان وأن تتخذ تجليات مختلفة بحسب خصوصيات الشعوب وأديانها وثقافتها[2].

ولا ينتهي دور **المنهجية الانثروبولوجية** هنا بل يتعداه إلى دراسة ما يسمى بالأسطورة التي اتخذت منحى آخر نحو التبجيل الزائد عن حده ،ونحو الخرافة وليس كحدث تاريخي ، و الأسطورة يتجلى اصلها في أي معجم عربي كتسطير، أي ما سطره المجتمع من أنماط في الرؤية و أساليب في الأداء، مما يعني أن الأسطورة تعبر عن تجربة إنسانية سابقة، لكنها في المقابل حيدت عن معناها و مفهوما، "ففي السياق المسلم

[1] نايلة أبي نادر،التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مرجع سابق ، ص47.

[2] أركون محمد ،نحو نقد العقل الاسلامي، مصدلا سابق ، ص74.

المعاصر، نلاحظ تدنيا للأسطورة، إلى الأساطير الخرافية و إلى الإيديولوجيات، و تبديدا للرصيد الرمزي الذي خلفه الإسلام، و اختزالا للعلامة إلى إشارة"[1] .

المنهجية السيسيولوجية:

يهدف أركون من خلال توظيفه **المنهجية السوسيولوجية** إلى الكشف عن سبب "فشل أو نجاح ذاك التيار الفكري أو ذاك (...) فهناك أسباب اجتماعية وسياسية تتحكم في انتشار المعرفة في المجتمع ،أي مجتمع كان .وأحيانا تكون مجبذة لإنتشار الفكر الفلسفي مثلا وأحيانا لا تكون"[2]، كما حصل فيما مضى مع ابن رشد حين راح المجتمع الغربي يحتضن فكره في إحتضانه بينما راح المجتمع الاسلامي ينبذه ويقصيه.

كما يوظف أركون العديد من النظريات والمنهجيات الاجتماعية كنظرية **بورديو** و"**بول باسكون**" و"**أوليفية روا**" وغيرهم.

[1] محمد شوقي الزين ،تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون ، مرجع سابق ،ص07

[2] اركون محمد نحو نقد العقل الاسلامي، المصدر نفسه، ص27.

المبـــــحث الثـــــالث

الأنسنـــة والمثـقف

1-من الأنسنة والفكر المنفتح إلى الأرثوذكسية السكولاستيكية الدوغمائية:

تعتبر القرون الخمسة الأولى للهجرة من الفكر الإسلامي أخصب الفترات المعرفية والعلمية، تشكلت خلالها حركة فكرية فريدة من نوعها مازالت أثارها مائلة أمامنا لحد الساعة، حيث كان **العقل الإسلامي** عقل مرن يجمع بين ما يسمى **العلوم الدينية أو التقليدية/** وبين **العلوم العقلية (علوم دينية نقلية / علوم عقلية دخيلة)**"[1]. حيث لم تكن الأولى بمنأى عن تأثير الثانية كليا ،ولا ريب في أن انتشار هذه الثانية وازدهارها كان محصورا، أو مراقبا من قبل الأولى"[2]،

ما يمكن قوله عن هذه الفترة هو أن العقل الإسلامي استطاع ان يتزعم العالم و يصبح الملهم الاول له في شتى المجالات، بل كان الوقود الذي استطاع من خلاله الغرب إعادة تشغيل محركاته الفكرية والمعرفية من جديد ،والوصول الى ما وصل إليه اليوم ،خاصة في القرن الرابع أين شهد الفكر الاسلامي نزعة فكرية شبيهة فما شهدها الأوروبيون بدأ من القرن السادس عشر نقصد هنا "**الأنسنة**" ،والتي ينكرها الكثير من المستشرقين والمفكرين الغربيين، نظرا للصورة السوداوية المصدرة عن الإسلام اليوم والتي نراها في مختلف القنوات التليفزيونية هذا من جهة ،وامتدادا أيضا للمركزية الأروبية التي تجعل من الآخر أقل شأنا من أن يساهم في الفكر الإنساني والثقافة العالمة .كما يرفض أيضا أصحاب النزعة الأصولية والسلفية الإعتراف بها. كما وّلد التطور التكنولوجي الرهيب نزعة متطرفة همها المصالح على حساب الإنسان، هذا ما يصرح به أركون متحدثا عن الاسباب التي دفعته للدفاع واستحضار النزعة الانسانية، حيث يقول: "هناك سببان يدعواني للتحدث عن التجربة الأنسنية من أجل موضعة الاسلام في التاريخ بشكل افضل ،الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي الاسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي (...) إنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع على الاسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس

[1] أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ،ص 04.

[2] المصدر نفسه، ص04.

هناك نزعة انسانية إلا إنسانية الغرب =هيومانيزم)"[1]، ثم يضيف قائلا :"كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الاسلامي المعاصر الذي يريد التشديد إلى الأصل الالهي الصرف للرسالة الإسلامية وأما السبب الثاني فهو فلسفي ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الأنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية، باطلة لقد مات الانسان كما مات الله ولم يبقى في الساحة إلا ارادات القوة الجماعية ،واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الإقتصادية، لذا نجد ان إعادة التأمل من جديد بالتجربة الانسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر"[2] .

ما يهم أركون هنا **الانسان بما هو إنسان،** وهي امتداد للرؤية **التوحيدية** القائلة: **:الانسان أشكل عليه الإنسان** ، كما يرفض أركون ماتشهده التوجهات والاستراتيجيات الجيوسياسية للدول المتقدمة التي راحت تدوس على القيم التي بنيت عليها الحداثة و"الأنوار" حيث أصبح الانسان آخر شيء في قائمة الحاجيات المستعجلة للدول المهيمنة اقتصاديا وتكنولوجيا وسياسيا وحتى فكريا.فالحروب المتتالية والتآمر الذي لا ينتهي بحجة أو من دونها واللااستقرار واللاأمن تجعل من نظرية "الانسان أشكل عليه الانسان" نظرية يصعب أو قل يستحيل تجسيدها على أرض الواقع، خاصة بالنسبة للإنسان العربي المسلم "الذي يعيش في دوامة مشاكل، ودوائر اختلافات لا تنتهي كان هو البادئ أولا في أذكائها و التيسهلت مهمو الغرب في تأجيجها وخدمة مصالحة ،فالسياسات الغربية المنتهجة تجعل الانسان العربي المسلم آخر ما تهتم به،وهذا مادفع اركون إلى إعادة النظر في "التجربة الإنسية" سواء محليا أو عالميا، نظرة تتجاوز ازدواجية المعايير وتتجاوز الاختلافات والتطاحنات الطائفية والعرقية التي لا تنتهي على المستوى المحلي.

فما **مفهوم الإنسنة؟** وما تجلياتها؟ وما هي الظروف التي ساهمت في ظروفها؟

نجد في اللغة العربية مصطلحات "**الأنسنة**"، و"**الانسانية**" و"**الانسانوية**" وهي مصطلحات لترجمة المصطلح الفرنسي « **humanisme** » والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا

[1] أركونمحمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ،مصدر سابق ،ص76.

[2] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص 76-77.

من كلمة « **humanistas** » والتي تعني في اللاتينية: تعهد الانسان لنفسه بالعلوم الليبرالية، التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"[1].

ويفرق **هاشم صالح** في كتابه **مدخل الى التنوير الأوروبي**، بين الصفة والاسم فيما يتعلق بهذا المصطلح فصفة **الانساني** أو "**الأنسي**" « **humaniste** » أشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539، أما كلمة **النزعة الانسانية** على هيئة الإسم او المصدر « **humanisme** » فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر"[2] . فلفظ " **نزعة إنسانية** " « **humanisme** » ، تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر وقد ظهر اللفظ أول مرة سنة 1808م ، تحت قلم المربي **البافاري** **f.j.neithammer** K نسق التربية التقليدي ، الذي يستهدف تكوين شخصية الشاملة وتكوين الإنسانية بواسطة هذه النزعات الإنسانية .سيبقى هذا اللفظ (الذي اصبح ابتداءا من الآن مرتبطابالمجهود المبذول من أجل الرفع من الكرامة الإنسانية وإعطائها قيمة) مرتبطا أو متعلقا بالفكرة التي يكونها الناس عن التقدم الحضاري "[3] .هذا ما يعني ان مدلولها كان متداولا من قبل في الأوساط الفكرية والفلسفية أنذاك . حيث كانت "كلمة الإنسي" أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبصرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان"[4]، وهي نزعة اتصف بها مجموعة من المفكرين والفلاسفة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر ميلادي، "وكلمة "**هيومانيزم**" مشتقة كما هو واضح من كلمة **homme**، التي تعني في اللغات اللاتينية وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية ،واجتماعية ،وسياسية"[5].هكذا راحت مجموعة من أصحاب هذه النزعة تعمل من اجل الإنسان ، حتى تخلصه رويدا رويدا من رسوبات القرون الوسطى ،التي ارتبطت بسيطرة الكنيسة على مختلف تجليات الحياة مكرسة الدين لخدمة توجهاتها الايديولوجية والخاصة .وقد كان هذا التحرر تدريجيا نظرا للوضع العام الذي كانت تشهده أوروبا، والمتمثل في السيطرة المطلقة لرجال الدين

[1] كيحل مصطفى ، الأنسنة والتاويل في فكر محمد أركون ،مرجع سابق ،ص55.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي،دار الطليعة للطباعة والنشر،رابطة العقلانيين العرب ،بيروت، لبنان،ط1 ، 2005 ، ص75.

[3] هودار.ب ، مولد النزعة الإنسانية ومعناها ،ضمن كتاب الفلسفة الحديثة ، نصوص مختارة، ت:سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام،إفريقيا الشرق ، المغرب ، لبنان ،ب.ط،2001 ،ص258.

[4] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي لمرجع نفسه ص75.

[5] المرجع نفسه، ص75.

على المشهد والحراك الفكري والثقافي ، ففترتي الإصلاح الديني والنهضة كان الغرض منها "هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر"[1]، لكن من دون "الخروج النهائي عن الاطار الانطولوجي العام للوحي"[2]، كما تجلت مع **لوثر**، الذي راح يرفض احتكار رجال الدين لتفسير النصوص المقدسة وتأويلها الى جانب رفضه لمختلف الوسائط بين العبد وربه سواء ما تعلق بصكوك الغفران، أو ما يعرف بالقربان والتقرب إلى الله عن طريق سفك الدماء ..الخ ،وكل الأعمال التي تجعل من رجل الدين المفوض الأول والمالك الوحيد للحقيقة الدينية ونفس التوجه نلاحظه تقريبا مع كل المفكرين اللاحقين سواء **مع جون كالفن calvin** أو مع "**جون هوبس**" **Jean Hus**" وآخرون كثر ،كانت بصمتهم حاضرة في تحرير العقل الانساني من القصور المفتعل والممنهج لرجال الكنيسة طيلة ألف سنة من الزمن تقريبا ،يضاف الى ذلك أن هاته الفترة شهدت التأسيس لأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان فكتابات **دولا ميراندول J. Pde LAMURANDOLE** حول كرامة الإنسان **ولونزو قالا Lorenzo Valla** دافع عن الحرية في الاختيار ،التي اعتبرها حق طبيعي للإنسان كما كان له الفضل في تطبيق المنهج الفيللوجي على إحدى الوثائق الكنسية الشهيرة المعتمدة والتي تم اكتشاف تزويرها وزيفها وهي الوثيقة الكنسية الشهيرة المدعوة "**هبة قسطنطين** " وهي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك وتزعم هذه الوثيقة أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا **سيلفستر** حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموما حق امتلاك السلطة الزمنية وليس فقط السلطة الروحية"[3].

ما يعني ان تلك الفترة الزمنية في أوروبا شهدت تحولا في الفكر،الغرض منه جعل الانسان مركز الاهتمامات العقلية عكس ما كان سائدا من قبل في العصور الوسطى والذي كانت منظومته الفكرية حبيسة النصوص المقدسة ولا يستطيع احد التجرأ على تجاوزها " ومن المعلوم أن الفكر في العصور الوسطى كان كله مرتكزا على الله تعالى وليس على الانسان لأن الانسان فان زائل ولا يستحق الاهتمام ،وحده الله جلّ وعلى

[1] بلكيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ، ص66.

[2] المرجع نفسه ص65.

[3] المرجع نفسه ص 57.

يستحق ان يحضى بالاهتمام .ومن هنا أهمية اللاهوت (أو علم الكلم أو الثيولوجيا) وأولويته على الفلسفة".[1] لقد رأى أركون من خلال ماسبق أن فترة النزعة الانسانية (الاصلاح الديني والنهضة) التي شهدتها اوروبا، لها وجودها وحضورها في الساحة الفكرية العربية الإسلامية: "بمعنى انه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالانسان وليس فقط بالله ،وكل تيار يتمحور حول الانسان وهمومه ومشاكله ،يعتبر تيار إنسيا أو عقلانيا أو علمانيا"[2]، وهو موقف ينكره المستشرقون على العرب والمسلمون، لكن هذا لا يلغي فكرة أن الكثير منهم أيضا يذكر ماشهدته الحضارة الاسلامية من تطور في مختلف المجالات خاصة القريبة منهم (نقصد هنا الحضارة الأندلسية) ممثلة في أبن رشد والتي كان الانسان محور الاهتمام في فكرها **فبيك الميراندولي** يقول:" قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئا أجمل ولا أروع من الإنسان"[3].

من هذا المنطلق الحاث على جعل الانسان هو المرتكز والغاية في أي عملية فكرية كانت راح أركون يصوغ ويبلور مفهومه عن الأنسنة ، حيث يقول بما معناه وعلى لسان هاشم صالح: "النزعة الانسانية تعني محبة الأنسان واحترامه باعتباره أجمل كائن على وجه الأرض إنها تعطي ثقتها للإنسان العاقل ،وتعتقد بأنه قادر على إنجاز الأشياء العظمية ولولاه لما عمرت الأرض"[4]، والأنسنة ارتبط ظهورها بالفترة التي شهدت رقيا و تطورا في مستويات عدة ،ويذهب "أركون" إلى حصر تلك الفترة بدءا من عصر المأمون أو ما سمي بعصر الترجمة ،الذي شهد حركة فكرية دؤوبة –حتى وإن كانت ذات خلفية وهدف سياسي– إلى غاية الحضارة الأندلسية وقد شهدت فترات متفاوتة تضيق أحيانا وتتسع في أحيان أخرى ،لكنه حصرها بصورة أدق في الفترة شهدت حكم البويهيين داخل الخلافة العباسية نفسها ممثلة في الجاحظ والتوحيدي وابن مسكوتة ويربط "أركون" تطور و انتشار النزعة الإنسانية بعدة عوامل ،حيث يقول: "هذا الموقف الجديد على الساحة الإسلامية كان مرتبطا بشروط إجتماعية –سياسية خاصة، فإن نجاحه و بقاؤه على قيد

[1] أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيد، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان،ط1 ، 1991،ص 66

[2] أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيد،مصدر سابق ،ص 605.

[3] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي مرجع سابق، ص75.

[4] هاشم صالح ،الإسلام شهد المرحلةالإنسانية والتنويريةقبل أروبا بزمن طويل ، جريدة الرأي القطرية، المرجع الإلكتروني :www.raya.com

الحياة كانا مؤقتين بالضرورة (المعنى انه ما دامت هذه الشروط الاجتماعية –السياسية المجندة، تم بانهيارها ...)[1] .

لقد ساهمت مجموعة من العوامل في ظهور هذه النزعة ، والتي راح "أركون" يعددها كما يلي:

الجانب السياسي: بالنسبة للجانب السياسي فقد شهدت سنة 954م تغيرا في نظام الحكم الفعلي و العملي من دون تغيير في الأسرة المالكة التي كان حكمها حكما شرفيا شبيها بما نراه في الأنظمة الملكية الأوروبية (نقول شبيها و ليس مطابقا)،وهذا حتى لا تحدث اضطرابات اجتماعية على المستوى المحلي الداخلي أنذاك حيث "استولت أسرة إيرانية من إقليم "الديلم" تدعي "بني بويه "على الحكم و لم يختف الخليفة بصفته نموذجا للسياسة المركزية فحسب. بل إن الإخوة البويهيين الثلاثة: معز الدولة في بغداد، و ركن الدولة في الرّي،و مؤيد الدولة في شيراز،قد عملوا على لامركزية السلطة، وفضلوا التنافس الفكري و التعددية المذهبية و الثقافية في الفضاء الإيراني–العراقي"[2] ،ما يعني أن النموذج السياسي الذي انفرد به البويهيون كانت له انعكاسات على الحياة الثقافية و الفكرية، أي أن الرؤية السياسية تبلورت و انعكست عمليا على أرض الواقع في مجالات عدة، فالأمراء البويهيون اعتمدوا في حكمهم على نخب من العديد من الطوائف غير العربية، و لكن هذه النخب يجمعها انتسابها إلى الفلسفة الأدبية المثالية، ذات المعرفة الأبدية، المعروفة في التعبير القديم ب"الحكمة الخالدة " وهي فلسفة مقتطفة من عدد من الانطولوجيات و الآثار الموسوعية، و من المؤلفات التطبيقية، حيث يقتبس الرجل النزيه أو الأديب، بالتعبير القديم دائما كل المعارف الضرورية للقيام بمهمته، ذات الأوجه المتعددة كالكاتب في الإدارة المركزية، و القاضي و مستشار الأمراء أو راعي الأدباء، و الكاتب، والشاعر، و الفقيه، و عالم الدين و الفيلسوف على وجه الخصوص "[3] .

بهذا نجد أن الظرف السياسي جمع العديد من الثقافات والأقليات والأعراق لمهمة واحدة هي الفكر ، فالمفكر أو الأديب بمفهوم ذلك العصر كان يعمل على الإلمام بكل ما

[1] أركون محمد ،نزعة الانسنة في الفكر العربي،مصدر سابق ،ص605.

[2] أركون محمد ،الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي، ت : محمود عزب ،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010 ص36.

[3] المصدر نفسه، ص 36.

تيسر له من معرفة وعلم من مختلف الحقول الفكرية والمعرفية الموجودة انذاك وليس الإكتفاء بالإطار المحدد من قبل الهيئات التشريعية والدينية .

لقدعملت السلطة السياسية انذاك على توفير جو من الحرية تمكن من خلاله الإنسان العربي المسلم اطلاق العنان لعقله ، لكي يمرح ذات اليمين وذات الشمال متجاوزا بذلك كل في بعض الأحيان كل الإكراهاتحتى الدينية منها.

نفس الشيء تقريبا نجده عند الفاطميين ، الذين استقر حكمهم بداية في المهدية بتونس سنة 296هـ/909م، ثم في القاهرة سنة 358هـ/969 م ، أين أسسوا لاهوت سياسي منافس للاهوت السني ولكنه قوي التوجه الأنسني المتعدد ثقافيا ، كما عبر عنه في الموسوعة الفلسفية العلمية المشهورة: "رسائل إخوان الصفا"[1]

أما في الأندلس فالأنسنة بقيت محودة تبعا لنظام الحكم السائد آنذاك والذي شهدت معه الفلسفة أيامها الأخيرة بعدما انتصر الفقهاء الرافضين لأي فكر إنساني منفتح .

الجانب الاقتصادي:

إن التوسع الذي شهدته الدولة الإسلامية كان له انعكاسا واضحا على الحركة التجارية، والتي عرفت إزدهارا وتطورا خاصة في القرن الرابع هجري، فالتجار المسلمون سيطرو على الخطوط التجارية البحرية والبرية، كما كانت الأراضي الاسلامية نقطة تقاطع لمختلف التجار على مستوى العالم، ويشهد على ذلك "ثراء الأدب الجغرافي، حيث اختزن المسافرون الأنسنين معارف دقيقة متنوعة تتوزع على شعوب وثقافات وحضارات في غاية البعد عن الاسلام العربي الذي بقي المركز السياسي و النموذج المرجعي الملزم، ولكن ذلك لم يمنع من توسيع الأفاق الزمانية والمكانية"[2].

لقد ساهم التجار في زرع ونشر ثقافة أنسية مختلفة في الأوساط الاسلامية والعربية خاصة في المراكز الحضرية الكبرى منها ، وهو ما ساعد على رسم معالم جديدة مختلفة أي رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيرها العلاء حماة المقدس

[1] أركون محمد ،الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي ،مصدر سابق ،ص 36

[2] المصدر نفسه، ص 37

وانسنة فلسفية متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الابداع الفكري والممارسة النقدية للعقل" [1]، هذا لا يعني أن الأنسنة الفلسفية ترفض الأولى وتلغيها بل جاءت لتقويتها من منطلق آخر مختلف.

الجانب الاجتماعي:

لقد انتشرت الأنسنة بشكل عام في الأوساط الحضرية وعلى فئة معينة من المجتمع الاسلامي والعربي نقصد بذلك طبقة "الكتاب" والذين كان لهم تكوين مختلف منفتح على مختلف الثقافات أو كما كان يسمى بانظمة الأدب، والذين كانوا يحضون بالدعم المادي والمعنوي من الأوساط السياسية و الغنية المسيطرة على دواليب الحكم أنذاك. هذا ما يدفعنا إلى القول بأن الأنسنة العلمانية وجدت معالمها في الأوساط الحضارية على وجه الخصوص أما خارج المراكز العمراية فينبغي ان نتحدث–والقول لأركون– عن مجتمع ريفي جبلي أوعن حضارة بدوية ذات خصوصيات اجتماعية واقتصادية وثقافية محتقرة، ينظر إليها بشكل سلبي من النخب العالمة نتتحدث في هذا السياق عن عامة جاهلة وخطرة"[2]، بهذا نجد أن النسيج الاجتماعي له دور في احتضان أو رفض هذا الفكر من ذلك، فكلما كان العمران كان العلم والفلسفة والتفتح بلغة ابن خلدون، مايعني ان الأوساط الشعبية المتواجدة خارج المدن كان لها نظام فكري معين مختلف وصارم ناتج عن الظروف العامة المحيطة بحياة الانسان البدوي والذي يمنع عليه التعاطي مع هذا النوع من الفكر.

ويميز أركون في تعاطيه مع الأنسنة العربية الاسلامية بين ثلاثة مستويات من الأنسنة الأولى دينية والثانية أدبية و الثالثة فلسفية.

لقد ارتبطت الأنسنة إذن بظروف وعوامل معينة ساهمت في ظهورها وانتعاشها. هذه الظروف نفسها كانت السبب في اختفائها تدريجيا من الساحة الفكرية العربية الاسلامية، بدءا من " الخليفة القادر" الذي أعلن الحرب على المعتزلة والتيار العقلاني في مقابل احتضانه ودعمه للفكر المدرسي و " الأرثوذكسية" الدينية (المذهب السني) التي ترفض

[1] المصدر نفسه، ص 37

[2] – أركون محمد ،الأنسنة والاسلام ، مصدر سابق ، ص 37.

التعدد في الأفكار و الآراء، ما يعني أن منطلقها الفكري منطلق دوغمائي يرفض التعاطي مع الأشكال الأخرى من المعرفة، وتعززهذا التوجه مع ظهور السلاجقة الأتراك منذ سنة 421هـ /1038م وإزداد قوة وازدهار في فترة العثمانيين منذ 857هـ /1453م وسقوط القسطنطينية ،وإلى غاية أن أسقط أتاتورك هذه الخلافة أي ان روح الأركونكسية.

فقد تم تحويل الفكر من حركية دؤوبة تسبر الواقع وتتماشى معه خطوة، خطوة، ولحظة، لحظة ، منفتحا بذلك على كل ما يمكن أن ينتجه العقل البشري إلى فكر جامد تحكمه أرثوذكسيات ذات أنظمة فكرية دوغمائية تقصي الآخر وتحجبه والسياج الدوغمائي كما يراه أركون هو ذلك "السور المسيج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منها ما إن تدخل وتندمج فيه ويصبح العقل فيه خاضعا للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدس" [1].

هكذا راحت الأرثوذكسيات الدينية ترفض وتقصي كل من يخالفها فكريا، بل تجاوزت ذلك إلى حد الاتهام بالزندقة والكفر والخروج عن الملة. والتاريخ الاسلامي حافل بمشاهد وأحداث كهذه سواء في النسخة القديمة أو الحالية، مايعني أن العقل حوصر بسياج ممنوع تجاوزه وكل من يحاول عبثا فعل ذلك سيلقى النفي والاستبعاد من أسوار تلك القلعة المقدسة ، هكذا راح العقل الاسلامي يستقيل شيئا فشيئا عن الحياة الفكرية الإنسانية المبدعة والخلاقة كرها لا طواعية، فالاكراهات النفسية والمعنوية وحتى الجسدية كما حصل مع الحلاج ومؤخرا مع " البوطي" ، دفعت بالعقل العربي الإسلامي في أن يتبنى طريق التكرار و الاجترار، ليس عجزا أوتخاذلا وإنما مخافة من أن يمسه سوء سواء مادي أومعنوي.

نجد أن الأرثوذكسيات الدينية تجاوز الإطار المعرفي من الانتاج إلى السيطرة والاحتكار حتى ولو تطلب ذلك استعمال القوة، وهذا ما سماه أركون "بالمزاودة المحاكاتية" ويقصد بها: "مزاودة الفرق الاسلامية على بعضها البعض ومحاكاتها لبعضها البعض من حيث الارتباط بالاسلام ،فهي في الوقت الذي تنافس بعضها بعضا بضراوة على الاسلام ،تقلد بعضها بعضا أيضا في هذه المزاودة. كل فرقة تحاول أن تظهر وكأنها أكثر

[1]–أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق، ص 233.

إسلامية من الأخرى، كل واحدة تريد أن تثبت أنها تمثل الإسلام الصحيح القويم المستقيم وبقيت الفرق على ضلال وانحراف. وإذا ما استطاعت اقناع الجمهور المسلم بذلك فإن طريق السلطة يصبح مفتوحا أمامها، عندئذ تمكنها أن تقلب النظام القائم وتحل محله كما فعل العباسيون مع الأمويين مثلا.[1] هكذا راحت تشتغل الأرثوذكسيات الدينية سابقا فيما بينها وفي تواطئها مع السلطة السياسية .

قلنا سابقا بأن مجموعة من العوامل والظروف ساهمت بنفس الحدة في زوال الفكر المنفتح والانسني تدريجيا من الساحة الفكرية الاسلامية وانتصار الأرثوذكسيات الدينية التي موقعت نفسها كفكر يتعالى على التاريخ ، على الرغم من ان الذي ساهم في بلورته هم بشر ينتمون إلى المشروطية التاريخة والاجتماعية . بهذا وصل الفكر االاسلامي إلى مرحلة انسداد فهو في نفق مظلم ينتظر مخرجا مضيئاحتى يبصر ويرى طريقه واشراقه من جديد ،فالتيار العقلي وئد في مهده منذ عهد المعتزلة من طرف الأرثوذكسية الدينية مما كانت له انعكاسات خطيرة على الحياة بصورة عامة ،فالمجتمات الاسلامية التي راحت تغرق في ظلمات ونكسات لا تنتهي جراء الفكر التكراري الاجتراري المتبنى من طرف هذه الأرثوكسيات التي راحت تلغي كل محاولة عقلية للتجديد سواءا كانت دينية أو دنيوية فالإنسداد طال ،والتفاوت الفكري والتاريخي بيننا وبين الدول المتقدمة لا زال يزداد فما العمل يا ترى؟ وما هي الاستراتيجية الفكرية والمنهجية الكفيلة بتجاوز هذه المشكلة التي لها امتدادات تاريخية لا تزال صورها حاضرة فاعلة على أكثر من صعيد ومستوى؟

نعم إن كل أمة من الأمم تعاني من فترة إلى أخرى من حالة الانسداد على كافة الأصعدة والمستويات وعندئذ تعمى الناس ولايعود احد يعرف اين المخرج ولا كيف. في تلك اللحظات الحرجة بالذات يظهر المفكرون الكبار لفك حالة الاسداد هذه، واكتشاف موطن الخلل إعطاء دفع جيدة للامة لكي تثق بنفسها وتنطلق من جديد"[2](هذا القول للفيلسوف الالماني هابرماس عندما راح يستعرض محللا التطور التاريخي للحضارة والفكر الألماني).

[1]–أركون محمد ، التحرير الفكري لا زال بعيدا، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.

[2]– هاشم صالح، الانتفاضات العربية ،مرجع سابق، ص 71.

المثقف:

يولي اركون اهمية بالغة للمثقف، على اعتباره ذلك الآخر المختلف والأداة الفعالة لتجاوز الانسداد التاريخي فكريا ،والذي كانت له انعكاسات سلبية على مختلف المجالات في العالم الاسلامي والعربي ،وأدى إلى تردي أوضاع مجتمعاتها ، ما يجعلها في حاجة إلى نخب من نوع خاص مختلف حتى ينتشلها مما هي فيه. "تحتاج المجتمعات–والقول لأركون– دائما إلى نخب يجب أن لا تخاف من ذلك بالطبع لا أتكلم هنا عن النخب التي تدعي السلطة و تحكم، هذه مسألة أخرى أتكلم عن أناس يتمتعون بتثقيف معين ومعارف معينة يضعونها تحت تصرف المجتمع ، أتكلم عن هؤلاء فقط، لا أعرف إن وجب إطلاق كلمة نخبة عليهم أم لا، ولكن يجب الغوص في المجتمع، وإن كنت تحضى بقدر من المعلومات ينبغي عليك أن تشاطرها للآخر"[1] ثم يضيف قائلا: .. إنه في جميع التقاليد الثقافية، هناك مثقفو لعبوا دائما هذا الدور لا نستطيع ان نفعل شيئا بدون ذلك، ثم إن هناك تقسيم العمل في المجتمع أنا بحاجة إلى دهانن والدهان بحاجةإلي أيضا."[2]

إن أركون بهذا يجعل من المثقف محور العملية الاصلاحية الفكرية برمتها، فصلاح المجتمع وتطوره وازدهاره مرتبط بمدى نجاعة ونجاح هذه العملية هذا ما يجعلنا نتساءل عن نوعية المثقف الذي يريده أركون لعمليته الفكرية ،فهي ليست عملية كباقي العمليات السطحية السابقة، انها تستهدف عمق الفكر الاسلامي الممتد على ما يقارب خمسة عشرة قرنا من الزمن وهي من التعقيد ما جعل منها عملية مستعجلة دقيقة تستدعي طبيبا مختصا في الجراحة واي جراح.

يعرف أركون المثقف بأنه ذلك الذي" يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى"[3]، بهذا فهو يمتاز بحس المساءلة ، والقلق المعرفي اتجاه العالم الواقع والوجود ، عكس عامة الناس التي تعيش لتموت، أي انها لا تنتبه لما يدور حولها وتحاول مسائلته ومن ثمة فمه، وعلى هذا الصعيد أيضا يمكن القول ان العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز لأنهم يكرسون كل جهودهم وكل انتباههم

[1]– رون هاليير ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، مرجع سابق ،ص 86.

[2]– المرجع نفسه، ص 86

[3]–أركون محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 06.

لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولاستنباط الاحكام انطلاقا من هذه المعاني" [1]. فقد أثاروا اشكاليات عديدة ، حول الذات ، وحول العالم المعيش ،ومختلف القضايا المرتبطة بالواقع و الوجود ،من منطلق النص المقدس ،كما انهم كان يراجعون أنفسم باستمرار وبلاهوادة ،على حسب الظرف والتطور التاريخي ،و الحاجيات الاجتماعية لمختلف الشرائح، فكانوا بذلك يتفاعلون مع كل ما يحيط بهم .هذا ما يدفعنا إلى القول أن ما يميز المثقف عن جميع الفاعلين الاجتماعين الآخرين هو العلاقة النقدية التي يتعاطاها مع مسألة المعنى "[2] ،لكن هذا كله كان ضمن سياق تاريخي معين سرعان ما تم غلقه بالنسبة للاهويتون "الكلاسيكيون ". فالاجتهاد –والقول لأركون موقف ثقافي اتجاه الدين كفكر وكمعرفة فهو ،يقتضي متطلبات منهجية ونقدية ،على مفسر النصوص المقدسة أن يخضع لها في الفترة التاريخية التي تمتد من القرن السابع، وحتى القرن الحادي عشر، حيث فرض الاجتهاد نفسه ،وتطوره، كان ادوات وأطر المعرفة النقدية مستمدة من الفلسفة اليونانية (أرسطوا ومدرسته) ،لكنها استندت أيضا إلى الممارسات الواقعية لعلماء الإسلام أنفسهم بهذا المعنى فإن نقد العقل الاسلامي يعد أيضا إحياء البادرة الأدبية للعقل الاسلامي، لكنه يستخدم لذلك أدوات جديدة ، وإطارا جديدا للمعرفة إذ أن هناك استمرارية في الفكر وقطيعة في المناهج والمتطلبات النقدية"[3]

إننا الآن إذن مطالبون بأن نخطونفس خطوات التي خطاها الأولون ، لكن بخارطة سير مختلفة حتى وإن تشابها في المضمون. يجب علينا أن نتسلح بأسلحة العصر وأدواته المعرفية والفكرية المختلفة عن ذلك العصر. صحيح أن المسلمين كانت لهم اسهامات في الفكر العالمي ،وصحيح أنّهم قدموا دروسا للبشرية عن الاجتهاد والمثابرة وعدم الاستكانة والإستسلام، لكن ماذا حدث فيما بعد ؟حدث أن تخلينا عن ذلك القطار الفكري و المعرفي وتركناه يمضي إلى أرض غير أ رضنا وزمان غير زماننا، نحاول اللحاق به لكن دون جدوى فالمسافة التي تفصلنا عنه كبيرة جدا، فما العمل إذن وما السبيل لتجاوز ذلك؟ نحن نحتاج إلى سائق من نوع خاص يختصر المسافات ويختزل الأزمنة.

[1]– المصدر نفسه ، ص 04.

[2]– أركون محمد ، اللإسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة ، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.

[3]– رون هاليير ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، مرجع سابق،ص229

لم ينتظر أركون كثيرا ليجيبنا عن نوعية المثقف الذي يحبذه والذي بإمكانه القيام بهذه المهمة على أكمل وجه.إنه ذلك الرجل الذي "يتحلى بروح مستقلة محبة للاستكشاف والتحري، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط"[1] "والقصد هنا ليس حذف الدين من الحياة العملية والمعرفية للمسلمين ،وإنما هضمه وتمثله بوسائل علمية مختلفة تستمد خصوصيتها من روح العصر.

قد يتسائل أحد ما دخل الدين ؟ أليس الدين الاسلامي دين محب للمعرفة والعمل والتحري العلمي والفكري؟ ألم يأتي لتنوير البشرية وإخراجها من ظلماتها التي كانت غارقة فيها؟ وما علاقة الدين بإعادة بعث الديناميكية الفكرية والمعرفية المفقودة من جديد؟

إن المشكلة المطروحة هنا ليست في الدين نفسه بل في القراءة التي شكلناها عن الدين وفهمنا له ،ألم تكن هناك قراءات تدعوا إلى الاستكانة والرضوخ إلى القدر والمكتوب وغيرها من المفاهيم التي فهمت فهما خطأ وموضعت في موضع غير موضعها، صحيح أن الانسان المؤمن المعتكف تحتاج إلى الراحة الروحية و النفسية اتجاه نفسه واتجاه الخالق، لكن في المقابل يجب أن نهتم بالأمور المادية ونعطيها حقها وبعدها الديني و المعنوي يجب أن نتجاوز النظرة الاختزالية اتجاه كل ماهو دنيوي والتي تعتبر الدنيا إلا محطة سرعان ما تنتهي نحو محطة خالدة تتواجد في الحياة الآخرة.

إن قراءة كهذه للدين سيطرت لقرون عدة على الانسان المسلم ،والتي راحت تنعكس سلبا على الحركية الفكرية والمعرفية، وعلى الحياة في مختلف تجليتها ومستوياتها ،وما نراه اليوم على أرض الواقع يترجم بشدة هذه القراءة وهذا الفهم الغير صحيح.

فالمطلوب إذن كمرحلة أولى أن نستثمر في القراءة و الفهم المبني على اعطاء القيم المادية بعدها الوجودي كما القراءة الروحية ، حتى يكون توازن وأن نراهن على اهمية العمل والادخار والاستثمار الإنتاجي و أن ندفع بالإنسان العربي المسلم الى المغامرة الفكرية وركوب المخاطر واحترام وتقدير المواهب والامكانيات الفردية، وأن يكون محبذا للنمو والتطورالفكري والمعرفي والتنمية وإلا فلا .بهذا المعنى فإن الاسلام كدين

[1]– أركون محمد،الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ،ص 05

نجده محبذا للتنمية والتطور العلمي والمعرفي، فاقتلاع هذه القراءة المفهومة فهما مقلوبا من جذورها أصبح من أولويات المثقف المعاصر.

إذن فالمشكلة مرتبطة بالتراث الاسلامي الذي يعتبر عصب الحياة بالنسبة للفرد العربي المسلم المعاصر، والتراث الاسلامي ليس كله مرفوضا بل فيه من الايجابيات ما يجعلنا نستغلها نحو الأفضل والأحسن، و هذه النظرة امتدادا لأطروحة ماكس فيبر التي يقول فيها: "بان النهضة الاقتصادية الراسمالية ناتجة عن الاصلاح الديني البروستنتاني"[1].

سيتعرض أركون المثقفين النقديين المتواجدين في الساحة الفكرية والثقافية العربية الاسلامية منذ القرن التاسع عشر و الذين درسو في الغرب، فيقول هناك اولا، مرحلة المثقفين الليبيراليين التي امتدت من عام (1820) إلى عام (1952)، ثم مرحلة المثقفين "الثوريين" العرب التي امتدت من عام (1952) ،ثم الثوريين الاسلاميين بعد عام (1979)" [2].لكن وجب الاشارة الى أن المثقفين الليبراليين لقيوا مقاومة من قبل رجال الدين." فقد نافسوا المثقفين الليبيراليين للسيطرة على الساحة الفكرية، مؤكدين على أولوية العامل الديني واسبقيته"[3]، هذا ما نجحوا فيه حيث راح العديد من هؤلاء المفكرين يتراجعون عن كتاباتهم وأفكارهم وعودتهم الى الصف إن صح التعبير، وهذا راجع لسببين: الأول: عدم وجود أرضية ملائمة لاستقبال هذا النوع من المثقفين، فالمجتمعات العربية الاسلامية تعج بأصحاب القراءات السكولاستيكية (المدرسية) الغارقة في التكرار والاجترار وصاحبه النفوذ القوي و التي كانت ردودها الهائجة والرافضة لقراءات نقدية اخرى تأثيرها البالغ على شرائح واسعة في المجتمعات العربية الاسلامية ،والواقع أن هذه الطبقات كانت أمية في أغلبيتها وواقعة تحت سيطرة المرابطين والأولياء ،ولا علاقة لها بمناقشة المثقفين"[4]، كما كان للأولويات التي كانت مطروحة أمام تلك الأوساط تأثيرها في العملية

[1]– هاشم صالح ، الإصلاح الديني شرط أساسي لنجاح التنمية في العالم العربي ، جريدة الراية القطرية.

[2] أركون محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،مصدر سابق ،ص13.

[3]– المصدر نفسه، ص 13.

[4]– المصدر نفسه ،ص 14.

النقدية للفكر (من استقلال الدول من الهيمنة الاستعمارية إلى محور المقاومة اتجاه الكيان الصهيوني)هذا من دون ان نسى المراقبة المستمرة من هذا الطرف أو ذلك.

أما السبب الثاني: فهي تلك النظرة التبجيلية للآخر وعدم تمثلها و هضمها بطريقة نقدية، فكثيرا ما منيت النماذج الجاهزة بالفشل الذريع، فالوسط مختلف والمصير التاريخي مختلف أيضا، ما يعني أنه يجب على المثقف النقدي، أن يقتحم حقل الألغام هذا بكثير من الحذر و الصبر حتى يتسنى له تفكيكها لغما لغما و المضي قدما في عملية التحرير والتقدم .كما نجد أن الغرب نفسه ساهم بطريقة أو بأخرى في تردي الأوضاع لأنه مهيمن اقتصاديا، سياسيا، فكريا وإعلاميا.

إن المثقف العربي ملزم بأن يحل كل المشاكل العالقة الموروثة عن الماضي ،وأن يقوم بعملية توضيح وإضاءة شاملة لتاريخ طويل ومعقد لا يزال غير معروف أو غير محلل بالشكل الكافي ،وينبغي عليه ايضا أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من اجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها"[1]، فالعمل إذا مزدوج نقد للحداثة الغربية بمختلف تجلياتها، ونقد الذات العربية الاسلامية ،ينبغي ان نبلور مفهوم جديدا للعلمانية يتجاوز المفهوم الذي بلوروه في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع المحافظة على المكتسبات الايجابية الراسخة التي أثبتت فعاليتها بالطبع، واما من جهة أخرى فينبغي أن نقوم بتفكيك نقدي الانغلاقات الدوغمائية المتحجرة التي أصابت الفكر الاسلامي وجعلته متكلسا منحطا غير قادر على مواكبة العصر"[2].

إذن فالمثقف الأركوني المطلوب هنا هو ذلك الملم بكل ما أنتجته علوم الانسان والمجتمع من مناهج، ومطلع في نفس الوقت على التراث الاسلامي الحاضر الفاعل في الأوساط و المجتمعات العربية الاسلامية ،لأن المهمة هو كيفية استغلال وتطبيق هذه المناهج لقراة هذا التراث. ما يعني أن يكون المثقف هنا مثقف من نوع خاص، كما صرح بذلك أركون في اكثر من موقع" فهو مطالب على أن يدرس تاريخ تلك العصور الغابرة (...) في أعماقها لكي يفهمها على حقيقتها وكأنه يعيش فيها، ينبغي عليه أن يتموضع

[1]– أركون محمد ،الفكر الاسلامي نقدا واجتهادا، مصدر سابق، ص 18.

[2]– أركون محمد ، اللإسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة ، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.

فيها ويحييها بفضل هذه المناهج الجديدة لكي يستطيع أن يفهمها لا أن يدرسها كعصور ميتة مضت وانقضت ينبغي أن يعيدها حية كما كانت بقدر المستطاع"[1]، ثم عليه نقد الخطابات السائدة حاليا وبعدها نقد القوى المتضامنة مع الأرثوذكسية الدينية للأقليات العرقية و الدينية و كا دراسة المعرفة الأسطورية والمخيال الشعبي العام من خلال المنهج الأنتربولوجي ، ثم اعادة الاعتبار للموقف الفلسفي الذي يعتبر آخر محطة من محطات المثقف.

ينتقد أركون أيضا نوع آخر من المثقفين المتواجدين في الساحة الفكرية العربية الاسلامية والتي تركز جل اهتماماتها في تجميع المعلومات وتكديسها، متناسين هموم مجتمعهم ورافضين الانخراط مع الآخرين حول القضايا المصيرية التي تهمهم وكأنهم كما يصفهم "أركون" فئران مكتبات همهم المعلومة لا غير.

إن هذا النوع من المثقفين مطالب بالانخراط في الحياة العملية والعلمية مع الفاعلين الآخرين، عليه أن لا يكتفي بالتبحر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات، وإنما ينبغي عليه أن يفكر بالصلاحية الابستمولجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين لعبة انتاج المعنى ورهانات هذا الانتاج"[2].

فهو مطالب أكثر من غيره على توظيف وتسخير علمه لخدمة البشرية وليس احتكاره، وما الفائدة من العلم إذا بقي خارج الخدمة و التوظيف؟

إذن فالمسؤولية الملقاة على " المثقف النقدي" مسؤولية ثقيلة، معقدة، تتطلب جهدا وصبرا، فالغرض هنا استهداف الماضي لفهم الحاضر وتبصر المستقبل.

[1]– أركون محمد ، نحو نقد العقل الاسلامي ، مصدر سابق ،ص 24.

[2]– أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص 52.

الفصـــل الثـــــاني

الاسلاميات التطبيقية من الإنبثاق الى التطبيق

المبحـــــــــث الأول:

الإنبثاق

مدخل:

يطرح أركون على الساحة الفكرية العربية و الاسلامية علما مختلفا يهدف من خلاله إلى إعادة قراءة التراث الاسلامي، قراءة نقدية جادة تعتمد على التنظير و التطبيق معا سماها: "الإسلاميات التطبيقية"، فهي بالنسبة له البلسم الكفيل بدراسة التراث الاسلامي دراسة وافية حتى يبعث من جديد ،حيث يعتمد على استراتيجية منهجية مفتوحة على كل العلوم الانسانية والاجتماعية. فماهو مفهوم الاسلاميات التطبيقية؟ وكيف انبثقت؟ وما هي أهدافها وطموحاتها بالنسبة لأركون؟

أولا/ الانبثاق:

لقد عايش أركون كما هو معلوم الأوساط الفكرية و الفلسفية الغربية سواء إبان الحقبة الاستعمارية في الجزائر، أو عندما راح يكمل مسيرته الأكاديمية كطالب وباحث في الجامعات الفرنسية بعد الاستقلال، ما مكنه من الاطلاع عن قرب على كل الدراسات التي قام بها المستشرقون والمتعلقة بالتراث الاسلامي، فهضم وفهم مناهجهم وفكرهم بصورة أعمق. وهي ما يسميها بالاسلاميات الكلاسيكية، لكنه بالمقابل يراها قاصرة وليست في مستوى طموحات المجتمعات العربية و الاسلامية، هذا إلى جانب أنها جاءت من خارج الوسط الفكري العربي والاسلامي، " في الواقع – والقول لأركون– أن هذا المصطلح ليس مفهوما جداليا يناقض الاسلاميات الكلاسيكية (استشراق)، التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص ،قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون استعماريون وتبشيريون وأساتذة جامعيون. مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها، إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه، وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية"[1]، ما يجعل من تفسيراتها وتحليلاتها تحصيلا حاصل وامتداد لرؤية سلبية مسبقا.

[1]– أركون محمد، الأنسنة والاسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ب.ط 2010 ص 10.

إن أركون بهذا يريد علما مختلفا ينطلق من الداخل، من الذات العربية الاسلامية نفسها، فكل الأزمات عبر التاريخ لم تحل إلا بسواعد وعقول أبنائها، الذين يئنون تحت وطأة ويلاتها ومشاكلها، واركون بهذا لا يقصد تمييز المسلم عن غيره من معتنقي الديانات الأخرى (قصده ليس عنصري)، بل يقصد أن يكون الدارس لهذا التراث منتميا لنفس المصير التاريخي.

إن اركون بهذا لا يلغي الاستشراق كعلم وفكر بل يعمل على تجاوزه من خلال إقحام مناهج أكثر حداثة من سابقاتها، هذا ما يحتم علينا البحث عن الاستشراق كعلم ومفهوم قبل الولوج إلى علم الاسلاميات التطبيقية.

أ- مفهوم الاشتشراق:

بداية علينا التنبيه إلى أن الاستشراق كعلم قد قوبل بالرفض و النقد من قبل العديد من المفكرين العرب والمسلمين أمثال "أنور عبد المالك"، و "هشام جعيط"، و "إدوارد سعيد"، إلى جانب مفكرين آخرين كثر، وحجتهم في ذلك انه ينطلق من وسط فكري وثقافي مختلف، كما أنه جاء لتكريس الطموحات الاستعمارية. قد نتفق معهم في هذا الجانب، لكن وجب علينا في نفس الوقت أن نستفيد من العناصر الايجابية الموجودة فيه، هذا إلى جانب أن دراسته وهضمه امرا تحتمه طبيعة العلم نفسه، وحتى نطلع على أنفسنا من منظور آخر مختلف، والدراسات الأكاديمية التي تلتزم بشروط المنهج و الاستكشاف العلمي الحر يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بعيدا عن الأصوات الايديولجية والحساسيات المنادية لتجاوزها، كما نسمع من هنا أو هناك. هذا يعني أن الاستشراق نوعان: نوع يهدف إلى دراسة الفكر والتراث العربي الاسلامي دراسة موضوعية تحركها النزعة الأكاديمية النقدية الحرة الهادفة، وهنالك نوع ـخر ينطلق من نزعة مركزية غربيسة غرضها خدمة مصالحها وتوجهاتها الايديولجية، وهنا نعود لنسترجع من أرشيف تارخنا الحملة الاستعمارية التي شنها "نابوليون بونابارت" على مصر سنة (1798 – 1801) والتي راح يستعين فيها إلى جانب تترسانته العسكرية بنخبة من المثقفين والمفكرين يتجاوز عددهم المائة (حوالي 167 مفكر ومثقف)، ينتمون إلى تخصصات عديدة فإلى جانب

الهدف الأكاديمي و المعرفي المتمثل في الاستفادة من ما تكنزه الحضارة الفرعونية من آثار وأسرار كان غرضها فهم العقلية المصرية للسيطرة عليها واستعمارها.

1-المفهوم اللغوي و الصطلاحي:

من الواضح أن كلمة الاستشراق مشتقة من كلمة "شرق"، يقال: "شرقت الشمس شرقا وشروق إذا طلعت"[1]، ومعنى كلمة استشراق بالاستناد إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، هو ذلك الذي "أدخل نفسه في اهل الشرق وصار منهم"[2]، وهذا ما يحيلنا إلى مفهومها العلمي و المعرفي، و المتمثل في ذلك الذي "طلب علوم الشرق ولغاتهم (...) فالمستشرق هو عالم متمكن من المعارفق الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه"[3].

بهذا فالاستشراق صفة يوصف بها كل عالم مختص بما جابه الشرق من علم ومعرفة في شتى المجالات والميادين، ويذهب الكثير من المفكرين و الفلاسفة إلى القول بأن أول استعمال لكلمة مستشرق كان "في سنة 1630م، حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691م وجدنا "أنطوني وود" يصف "صموئيل كلارك" بأنه استشراقي نابه، يعنكي بذلك انه عرف بعض اللغات الشرقية ..."[4].

وسنحاول قبل الوصول إلى مفهوم عام وشامل حول الاستشراق إلى استعراض جملة من التعاريف التي اطلقها مفكرون وفلاسفة غربيون حول هذا الموضوع:

يذهب قاموس" أكسفورد" الجديد إلى تحديد مفهوم المستشرق على انه يشمل كل "من تبحر في لغات الشرق وآدابه وذلك هو التفسير الذي سنعتمد عليه في حديثنا التالي. وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الجم الغفير من ذوي الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموا أدبا بديعا، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق فلا يستطاع تسميتهم مسشتشرقين"[5].

---

[1]- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ب ط ، 1998، ص 21.

[2]- المرجع نفسه ص 22.

[3]- المرجع نفسه ص 22.

[4]- المرجع نفسه ص 22.

[5]- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 23.

أما "بارت" فيقول: "الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولا بد لنا إذا أن نفكر في المعنى الذي أطلق عليه كلمة استشراق المشتقة من كلمة "شرق" وكلمة "شرق" تعنني مشرق الشمس وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق او علم العالم الشرقي"[1].

كما يرى "جويدي" في علم الاستشراق الوسيلة الكفيلة بدراسة الاسهامات المتبادلة بين الفكرين "الغربي والشرقي"، متجاوزا في ذلك التعاريف التي كانت تحصر الاستشراق في كونه العلم المختص في دراسة المعارف و العلوم التي أنتجتها الحضارات الشرقية، بل يمكننا القول انطلاقا من" الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي ليس علم الشرق إلا بابا من أبواب تاريخ الروح الإنساني (...) وليس صاحب علم الشرق الجديد بهذا اللقب الذي يقتصر على معرفو بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب بل غنما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوة الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الانسانية"[2].

وهي رؤية تتجاوز النظرة المركزية المقصية لكل اسهام فكري ينبع من حضارات اخرى غير الغربية، ثم يضيف قائلا:"وعلم الشرق هذا العلم من علوم الروح ، يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية أن يسمى كما سميناه درس تاريخ الروح الانساني من جهة الشرق، لأن إظهار قوى الروح واستعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان"[3].

ليأتي "رودينسون" في الأخير من خلال دراسته لتاريخ الاستشراق فيقول :"وهكذا ولد ا الاستشراق وظهرت كلمة مستشرق في اللغة الانجليزية حوالي 1779 (...) كما دخلت كلمة الاستشراق على معجم الأكاديمية الفرنسية في 1838م، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق "[4].

أما بالنسبة للمفكرين العرب و المسلمين فإن تعريفاتهم لم تخرج عن هذا الإطار، ولابأس في أن نستعرض بعضا منها:

---

[1]– المرجع نفسه ص 23.

[2]– المرجع نفسه ص 23.

[3]– المرجع نفسه ص 23.

[4]– أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 24.

يرى "أحمد حسن الزيات" أن المراد بالاستشراق اليوم هو "دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابيه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم"[1].

ولم يخرج "أحمد الأسكندري" و "احمد أمين" في تعريفهما للمستشرق عن التعريفات السابقة، حيث ذكرا بأنه "كل من تجرد من أهل الغرب" لدراسة بعض اللغات الشرقية وتقصي آدابها طلبا لتعرف شأن امة وأمم شرقية من حيث أزخلاقها وعاداتها وتاريخها ودياناتها أو علومها و ادابها أو غير ذلك من مقومات الأمم، والأصل في كلمة (استشراق) أنه صار شرقيا كما يقال استعرب إذا صار عربيا"[2] .

ليذهب "علي العنان" متوسعا في المفهوم قائلا :"من صيغة هذه الكلمة نعرف أن المستشرق هو المشتغل بالعقليات الشرقية سواء اكانت سامية، أم لا ولكن هذه الكلمة في اصطلاح العلماء و الأدباء تطلق على المشتغل بالعقليات السامية خاصة، ويتبع ذلك البحث في اللغات الحامية"[3].

وفي وصف المستشرقين يقول "إبراهيم عبد المجيد اللبان" :"المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة فهم يدرسون العلوم، والأداب الخاصة بالهندي والفرسي والصيني والياباني والعالم العربي وغيرهم أمم الشرق"[4]، ما يعني أن دراساتهم شملت العالم العربي في مختلف ميادينه وتجلياته الثقافية والسياسية والتاريخية والاجتماعية، وكل ما تعلق بهذا العالم حتى الدينية منه، وهذا ما يشير إليه "حسين الهراوي" قائلا:" وعندي أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة، وهو أقرب شبه إلى مهنة التبشير"[5]، وهذا ما أشرنا إليه سابقا باعتباره ذو وجهين، وجه غرضه أكاديمي علمي صرف، ووجه آخر تتعدد أغراضه على حسب التخصصات و الحاجيات.

---

[1]– المرجع نفسه ص 27.

[2]– المرجع نفسه ص 27.

[3]المرجع نفسه ص 27.

[4]– المرجع نفسه ص 27.

[5]– أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

ويقول" مالك بن نبي" في كتابه انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث:"يجب أولا أن نحدد مصطلح. إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الاسلامي وعن الحضارة الاسلامية ثم علينا أن نصنف أسمائهم في شبه ما يسمى طبقات على صنفين:

1-من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل "جليل دورياك" والقديس "توما الاكويني" وطبقة المحدثين مثل "كارا دوفو" و "جولد سيهر".

1-من حيث الاتجاه العام نحو الاسلام والمسلمين في كتاباتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الاسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها"[1].

وهدا مايدفعنا الى القول بأن المستشرقين هم مفكرون وفلاسفة وعلماء في مختلف المجالات والفروع الفكرية ،اهتموا بدراسة الحضارات الشرقية عبر حقبها التاريخية المختلفة والموغلة في التاريخ ، وهذا في جميع الميادين ، سواء كانت فكرية تشمل علوم الروح المختلفة التي انتجتها هذه الشعوب ، وهي بهذا مساهمة كغيرها من الحضارات في الفكر الانساني والثقافة العالمة ، أو دينية ، ايديولوجية لخدمة اغراض و مهام بعينه.

"ويبدو أن مصطلح الشرق لم يقتصر على هذه الرقعة جغرافيا فحسب ، بل تجاوزها الى غرب الجزيرة العربية وشمال إفريقيا وما تعرب من سكان هذه الدول من الشرق، فشملها هذا الاسم باعتبار دينها الاسلام، ولغتها العربية "[2] بهذا نجد أن المهتم بشؤون العالم العربي والاسلامي من الغربيين يصنف ويسمى مستشرقا أيضا.

لقد اختلفت تخصصات المستشرقين باختلاف الأزمنة، فالمستشرقون الأوائل يختلفون عن المتأخرين وهذا ما بينه "إدوارد سعيد" في كتابه الاستشراق قائلا:"في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيليني التعرف، أما الآن استشراقيه.

[1]- مالك بن نبي، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، دار الارشاد، بيروت، لبنان، ط 01 ، ص 05-06.

[2]- محمد حسين على الصغير، موسوعة الدراسات القرآنية، المستشرقون والدراسات القرآنية ، دار المؤرخ العربية ، بيروت، لبنان، ب ط، ب س، ص 12

ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثا مختصا بالصين، أو بالاسلام، أو بالدراسات الهندو–أوروبية أو متحمشا موهوبا مثل "هوغو" في الشرقيون، و"غوته" في الديوان الغربي الشرقي، أو كلا هذين مثل "ريتشاد بيرتن"، "إدوارد لين"، "فردريك شليغل"[1].

هذا ما يعطينا انطباعا بأن اهتمامات المستشرقين اتجاه الفكر و العالم الشرقي عديدة ومتعددة نظرا لشساعة المنطقة واختلاف الحضارات والأزمنة من جهة، وتعدد الاختصاصات والمجالات الفكرية التي يشملها من جهة أخرى.

نتوقف الآن عند مصطلح "الاستغراب" الذي تبلور كمصطلح مقابل الاستشراق، حيث يرى "حسن حنفي" أن انشاء" علم الاستغراب كعلم دقيق بعد أن ظهرت دراساته لدي جيلنا ودون ان تتحول إلى علم، وتحويل الحضارة الأوربية أيضا من دراسة موضوع إلى موضوع دراستن والكشف عن مسار هذه الحضارة مصدرا وبيئة، بداية ونهاية، نشأة وتطورا، بنية وتكوينا كما فعلت مع غيرها عندما حولتها إلى مواضيع للدراسة ..."[2]، فهو بهذا يستمد نفس الرؤية الفكرية للمستشرقين في دراستهم للآخر (الفكر الشرقي)، إنه يقلب بهذا الدارس إلى مدروس ويذهب عموم غرضها إلى تجاوز العقدة التي لازمت الفكر الاسلامي ومن ورائه الشرقي اتجاه الغرب، "فالاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا "الشرق" من خلال الآخر "الغرب" يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر (...)، وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها فإن الاستغراب هو العلم المضاد له (...)، في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح اللااوربي المدروس بالأميس هو الأنا الدارس اليوم[3].

---

[1]– ادوارد سعيد، الاستشراق، مكتبة ديوان العرب ، الكويت، ب ط، ب س.

[2]– حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفننية، القاهرة، مصر، ب ط، 1931، ص 93.

[3]– يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، ضمن كتاب : جدل الأنا والآخر، ت أحمد عبد الحليم عطية، مكتبة مدبولي الصغيرة، القاهرة، مصر، ط 01، 1997، ص 150.

إن الاستغراب كعلم لا ينكر فضل الاستشراق كعلم لا ينكر فضل الاستشراق كدراسة نقدية هادفة، لكنه في المقابل جاء لإماطة اللثام عن الوجه الآخر و الغرض الخفي من هذه الدراسة، فالغرض من الاستغراب هو تقويم الذات من خلال الآخر وكشف مركزيته ونظرته العرقية في نفس الوقت. ولا تقتصر تسمية المستغربين على العرب والمسلمين فقط بل تشمل اليابانيين والهندين والصينيين وغيرهم، وهنالبك تسمية أخرى نريد إثارتها حتى نثري هذا البحث ونتعمق أكثر في فهم الاستشراق والمستشرقين.

يذهب محمد بن شريفية في أحد كتاباته إلى استخدام مصطلح "استعراب" و"مستعرب" بالنسبة للمهتم باللغة العربية وكل ما تعلق بها من مادة علمية وفكرية وهذا ما نجده في القاموس الاسباني لأسباب تاريخة معروفة، "فإسم "مستعرب Arabista" هو المستعمل في اسبانيا وفي قاموس الأكاديمية الاسبانية يعرف بأنه الشخص الذي يعنى باللغة العربية وآدابها"[1]. ويستفيض محمد بن شريفية في تحليله وتوصيفه لهذا المصطلح حيث يراه في يشمل في نظره حتى السكان الأصليين من بلاد الأندلس الذين اندمجوا وتأثروا بالمد الفكري و الحضاري الاسلامي و العروبة، ومأخذه في هذا أنهم تخلوا كلية عن تراثهم المسيحي ولغتهم اللاتينية من شدة تعلقهم وانبهارهم بهذا المد الفكري و الحضاري، " وهم الذين دعوا في أول الأمر بالمولدين والمسالمة أو الأسالمة أما الذين اختارو أن يكونوا ذميين وهم المعروفون بالمستعربين والعجم"[2]، وهذا التوصيف أقرب مما نراه اليوم في ثلة من المثقفين العرب الذين تكونوا وعاشوا فترة من حياتهم في الجامعات و المدن الأوربية، فانبهروا بحضارتها وثقافتها وفكرها لدرجة أنهم حاولوا تطبيق الفكر الغربي ومناهجه تطبيقا أعمى، أي من دون مراعاة لخصوصية الموضوع المراد دراسته، هذا ما انتقده أركون في مرات عديدة حيث يقول في ذلك:"... لا يحق لباحث أن ينتهج هذا المنهج وأكرر هذا مرارا لا يحق لنا أن نطبق أي منهج نأتي به من الخارج ونفرضه على ميدان من ميادين المعرفة. للأسف هذا صحيح وشائع لأن الثقافة الغربية طاغية وطاغية

[1]– محمد بن شريفية، الجذور التاريخية للاستعراب الاسباني، ضمن كتاب: المغرب في الدراسات الاستشراقية ، اكاديمية المملكة المغربية، مراكش، المغرب، ب ط، 1993 ص 65.

[2]– محمد بن شريفية، الجذور التاريخية للاستعراب الاسباني، مرجع سابق ص 66.

على جميع الناس، ولذلك ادعوا إلى التوسع ليس في المناهج فقط بل في الموضوعت التي نطرحها للبحث ..."[1]. إذن فالاستشراق والمستشرق هو كل ما اعتنى بدراسة العالم الشرقي بلغاته وآدابه وعلومه العديدة و المتعددة وهو يختلف باختلاف الأزمنة والاهتمامات والتوجهات، ونجد من خلال التعاريف السابقة ايضا أن صفة المستشرق تشمل كل شخص اهتم بالشان الاسلامي و العربي من أدب ولغة ومعرفة دينية.

هذا ما يجعلنا نرى في الاستعراب فرعا من فروع الاستشراق، الاستعراب علم عام واسع يهتم بكل مل له علاقة بالعالم الشرقي، "وتتضح فروع الاستشراق هذه ومجالات التخصص فيه حيث تقدم الأبحاث وتعقد الندوات لكل فرع من تخصصاته، فالاستشراق علم عام يختص بدراشة الشرق وآدابه و الاستعراب علم خاص يختص بدراسة العرب وما يتصل بهم من حضارة وآداب ومبلغ تأثيرهم في غيرهم وتأثرهم بسواهم"[2].

الاستشراق وعنايته بالتراث العربي الاسلامي:

بعد حصرنا لمفهوم الاستشراق ومجالات اهتماماته، وجدنا أنه يشمل بالدراسة أيضا التراث العربي و الاسلامي خاصة بعد أن أصبح في حقبة سابقة مصدر إشعاع فكري وعلمي للعالم بأسره. كما يعتبر الملهم والباعث الرئيس" للحياة في الغرب" حين أعاد إليه العلم الهيليني الذي تركته أوربا يندثر ولم تستطع استيعادته وفي العام الألف تقريبا كان الغرب المسيحي يعني الإرهاب وينظر في قلق صوفي" نهاية العالم" "في هذا الوقت لم تكتفي الشعوب العربية ببعث الثقافة القديمة بل أسهمت بنصيب ملموس خلاق في الثقافة العالمية"[3].

لقد أسهم العرب و المسلمون بما لا يدعوا للشك فيه في إعادة التراث الاغريقي المنسي إلى دياره، فكما استعان العرب و المسلمون بالفلسفة اليونانية لإثراء فكرهم وعلمهم من خلال حركة الترجمة التي شهدها عصر "المأمون"، راح يستعين الغرب بما أنتجه الفلاسفة المسلمون سواء أكان إبداعا مختلفا أو ترجمة وتطويرا للفلسفة اليونانية نفسها،

[1]– محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، ضمن كتاب: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ، حوار الاستشراق، ت أحمد الشيخ، المركز العربي للدراسات الغربية، دمشق، سوريا، ط 01، 1999، ص 73.

[2]– أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

[3]– أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 157.

"فإبن رشد" وغيره كثر يعتبر الشارح الأول لفلسفة "أرسطوطاليس". و الذي كانت تدرس فلسفته على مدار قرون عديدة في أعتى الجامعات الأوربية وأشرها.

إن قيادة العالم فكريا وحضاريا يجلب لك مختلف العيون، سواء تلك العاشقة الولهانة والمعجبة التي تسعى للاستفادة بما أبدعه العقل الاسلامي، أو تلك الحاقدة منها التي تعمل على تصغير واحتقرا هذا العقل كلما أتيحت لها الفرصة، همها الوحيد مصالحها لا غير.

تركزت دراسات الاستشراق حول الاسلام كدين وعلى القرآن الكريم و الحديث النبوي، وشخصية سيد الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم، و الفقه الإسلامي والتاريخ العربي الاسلامي، هذا إلى جانب دراستهم للفلسفة الاسلامية والحضارة العربية الاسلامية وعلوم العرب الطبيعية والفنون الاسلامية، و المجتمع العربي وعلومه الانسانية واللغة العربية و الأدب العربي بدأ بما أبدعه شعراء الجاهلية وصولا إلى آخر محطاته الابداعية. لقد فتشوا في كل الاتجاهات بلا كلل ولا ملل مؤلفين بذلك الآلاف المؤلفة عن أرض الاسلام وحضارتها وفكرها.

لا ريب في أن المستشرقين استغلوا الفراغ الرهيب وحالة الانسداد التي يعاني منها الفكر الاسلامية من قبل الأرثوذكسيات الدينية الدوغمائية التي راحت تغرق في التكرار والاجترار ومحررمة أي جهد نقدي يختصها بالدراسة كما راحت بهذا تحد من الحريات خاصة الفكرية منها . ما سمح المجال لأناس من خارج هذه الامة إلى ان يبحثوا ويفتشوا وينتقدوا هذا التراث، " المستشرق الالماني "نولدكه" هو الذي طبق المنهجية التاريخية لاول مر على المصحف: أي على نص القرآن الكريم. أما "غولد زيهر" فقد طبق نفس المنهجية على كتب الحديث النبوي وقل الأمر نفسه عن المستشرق " جوزيف شاخت" الذي درس الشروط (أو الضروف) الاجتماعية و السياسية التي أكحاطت ببلورة الشريعة أو الفقه"[1] وهي دراسات مختلف كلية عن الدراسات السابقة مما ولد حالة من الهيجان والرفض والغضب لمختلف الأرثوذوكسيات الدينية، فالصورة و المشهد الذي جاءت به هذه

[1]– هاشم صالح، الاستشراق وأرخنة التراث، جريدة الحرية، مرجع إلكتروني، haria arabblogs.com .

الدراسات عن تاريخنا مختلف مغاير للصورة الاسطورية التبجيلية المعهودة. لقد "قدموا صورة تاريخية– أي واقعية حقيقية– عن موضوعات مقدسة جدا ولا يجرأ أحد على مسها أو الإقتراب منها[1].

لقد عمل المستشرقون على تطبيق ما طبقوه على المسيحية من منهجيات علمية وتاريخية وفيللوجية التي شهدت نفس ردة الفعل من طرف حراس الأرثوذوكسيات (الكنيسة)، فالأصولية الدوغمائية المتشددة لا دين لها المتواجدة في كل الديانات و الأمكنة.

لكن ما نود ان ننشير إليه هنا إلى متى نبقى نعتمد على غيرنا في دراسة تراثنا دراسة نقدية علمية تتوافق وروح الحداثة العقلية؟ لا أحد ينكر ما قدمته هذه الدراسات من رؤى، ولكن تبقى بعيدة كل البعد عن طموحاتنا وآمالنا، فالدراسة مهما علت قيمتها وجديتها تبقى ناقصة مقارنة بنظيرتها التي تصدر عن أهل البيت.

نجد أيضا أن العديد من الدراسات الاستشراقية الوضعية راحت تختزل البعد الروحي و القيمة المعنوية لشخصية عظيمة كشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذه الدراسات تعمل على إلغاء كل بعد روحي للموضوع المراد دراسته ولعل غرضها الأسمى إيديولوجي تبشيري وهي الامتداد للنظرة و النزعة القائلة أن شخصية اليسوع (عيسى عليه السلام) مغايرة لشخصية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هذا ما رفضه أركون حيث راح ينادي بضرورة تطوير المنهجية الاستشراقية وتزويدها بعلم النفس التاريخي، كما حدث مع مدرسة الحوليات التاريخية، فالعلوم الانسانية تطورت بما يسمح للأبحاث التاريخية من أن تأخذ أبعادا تأخذ بعين الاعتبار البعد الروحي و المعنوي في دراستها للفكر الديني.

يرى أركون أن الاستشراق يبقى كمرحلة أولية لكنها غير كافية، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن النقاط التي أهملها الاستشراق في دراسته للتراث الاسلامي و العربي.

[1]– المرجع نفسه.

نقد المنهجية الاستشراقية:

ينظر أركون إلى موضوع الاستشراق كغيره من المواضيع الأخرى الواجب دراستها دراسة نقدية جادة كلما دعت الضرورة إلى ذلك والعدف من هذه الدراسة هو إبراز مطباتع ونواقص وهفوات منهجيته.فإلى جانب تأكيده على الجانب الإيجابي منها وضرورة أخذها بعين الاعتبار، نجده يبرز سلبياته العديدة.

إن أركون بهذا في دراسته للاستشراق يأخذ نفس المسافة التي تتطلبها أي دراسة نقدية، فلا يحابيها كما لا كما أنه لا يرفضها مسبقا إنطلاقا من خلفيات ايديولوجية معينة فالاستشراق كما يصرح: "ظاهرة ثقافية عامة يجب أن ندرسها كمؤرخين في نطاقها الغربي، هذا هو المنهاج السليم، أعتبره نتاج فكر وثقافة غربية، وإذا أردت أن أفهم المعايير و القواعد والمناهج التي اعتمدها المستشرق ينبغي أن أدرس الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر وهناك أجد أن هذه الثقافة الغربية كام بطغى عليها المذهب الوضعي والمذهب التاريخاني والفيللوجي"[1]، فالغرض من هذه القراءة هو "أن أفهم أن المستشرقين كانوا مقيدين بالمناهج السائدة في الثقافة الغربية وتقاليدها، وأفهم هذا على مستوى تاريخي ولا أتحول من هذا النقد التاريخي العلمي السليم الذي يوظف المواقف الاستشراقية إلى نقد ايديولوجي"[2].

لقد عايش أركون _كما قلنا سابقا_ المستشرقين عن قرب منذ نعومة أضافره، ما مكنه من هضم منهجيتهم وأسلوب الدراسة الذي كان متبعا من قبلهم، ما جعله يدرك منذ الوهلة الأولى أنها تبقى بعيدة كل البعد عن آمال وطموحات المجتمع الجزائري، مما ولد عنده حالة من القلق المعرفي و اللارضى عن هذه الدراسات التي رآها في المجمل سطحية ومختزلة للمخزون الثقافي و الفكري لهذه المجتمعات ومعتبرا أنها صادرة من نظرة استعلائية مركزية وهذا ما صح به قائلا:" مشكلتي مع الاستشراق ومنهجياته أقدم مما تظن (يقصد هاشم صالح في إدى حواراته معه). الأمور ابتدأت منذ أن كنت طالبا بجامعة الجزائر في كلية الآداب عام 1950. فالاساتذة وكلهم فرنسيون لم يكونوا يأخذوا

[1]– محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، مرجع سابق ص 69.

[2]– محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، مرجع سابق ص 70.

على عاتقهم أبدا مشاكل المجتمع الجزائري أو مشاكل المجتمعات العربية أو الإسلام. أقصد لم يكونوا يطرحونها معرفيا وابستيمولوجيا ويحاولون تشخيصها، إن لم يكن إيجاد حل لها. كانوا ينظرون إليها من بعيد ومن بعيد جدا. كانوا ينظرون إليها من الخارج"[1]، ثم يضيف قائلا:" ثم ما هو أكثر أهمية من ذلك، كانوا ينظرون إليها من خلال منظور الانسية البورجوازية الفرنسية هذه الانسية الشكلية التي نهض ضدها "فوكو" وأمثاله في ما بعد. وكانت الثقافة الغربية انذاك تعتبر نفسها كونية عالمية. وقد جاءت إلى الجزائر من أجل تحضير المتوحشين الجزائريين وليس من اجل الاستعمار (أي ادخالهم في الحضارة).وعلى هذا النحو سارت الأدبيات الكولونيالية والمحاجات الكولونيالية المعروفة"[2].

بهذا نجد أن أركون يتحرك انطلاقا من عمق واقعه (واقع المجتمع الجزائري) و الذي هو امتداد لواقع المجتمعات العربية و الاسلامية. لقد عايش أركون الحرمان و الكبت كغيره من الجزائريين وعانى ما عاناه بني جلدته، فلا طالما حاوول المستعمر طمس هويته وأصالته.

لقد كان المحرك الرئيسي للفكر الأركوني ينطلق من فكر معاش، "ينبغي_والقول لأركون_ ان يعرف الناس ذلك لكي يفهموا أسباب تمرد الفكر، وم أريد أن ابنبه"[3].

هذا ما جعل أركون ينتقد الاسلاميات الكلاسيكية ومنهجيتها باستمرار، محاولا تجاوزها نحو استخدام مناهج انسانية واجتماعية تكون في مستوى تطلعات أركون والمجتمعات العربية والاسلامية معا منفتحا بذلك " على الثورة المنهجية الابستيمولوجية التي شهدتها العلوم الانسانية منذ الستينات وحتى اليوم"[4].

لقد رفض أركون المنهجية الوضعية وتعاملها الاختزالي مع التراث العربي الاسلامي وكأنه مادة جامدة صامتة لا تتحرك". من أهم مزايا التحليل الفيللوجي_ أو فقه اللغة _ التركيز على أحدية معنى النص وأصله الايتمولوجي، ثم دراسة التأثيرات التي

[1]– محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ،مرجع سابق، ص 264.

[2]– المرجع نفسه ص 264.

[3]– محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ،مرجع سابق، ص 264.

[4]– محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، ص 130.

يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين، وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم، يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيللوجي لا تهتم إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا، وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت هذه الوقائع أي باختصار أنها تهمل ما يسمى اليوم بالبسيكولوجيا التاريخية"[1]. وا عكس ما تذهب إليه مدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية على سبيل المثال والتي أعطت من خلال المنهجيات الجديدة المعتمدة بعدا آخر للتاريخ والتراث. إنها تهتم بالبعد الروحي و المعنوي لمختلف الأديان و التراثات كما أنها تهتم بدراسة الخطاب الأسطوري والمخيال الجماعي لمختلف الثقافات.

لقد رأى أركون من خلال ما سبق أن الاستشراق (الاسلاميات الكلاسيكية) بقي حبيس النزعة الوضعية و المنهجية الفيللوجية، فهو "لا ينفتح إلا بخجل واستحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات و التاريخ المقارن والانتروبولوجيا (علم الأناسة) وأركيولوجيا المعرفة، ...إلخ[2]، بمعنى آخر هم يرفضون التعددية في المناهج لدراسة التراث العربي الاسلامي.

هذا ما دفع أركون إلى تدشين علم جديد سماه "الاسلاميات التطبيقية" يكون نابعا من الداخل ومتجاوزا في نفس الوقت الاسلاميات الكلاسيكية، فهو يريد أن يتعاطى مع هذا التراث من الداخل بكل ما يحمله من هموم ومشاكل ومعاناة.

فما مفهو الاسلامية التطبيقية؟ وما هي مهامها وأهدافها؟

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق ص 259.

[2]– محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق ص 143.

المبحـــث الثـــــــــاني:

الاسلاميات التطبيقية

أولا/المفهوم:

يقتبس "أركون " علم الاسلاميات التطبيقية من "كتاب" الانتربولوجيا التطبيقية" لـ "روجيه باستيد ROGER BASTIDE anthropologie appliquée "[1] والغرض من ذلك دراسة واقع المجتمعات العربية والاسلامية انطلاقا من التراث، كيف ذلك؟ إن أركون يرى أن ما تعانيه المجتمعات العربية حاليا هو امتداد للمشاكل التي شهدها تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فحل مشاكل الحاضر مرتبطة بالماضي ولهذا نجده يتبنى المنهجية التقدمية – التراجعية و الغرض منها تتبع خطوات الماضي إنطلاقا من الحاضر فالهدف هنا ليس العودة إلى الماضي من أجل الماضي، نعني بهذا قراءة التراث للعودة إلى المشاكل التي تشهدها المجتمعات العربية الاسلامية الآن في حالتها الأولى حتى نفهم بنيتها وظروف ظهورها وطفوها إلى السطح فإذا ما استطعنا فهم تلك المشاكل في بدايتها الاولى نستطيع حلها، وهذا كله ما تعمل الاسلاميات التطبيقية على إتاحته بفضل مختلف المناهج الانسانية والاجتماعية المتشيعة بالحداثة العقلية.

"يرى روجيه باستد " أن الروابط " ما بين العلم و التطبيق أو على الأقل،التصور الذي نكونه عن هذه الروابط، كانت عدلت بشكل عميق وجذري منذ النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه "مقال في المنهج"، وحتى النمكوذج الذي أعطاه "كارل ماكس"، ينبغي علينا إذا أن نبتدئ بتحديد موضع الانتربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين"[2]، ما يعني أن الانتربولوجيا التطبيقية ، هي نموذج ثالث يختلف عن النمودجين الاولين ، ويتموضع بينهما،وهوالنموذج الذي يتبناه أركون،ويطلق عليه اسم علم الاسلاميات التطبيقية.

هذا ما يدفعنا كمرحلة أولى إلى البحث في النموذجين السابقين (نقصد النموذج الذي بدأ مع ديكارت والآخر الذي بدأ مع كارل ماركس)، حتى نقترب رويدا رويدا من الوصول إلى مفهوم الإسلاميات التطبيقية ،كما أراد رسمها محمد أركون.

[1]– كيحل مصطفى، الألسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 33.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الالسلامي، مرجع سابق ص 54.

لقد ساد منذ ديكارت (الفلسفة الحديثة) فكرة مفادها: إمكانية السيطرة على الطبيعة انطلاقا من العلم والذي بيّن ديكارت معالمه في كتابه "مقال في المنهج"، وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجرده وتعاليه عن كل الحاجيات العملية والنفعية ،والذي يتحدد ابستيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة ولكن شرط التنبؤ لا يتحقق إلا بشرط التحرر أولا من هاجس التأثير العلمي في الطبيعة والمجتمع[1]، فديكارت اشترط أولا تحرير الذات من كل الشوائب والعوائق حتى تعي نفسها وتفهمها وتفهم العالم من خلالها.وهو ما أتاح لفرضية الإنتقال من النظري إلى التطبيقي إلى التحقق.

فقد شهدت الحداثة العقلية ميلاد الحداثة المادية، أي ما وصل إليه الإنسان من وسائل تقنية وتكنولوجية كان انطلاقا من التصور النظري وصولا إلى التطبيق ووفق هذا التصور الإبستمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكل انطلاقا من نتائج العلم النظرية[2]. هذا النموذج راح يطبقه الكثير من المفكرين والفلاسفة على العلوم الإنسانية والإجتماعية، الذين وجد صعوبات عديدة في تجسيده وتطبيقه كون الطبيعة الإنسانية تختلف عن طبيعة المادة، لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الأخيرالقوانين فإن الأمر يختلف في العلوم الإجتماعية والإنسانية[3]. هذا ما شهدته مرحلة كاملة أدت إلى ما يسمى بأزمة العلوم الإنسانية، حيث أدت النتائج الباهرة التي وصل إليها العلم إلى تعالي العديد من الأصوات المنادية بتطبيق منهجه على العلوم الإنسانية والإجتماعية لكنها وجدت صعوبات عديدة ومتعددة لتطبيقه نظرا للاختلاف بين خصوصية الإنسان الروحية وخصوصية المادة الجامدة.

هذا النموذج راحت تطبقه الإسلاميات الكلاسيكية (المستشرقين) على المجتمعات الإسلامية والعربية ولكنها كانت تهدف في الغالب إلى خدمة التوجهات السياسية

---

[1]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون،ضمن مجلة لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة ،دار كنوز، تلمسان الجزائر،عدد1 ، 2012،ص36.

[2]: المرجع نفسه،ص36

[3]: المرجع نفسه،ص36

الإستعمارية والمصالح الإيديولوجية فمحاولة عقلنة هذه المجتمعات شهدت مقاومة ورفض كما أشار إليه "أركون" و"روجي باستيد"، فقد لاحظنا –كما يقول– في المجتمعات التقليدية مظاهر المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم[1]، فإلى جانب الأسباب التي تم ذكرها من إختلاف في طبيعة الموضوعين (الإنسان–المادة)، كانت الإسلاميات الكلاسيكية مكرسة لنظرة مركزية متعالية محقرة ورافضة لكل التراثات والثقافات ومنفذة لسياسات موضوعة، وليس تطوير سياسات تصلح لأوضاع البلاد المستعمر.[2]

كما نجد أن التخطيط الذي ينطلق من وسط ثقافي مختلف للوصول إلى أهداف معينة غالبا ما شهد فشلا ذريعا لأن الإنسان يختلف من حيث الإنتماء للوسط الثقافي والمعرفي والديني وهذا ما راحت تأخذه بعين الإعتبار الانتروبولوجيا المعاصرة." ففرض أي تخطيط لا يتماشى وخصوصية المجتمعات وثقافاتها لن يكون في نهاية الأمر سوى الشكل المعاصر للعنصرية، العنصرية الثقافية."[3]

أما النموذج الثاني فهو الذي جاء به "كارل ماركس" كما قلنا والذي يعمل على تجسيد الأفكار تجسيدا واقعيا، وطبقا لهذا النموذج يصبح التحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري. لأن "التدخل الإنساني في الواقع الإجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم[4]، فالفكرة هنا هي أنه انطلاقا من معرفة العالم يمكننا التغيير بل نستطيع الوصول إلى ذلك في الوقت نفسه. وهذا ما يعني أن" الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة البراكسيس، وبفعلها"[5]، وهذا التصور جعل القيمة أو الوجوب مطابقة لأحكام الواقع أو الوجود والحقيقة بهذا ليست تصورا وجوديا فقط، بل هي وعي بواقع تشكل ويشكل بفعل عملنا كذلك[6]، ولكن هذا النموذج سيؤدي بالمجتمع إلى التفكك لأن الإنسان متعدد الغايات والقيم ويستحيل معها الوصول

[1]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون.،مرجع سابق ، ص36

[2]: المرجع نفسه، ص39.

[3]: المرجع نفسه، ص39.

[4]: المرجع نفسه، ص39.

[5]: المرجع نفسه، ص39.

[6]: المرجع نفسه، ص39.

إلى واقع منسجم، وهذا ما سيؤدي إلى انفجار الواقع على حسب ميولات وتوجهات الأفراد،وهذاما يجعل الحقيقة الأنتروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقها أمر يعاد فيه النظر باستمرار.[1]

من هذا المنطلق ارتأى باستيد أنه من الضروري إيجاد نموذج ثالث تكون فيه الانتروبولوجيا المطبقة علما مختلفا هدفه دراسة التطبيق دراسة نظرية، ووفق هذا المعنى تصبح الأنتروبولوجيا المطبقة، العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده وبهذا المعنى ليست الانتروبولوجيا المطابقة علم الوسائل بغرض التطبيق بل هي العلم الذي تجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل[2]، هذا النموذج هو الذي اقتبسه وطوره أركون طيلة مسيرته الفكرية والذي أطلق عليها اسم علم الإسلاميات التطبيقية.

أي ماهي الوسائل المنهجية والعلمية الكفيلة بدراسة التراث الإسلامي للخروج مما تعيشه مجتمعاته من كبوتها وسباتها الذي طال؟ فالغرض إذن هو إيجاد السبل والمخططات العلمية والفكرية التي تتناسب وطبيعة الموضوع المراد دراسته حتى لا يحدث اضطراب إجتماعي ومعنوي لدى الشعوب المراد تطويرها وإخراجها من وحلها وتخلفها.

إن الإسلاميات التطبيقية كعلم أرادها أركون أن تزاوج بين الأداة والغاية، فهي تعطي للأداة العلمية والمعرفية حقها من الدراسة حتى تصل إلى الهدف المنشود كما أنها تتطور وتتغير وفق مقتضيات ومعطيات وخصوصيات الحالة الإجتماعية والثقافية لكل بيئة. وهو بهذا يرفض الدراسة التي تأتي من خارج البيئة المراد دراستها، وهذا التوجه يجب أن لا يفهم فهما عنصريا بقدر ما يجب أن يفهم على أنه نصف العلاج فتشخيص الداء لا يكون إلا من أهل الإختصاص والدارين بأحوال المجتمع واحتياجاته. وعلم الإجتماع يعلمنا أن "المجتمع يتكلم، وهو إذ يتكلم فإنما ينطق لغة خاصة به وطالعة من أعماقه،

[1]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون.،مرجع سابق ، ص40.

[2]: المرجع نفسه، ص41.

وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه ينتج عن ذلك نوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل".[1]

لطالما عانت المجتمعات الإسلامية من النظرة الفوقية الإختزالية التي لم ولن تستطيع التموضع بصورة صحيحة وكاملة لمعالجة مشاكلها، لأنها تتبع من واقع مختلف وبيئة أخرى غير البيئة الإسلامية العربية. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض على هذه الهيمنة، ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الإستشراق قد فعل سابقا، وإنما تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية."[2]

صحيح لا أحد ينكر قيمة العمل الذي قدمه الإستشراق الأكاديمي النزيه في عملية تحقيق وفهرسة التراث بطرق ومناهج علمية، لكنه بالمقابل لم يراعي الخصوصية الفكرية والثقافية لهذه المجتمعات، وبقيت في بروجها واستعلائها رافضة الإعتراف بحق هذه المجتمعات في التطور من منطلق ذاتي بحث.

إن الدراسات الإستشراقية بهذا بقيت تتبع خطا واحدا أي أنها كانت ترجع بنا إلى الماضي السحيق من الحضارة الإسلامية لتتقدم بالتحقيق رويدا رويدا إلى الوقت الحاضر، فهم يهملون في دراستهم الظروف والعوامل التي أدت إلى انبثاقها وتشكلها وكذا علاقتها بالحاضر ومدى حضورها في المشاكل الآنية التي تشهدها المجتمعات العربية والإسلامية ، على عكس الإسلاميات التطبيقية التي ترى في ضرورة فهم الماضي حتى نتمكن من فهم حاضرنا بالصورة المطلوبة والمأمولة ،لنتمكن بعدها من رسم معالم مستقبل زاهر ومتطور، هذه الرؤية المنهجية تمثل إستراتيجيته الفكرية والمعرفية، وهي كما ذكرناها سابقا تتمثل في المنهجية التقدمية– التراجعية.

---

[1]: أركون محمد ،تاريخية الفكر العربي الإ سلامي،مصدر سابق ، ص276.

[2]: المصدر نفسه، ص276.

تعاني المجتمعات العربية والإسلامية حاليا من خلط للمفاهيم الدينية وسيطرة مطلقة للأرثوذكسيات الدينية التي راحت منذ قرون تستعمل الإقصاء والنبذ المتبادل أسلوبا للتعاطي مع مختلف المسائل ،سواء على المستوى المحلي (الطوائف الدينية)، أوعلى مستوى الفضاء المتوسطي (الأديان الثلاثة)فالعقل الديني "يبدو وكأنه يستغل لحظات تأزم القيم والإيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحة مبادئه وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كل ثوابت الوضعية الإنسانية مثل الحياة والعدالة والحب والأمل وأنساق اللامساواة والنفوذ والعنف واللاأمان والموت"[1]، هذا ما تشهده المجتمعات الإسلامية والعربية في الوقت الحالي والذي راحت تستغله الاطراف السياسية التي لا غرض لها سوى الإمساك بدواليب الحكم والسيطرة على السلطة ، وهم بهذا ينطلقون من الدين للوصول إلى الدولة وتحقيق مصالحهم الدنيوية ينبغي العلم بأن التضاد الكائن بين الدين والدنيا يشمل الدين والدولة أيضا، ضمن مقياس أن الدولة أو الحكومة ليست إلا التجلي السياسي لكل ما يخص الدين والدنيا في آن معا.[2]

فمن الناحية السوسيولوجية لا يزال رجال الدين مؤثرين على العملية السياسية من خلال خلع الشرعية الدينية على الملوك والأمراء والرؤساء، وهذه العملية لها امتداداتها حسب أركون إلى معاوية والعهد الأموي هذه أمثلة فقط من بين العديد من المشاكل التي نعاني منها والتي لا زالت تنحر جسدها.

إذن فالإسلاميات التطبيقية تعمل على فهم الحاضر انطلاقا من الماضي من خلال العلم، "فالعلم يعلم ويقول أشياء جديرة بالإعتبار والإحترام وبالتالي يزيل إمكانيات تعريض المواطنين للتلاعب الإيديولوجي إنها رؤية سياسية، أي إنها مؤسسة على فلسفة الشخص البشري وحمايته وانطلاقه، وتتمثل مهمتها في حصر مشاكل الحاضر وحلها ومساعدة هذه المجتمعات المكبوتة على الإقلاع الحضاري. وهذا من خلال تطبيق كل الوسائل المنهجية والعلمية المتاحة التي شهدها عصر الحداثة على مدار أربعة قرون من

[1]: أركون محمد ، الانسنة والاسلام ن مصدر سابق، ص163.

[2]: أركون محمد ،تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة،ت:هاشم صالح،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1، 2011، ص72.

الزمن ومعروف أن النزعة العلمية تواجدت في حقبة سابقة من تاريخ الفكر الإسلامي ولكنها أجهضت للأسباب التي تم ذكرها سابقا. وليس لأن القرآن قال بأنه...كما يشيع ويشاع ويتكرر قوله على الألسن فالفاعلون الإجتماعيون (أي البشر) هم الذين يقولون ذلك بالقياس إلى القرآن، كما بالقياس إلى الإنجيل والواقع أنه لا علاقة للقرآن أو الإنجيل بذلك فما يقوله الإنجيل أو القرآن هو في الواقع منفتح وواسع إنه أكثر انفتاحا واتساعا، مما يقولهما إياه البشر[1]، هذا ما يعني بأن الخطاب القرآني تعرض لتلاعبات معينة سواء مع النزعة الدينية الأصولية الإسلامية أو المسيحية.، وهو لا يرفض أو يلغي المعرفة العلمية وهذا وجب التنبيه إلى الفرق بين العلمانية والعلموية، فالنزعة العلموية هي التي راحت تعبد العلم وتقدسه انطلاقا من النتائج الباهرة التي حققها، وهذا وجب الحذر من الإنسياق نحو هذه النزعة فالمجتمعات مهما بلغت من تطور تبقى بحاجة إلى البعد الروحي للأديان وهذا ما تعاني منه الدول المتقدمة فالعقل الأداتي رأى في نفسه الملهم الأول والأخير لكل شيء لهذا راح يلغي كل بعد روحي من وجوده. أما العلمانية فلها بعد ومعنى آخر.

يعطينا "محمد أركون" توجها ومفهوما جديدا للعلمنة، فهي بالنسبة له:"موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[2]، فهي تهدف إلى الوصول إلى إبستيمولوجية جديدة تمكننا من القبض على الحقيقة والوصول إليها. بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن العلمانية الأركونية التي كل هدفها الوصول إلى معرفة مصدرها العقل والذهن أي كيفية معرفة الواقع بشكل صحيح للقبض على الحقيقة وهذا يتطلب روح منفتحة لا تخضع لأي إكراهات كانت.فهي مرتبطة بالمعرفة ومسؤولية الروح.

علينا أن نعي المفهوم الأركوني للعلمنة حتى نستطيع من خلاله التواصل مع الحقيقة والوصول إليها فموقفه يتجاوز التقسيمات الثنائية التقليدية التي تجعل العلماني مقابلا للتمدين ، رافضا حجر العلمانية في فكر إيديولوجي نضالي، منفتحا بذلك على أنظمة

[1]: أركون محمد ،العلمنة والدين،الإسلام المسيحية الغرب،ت: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط3 ،1996 ص41،42.

[2] : أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق ، ص10.

دلالية أخرى يعتمدها البشر في فهم العالم وتفسيره، وهو بذلك يدعو إلى علمانية متفتحة تؤلف بين ثقافة الحداثة والتراث الروحي للإنسانية. فالعلمانية والحرية في فكر أركون مترادفان"[1] فالعلمنة بحسب اركون مرادفة لمفهوم الحرية ولكن دائما الحرية مشروطة وكذلك العلمنة التي كانت موجودة في ايام المأمون والمعتزلة بشكل أكثر مما هي موجودة عليه الآن في معظم الدول العربية والإسلامية"،[2] فالأكيد أن أركون يهدف إلى علمانية لا تعادي الدين ولا تقضي عليه ، وإنما وضع فواصل وحدود أمام الخطاب الإيديولوجي الديني المهيمن والمسيطر على الحياة الاجتماعية بصفة عامة، فالدين الإسلامي من وجهة نظر المفكر "أركون": قد مر عليه وتناول تجارب علمانية ولم يكن مغلقا في وجهها يوما أو رافضا لها، وهذا ما يأسف له" محمد أركون" عندما يجد الأبواب توصد من طرف الإيديولوجيات السياسية خاصة، فواقع المجتمعات الإسلامية يعمل على قمع ومحاربة كل اتجاه يحاول تبني مشروع العلمانية.

" لقد تراجع البحث العلمي في هذه المجتمعات بداية من القرن الحادي عشر بسبب تحكم الإيديولوجيات الشعبوية والتجييشية (إيديولوجيا الكفاح). فتقلصت مكانة الفكر العلمي والفلسفي وتراجعت أهمية الفكر الحر"،[3]

حيث أصبحت الساحة الثقافية الإسلامية ترى في الفلسفة على أنها عنصر غريب عنها في حين أنها مثلته أحسن تمثيل واحتضنته أيام المعتزلة والعقلانية المتفتحة"، فالمسلمون يستهزئون بفكرة العلمنة ويعتبرونها شيئا يخص المسيحية ولا حاجة لهم بها .لماذا؟ لأن الإسلام دين ودنيا كما يقولون ويردد معظم المستشرقون نفس المقولة"،[4] بهذا المعنى المختلف يتحدث "أركون" عن العلمنة والذي يأمل من الساحة الفكرية الإسلامية احتضانه وقبوله حتى تستطيع أن تكون طرفا فعالا في هذا العصر لا طرفا سلبيا كما يتهمه بها

[1] بوساحة عمر، محمد أركون العلماني المختلف، ضمن مجلة:فتغنشتاين ومشكلات الفلسفة،أمشاج في الفلسفة التحليلية،أيس فضاء العقل والحرية،دار الأخبار للصحافة،الجزائر،عدد04،السداسي الأول،2011،ص07 .

[2] أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب،مصدر سابق، ص108

[3] بوساحة عمر، محمد أركون العلماني المختلف، مرجع سابق، ص07

[4] أركون محمد ، العلمنة والدين، مصدر سابق ، ص10

البعض وأن تستيقظ من سباتها وأن تعطي بعدا آخرللبحث العلمي من خلال إبعاد كل ما من شأنه أن يقلص من حظوظ العلم ويحد من حريته.

المبحـــث الثالث :

الاسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة

الإسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة

من خلال ما سبق نجد أن الإسلاميات التطبيقية أمام مهمة تحرير التراث من القراءات التبجيلية المبالغ فيها وهو أمر لا مفر منه خاصة بعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها، فبعد الجهاد المسلح يجب الالتفات للجهاد الفكري المحرر، وهذا العمل لم نستطع القيام به في ذلك الوقت للإلتزامات السياسية والإيديولوجية المتمثلة في محاربة الإستعمار،" لم نستطع أنذاك أن ننظر الى الوراء لكتابة تاريخنامن وجهة نظر نقدية لا ايديولوجية (...) لكننا لو استطعنا ان نكتب تاريخنا بشكل نقدي ، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الايديولوجية والتبجيلية للتراث ، لكنا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة[1]، ويرى أركون أنه كان يفترض القيام بهذه المهمة بعد الإستقلال لكنها لم تتم، ولأن "هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الأيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها (...)فنحن لسنا مهيئين حتى الآن للإنخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي.[2]

ومشروع الإسلاميات التطبيقية جاء لترسيخ الروح النقدية وفق إستراتيجية نقدية تكتسب روحها العلمية من روح العصر عامة كما أشرنا إليه سابقا في بحثنا هذا، وهي بهذا تعمل على إعادة الروح إلى الجسد الجامد وإعادة تشغيل المحركات التي تعطلت بفعل فاعل في وقت سابق من تاريخ هذه الأمة، فالحركة الفكرية في نسختها الأولى لم يكتب لها الإستمرار والديمومة، "ففي اللحظة الأولية والقول لأركون التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فية متحرك ومتموج ومفتوح مليء بالإحتمالات .نجد أن اللغة والفكر انذاك –أي لحظة انبثاق القرآن–مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش . [3]

---

[1]: أركون محمد ،قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق ، ص223.

[2]: المصدر نفسه، ص223.

[3]: عبد الغاني بارة،الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم نا شرون ، منشورات الإختلاف ، لبنان ، الجزائر ،ط1 ،2008ص542.

هذا ما يجعل من الإسلاميات التطبيقية حلا يمكننا من إحياء تلك العصور الذهبية من فكرنا، لكن بمنظور مختلف متشبع بمفاهيم ومصطلحات فكرية معاصرة "كالمنهج الإركيولوجي، التفكيكية ، السيميائية ،الرأسمال الرمزي، المنهجية السلبية، السكولاستيكية، اللامفكر فيه، الطوبولوجيا، الطيبولوجيا "[1] ومختلف مناهج علوم الانسان والمجتمع.

والغرض من هذا المشروع نقصد الإسلاميات التطبيقية هو نشر وعي نقدي حتى يتسنى لمختلف الفاعلين الفكريين المشاركة فيه، وهو بهذا يرفض الانغلاق والإحتكار ولعل هذا ما يجعل من مشروعه مشروعا واسعا يصعب الإلمام به، كما يطلب أركون من قرائه عدم التسرع في إصدار الأحكام لمجرد قراءة كتاب له، وحتى كل كتبه فمشروعه مفتوح ويتطلب أكثر من جهد ومن مستويات مختلفة "إن مشروعي–والقول لأركون– العام يتعلق فعلا بالقيام بدراسة نقدية –بالمعنى الفلسفي للكلمة – لشروط الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل، لهذا السبب فإني أرجو من القاريء أن لا يطلق حكمه على كتاب منفصلا على حدة، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها ، حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلا".[2]

ويتوجه أركون إلى اللغة واللغة الدينية على وجه الخصوص والتي لها خصائصها وميزاته، وهذا التوجه يعد أمرا مشروعا لفتح آفاق جديدة مختلفة في قراءة الخطاب القرآني (سنتناول في بحثنا لاحقا دراسة تطبيقية لأركون تتناول قراءته لسورة الفاتحة)، ويرى أركون أن اللغة القرآنية لغة اعجازية فياضة بالمعاني والدلالات ، ما يجعلها حقلا خصبا للدراسة والبحث.

إذن فأركون أمام مهمة غربلة التراث، بوسائل نقدية حداثية، وهي متمثلة في الإسلاميات التطبيقية.ما يعني تدخل الحداثة العقلية بمفهومها الإنساني الواسع.

[1]: المرجع نفسه ، ص543 .

[2]: بارة عبد الغلي ،الهيرمينوطيقا ص545

نرى أنه من الواجب أن ننطلق في تبيين مفهومي التراث والحداثة أولا ثم تبين الرؤية الأركونية في معالجتها لقضية التراث من خلال الإسلاميات التطبيقية التي تستمد خصوصياتها وميزاتها وروحها من الحداثة، فما المقصود بالتراث؟ وما مفهوم الحداثة؟.

التراث كما يراه الجابري هو "كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا او ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد "[1] والتراث بهذا واسع يشمل كل ما أنتجته الإنسانية من معارف وعلوم، ومعلوم أن الفكر الإسلامي امتزج بمختلف الثقافات لمختلف البلدان الإسلامية غبر العربية والتي كانت تحتوي في طياتها مكتبات لحضارات مختلفة موغلة في التاريخ، من الفارسية إلى البابلية إلى المصرية فاليونانية والرومانية، والتراث من مشتقات (و، ر، ث) كان " فقط للدلالة على ما يتركه الاب للابن من تركة مادية ،ولكن أثناء اليقضة العربية الحديثة فقد حمل هذا المفهوم دلالة ثقافية وروحية بالاضافة الى دلالته المادية"[2]، هذا مايجعل من كل ما وصلنا من مادة علمية وفكرية على امتداد التاريخ الإسلامي يمكن تصنيفه ضمن التراث، كمايرى الكثير من المفكرين على أنه لا يزال فاعلا حاضرا بيننا على أكثر من صعيد ومستوى وهو نفس الحال بالنسبة "لحسن حنفي" حيث يعتبر التراث عبارة عن "كل ما وصل إلينا من الماضي، داخل الحضارة السائدة فهو اذا قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات "[3]، فالتراث بهذا يتحكم في الكثير من المستويات الفكرية والعملية، ما يجعل من ضرورة معالجته أمرا ضروريا ومستعجلا.

هذا ما يدفعنا إلى البحث عن الطريقة الأنجح والوسيلة المناسبة للقيام بهذه المهمة الحساسة والخطرة والتي تتعلق بإخضاع ماضي أمة وحضارة بأكملها لعملية فحص وتدقيق في بنياتها ومفاهيمها الفكرية سواء الدينية منها والفلسفية.

---

[1] حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض ،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم ،مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية ، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت ، لبنان،68 ،2008.

[2] –المرجع نفسه ، ص20

[3] المرجع تفسه ، ص20

تتفق العديد من الأقلام على أنه لا سبيل إلى القراءة النقدية إذا ما أردنا تجاوز إخفاقاتنا، لكن في المقابل نجد أيضا أن هنالك قراءة أخرى تسجل التراث وترى بأنه يكفي إعادة توفير الشروط التي كانت سببا في ازدهار أمتنا في ما مضى، هذا ما يقودنا إلى نقطة مفصلية تشهدها مجتمعاتنا هو الإتفاق الضمني على أن الحل يكمن في التراث سواء بتفكيكه أو تبجيله ما يعني أن العربي والقول لنصر حامد ابو زيد، قد كتب عليه من دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف"[1] ، وهذا واقع ملموس فكل الأنظار مشدودة إلى الخلف وكل العقول تفكر في هذا الماضي على اختلاف توجهاتها ومشاربها الفكرية و العقائدية وانتماءاتها العرقية.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن القراءات المتواجدة في الساحة العربية الإسلامية والقراءات في حقيقة الأمر انتماءات، أي أنها تخرج من صميم الإنتماء والولاء الفكري. قلنا إذن أننا أمام قراءتان الأولى تبجيلية والثانية نقدية، فالقراءة الأولى الصادرة من تيار فكري– ديني لا تعبر عن سوء نية أو حبا في بقاء الحال على ماهو عليه ولكنها تعبر عن قناعات ترى أن المرجعية التراثية هي الحل لأنها عالمه الفكري والثقافي، وهو من هذه الناحية صادق مع نفسه يعبر عن قناعة حقيقية قد يغنيها موقف إيديولوجي ضد الغرب عموما بوصفه خصما تاريخيا[(2)]، ومن هذه الناحية فهو معذور ولا يمكنه تحميله ما لا يعلم، وهو امتداد لحركة فكرية قائمة بذاتها ،وهذا التوجه ينطلق إذا ما انخرطنا كليا وانصهرنا داخل البنية الفكرية لما يسمى النزعة السلفية، لكن بالمقابل نجدها تنادي بالاجتهاد والتجديد، فما التجديد الذي تريده إذا لم ينعكس على الواقع كما يجب أن تكون من أجل هذا الصالح العام، هذا بالإضافة إلى أن الإجتهاد الذي يرتبط فيه الحاضر بالماضي ويتجاوزه هو المضمون الحقيقي لمفهوم التجديد في الإسلام ذلك أن التجديد في الإسلام إنما يتناول ما جاء في الإسلام ببيان للناس في مجال العقيدة والشريعة، أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الإقتصادية والإجتماعية

[1]: حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض، مرجع سابق ، ص19

[2]: محمد عابد الجابري، الحداثة والتقليد، الحداثة طريقنا الوحيد إلى العصر ، ضمن كتاب :حوار المشرق والمغرب،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان ، الجزائر ،ط2 ، 2010 ص117.

والسياسية فهي لا تدخل في المجال الذي يعطيه مفهوم التجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي، وهذا ما يدفع إلى التفريق بين الإجتهاد الديني الصرف والإجتهاد الممزوج بما أفرزته الإنسانية من علوم ما يجعل من المجال الأول ضيقا مقرنة بالمجال الثاني، هذا بالإضافة إلى أن الإجتهاد في قسمه الثاني (نقصد الإجتهاد المتعلق بالتراث الإنساني) اعتمد على إمكانيات عصره الفكرية والمعرفية، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل لماذا لا نجتهد الآن بإمكانيات عصرنا؟

من هنا نجد لاسبيل سوى التوجه إلى القراءة النقدية التي تضع بينها وبين التراث مسافة تمكنها من مساءلته والنظر إليه من زوايا مختلفة بهدف اكتشاف اللامنطوق والمسكوت عنه، غير مسلمة بالأفكار والقضايا البديهية والتحولات الميكانيكية في أنظمة الحكم وبنى التفكير مستخدمة كل المناهج كالإبستيمولوجيا[1]، ولكن ما الغرض المأمول من هذه القراءة، يجيب ناصر أبو حامد قائلا: "إن الإنسان المنتج للعلم والتكنولوجيا هو الذي تم تكوينه منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الإحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل الإختيار[2]، فالغرض هنا تنمية القدرات الذاتية والعقلية للإنسان العربي والمسلم.

هذا التوجه هو نفسه لدى محمد عابد الجابري، كما طه عبد الرحمن حامد أبو زيد، كما أركون، فكلهم يتشاركون في ضرورة إخضاع هذا التراث لمحك النقد، النقد الذي يستمد خصوصياته وميزته من الحداثة العقلية، وهو نفس توجه "الإسلاميات التطبيقية التي اقترحها أركون فما مفهوم الحداثة أو ما الفرق بين الحداثة المادية والعقلية.

يذهب اركون" عند إثارته لموضوع الحداثة على أهمية التفريق بين الحداثة والتحديث عند الأوساط الفكرية الإسلامية، فهذان المصطلحات مختلفان فهما غير متطابقان ولا يدلان على نفس المعنى" فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة .إنها موقف للروح أمام كل مناهج التي يستخدمها العقل للتواصل إلى معرفة ملموسة للواقع.أما

[1]: حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض، مرجع سابق ، ص18.

[2]: المرجع نفسه، ص81.

التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة(بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أوالإسلامية"[1]،فالتحديث مرتبط بالماديات وآخر المخترعات العلمية والتكنولوجية أي أنه يعمل على تغيير الشكل الخارجي للواقع الإسلامي مع متطلبات عصره المادية من دون العمل على إحداث تغيير من الداخل، أي من الموقف الفكري، وهذا ما لا حظه "أركون" من خلال الواقع العربي الإسلامي. فهم يتسابقون وراء آخر التقنيات العلمية والتكنولوجية لكنهم في نفس الوقت يمتنعون عن روحها العلمية والفكرية والفلسفية كما أن الحداثة لا نقصد اقترانها بنا زمنيا فهنالك أشخاصا يعاصروننا لكنهم ينتمون فكريا إلى عصور سابقة، والشيء نفسه ينطبق على أناس هضموا الحداثة وأبدعوها ولكنهم عاشوا في زمن سبقنا بقرون وقرون.

ثم يذهب "محمد أركون" إلى خطوة منهجية ذات أهمية كبرى إذ يرى انه "ينبغي علينا أن ندرس الإسلام من الداخل وأن نمشي مع مساره خطوة خطوة فلا نقحم عليه الخارج ومستورداته. ولكن لنفترض أننا فعلنا ذلك وأننا قمنا بدراسة كل تراث الإسلامي وكل الأصوليين، فهل يعني ذلك أن مهمتنا قد انتهت؟ نحن متفقون على أنه ينبغي قراءة الإسلام من الداخل، أي لذاته وبذاته"[2]، لكن يجب الإلمام بالحداثة العقلية وهضمها حتى نضيفها إلى الدراسة السابقة.

ثم يذهب "محمد أركون" إلى طرح سؤال ذا أهمية بالغة ومدلول منهجي إذا ما أردنا الانخراط في مشروعه الفكري ألا وهو":من أين نبدأ عملنا؟ من الإسلام أو من الحداثة؟"[3].

للإجابة على هذا السؤال يذهب " أركون" إلى التذكير على أن الإسلام نفسه كان يمثل الحداثة فالتاريخ بوجه عام والتاريخ الفكري بوجه خاص يحفظ له ذلك أي أنه مثل حداثة عصر "سابق" أما الآن فإنه غارق في التكرار والتراكم المعارفي والدوغمائية المجمدة له ولصيرورته الفكرية، هذا ما نلاحظه على أرض الواقع وهذا ما يمكن أن يميزه أي عاقل هضم الحداثة وتبصرها، وعليه فالإسلام بجميع مذاهبه في الوقت الراهن لا

[1] أركون محمد: الإسلام والحداثة،مصدر سابق، ص81

[2] أركون محمد، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص82

[3] المصدر نفسه ص82

يمثل الحداثة عكس ما كان عليه لحظة انبثاقه حيث كان يمثل الحداثة بصدق حيث انه استطاع أن يغير الواقع ويدفع بعجلة التاريخ نحو الأفضل ."فالحداثة تعريفاهو بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق"[1]، وهذا ما كان عليه الإسلام أيام النبي ولحظة نزول القرآن وانبثاق الخطاب القرآني .كان يمثل التغير عن ما سبق نحو تاريخ أفضل وجديد على جميع الأصعدة والمجالات، لكن بمرور الوقت وظهور التوجه السياسي الإيديولوجي(تشكل الدولة)، راح الفكر المتفتح يتحول تدريجيا إلى فكر أرثوذكسي كما أشرنا إليه سابقا، "أقصد انه تحول من طاقة تغييريه انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة ، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة"[2] ، فأصبح مجال المعرفة في الإسلام مقسم إلى قسمين قسم: قسم ممكن معرفته وقسم تمنع معرفته أو الممنوع التفكير فيه.

إن ما وصلت إليه الساحة الفكرية المعاصرة "من خلال نظرية المعرفة التي ترسخت أو لا تزال تترسخ شيئا فشيئا من خلال العلوم الإنسانية العديدة والتي تنظر إلى الإنسان في كل مشروطيته المادية والرمزية دون أن تميز إنسانا عن إنسان آخر بسبب العرق أو الدين أو اللغة أو غير ذلك. كل الناس وكل المجتمعات البشرية متساوية أمام مناهج العلوم الإنسانية ونظرتها المتفتحة إلى بعد الحدود"[3]. هذا ما جعل من الحداثة كمنطلق يسبق ويرجع إليه الإسلام إذا ما أراد مواكبة العصر، ضف إلى ذلك فإن "محمد أركون" يرى أنه يجب الاستثمار في التجربة الغربية للحداثة من نقطتين:

1- "إنه لا مفر، بادئ الأمر، من إعادة تقويم المفهوم التاريخي لتولد الحداثة في المجال الإغريقي-السامي.

[1] المصدر نفسه ص83

[2] المصدر نفسه ص84

[3] أركون محمد ، الإسلام والحداثة، مصدر سابق ص88

2-إنه ليس اقل أهمية بعد ذلك من أن تخضع الحداثة المعاصرة_ في ضوء مكوناتها التكنولوجية والعقلية التي لا تنفصم _إلى تحليل نقدي على ضوء ما يسميه جورج بالانديير ب:"انتربولوجيا الاحتجاج"(1)[1].

ثم يذهب "اركون" إلى اعتبار الإسلام كعامل من العوامل الأخرى المؤثرة على المجتمع وهذا ما كشفه علم الاجتماع المعاصر عكس النظرة القروسطية التي يمزج بين مختلف العوامل ويخضعها تحت مظلة الدين دون التمكن من كشف الإيديولوجيات المختلفة والصراعات الموجودة بين هاته العوامل، كما أن قيمة الواقع تفرض على المفكر العربي المسلم الانطلاق من الحداثة لأن الواقع معقد وصعب والوصول إلى تحليله وكشف خباياه ليس بالأمر السهل كما يتوقع ويتوهم معظم الناس.

بالعودة إلى روح الحداثة نجد أن طه عبد الرحمن تعرض إلى مبادئها والتي رآها تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية هي: "مبدأ الرشد" ومبدأ النقد ومبدأ الشمول(2)، وقد راح يفصل فيها واحدا تلوى الآخر والقصد عنده في مبدأ الرشد هو أي يتخلص الإنسان من أي سلطة كانت على نفس المبدأ والقول الكانطي ما "الأنوار "فالإنسان الراشد يستطيع الابداع للخروج من القصور الذي يعاني منه، أما بالنسبة لمبدأ النقد فهي الإنتقال من حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد، وتتطلب شرطين التعقيل (أو العقلنة) والتفصيل (أو التفريق) وهذا حتى تتمكن من ضبط مفاهيم وآليات كل عنصر من العناصر المراد دراسته، وفيما يخص مبدأ الشمول هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول.(3)

وهذا ما تبحث عنه الإسلاميات التطبيقية أنها تحاول حل الحاضر من خلال الماضي وليس العودة إلى الماضي من أجل التقصي فقط، بل تعمل على إخضاع هذا

[1]: اركون محمد ، الاسلام والحداثة ، كيف نتحدث عن الاسلام اليوم ، ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي القيم ،الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008، ص37.

[2]: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006، ص24.

[3]: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية مرجع سابق، ص26.

الماضي لمحك النقد بكل ما للكلمة من معنى في مفهومها الفلسفي المعاصر، فأركون يرى أنه إما أن تبقى تتفرج على إنجازات الغير وتطورهم المستمر والآخذ في الابتعاد وإما الإنخراط في عملية معقدة صعبة تتطلب جهدا وصبرا وحنكة، كل هذا من خلال الحداثة، فالحداثة ليست فقط ما تعلق من ماديات وإنما هي حدث روحي بالدرجة الأولى، بمعنى أنها تحرر الروح البشرية وتعتقها من سلاسل الماضي وتصوراته القديمة وأغلاله.

إن ما تقدمه الإسلاميات التطبيقية من سياسية فكرية نقدية وإستراتيجية منهجية متشبعة بكل ما أفرزته الحداثة من وسائل منهجية ومعرفية، تجعل منها مشروع بحث لا ينتهي.

الفصـــل الثـــــالث :

قراءات أركونية للنص القرآني

المبحـــــــــث الأول :

كلام الله المطلق والنسبي

ومجتمعات أم الكتاب والكتاب

تمهيـــــــد:

قبل الولوج الى الاستراتيجية المنهجية التي يقترحها أركون لقراءته للقرآن لا بد لنا من إضاءة بعض المفاهيم التي يقترحها أركون كالنص القرآني والنص التأسيس ومجتمعات أم الكتاب وغيرها من المفاهيم التي يعتبر فهمها ضروريا حتى نستطيع فهم الرؤية العامة التي يبني عليها استراتيجية في تفسير القرآن وتأويله والتي استطاع من خلالها أن يبين ويميز بين الممارسات البشرية التي تخلع على نفسها صفة التقديس وبين النص المقدس الذي يتعالى على البشر.

1-كلام الله المطلق والنسبي:

يفرق أركون بين مستويين من كلام الله الأول المطلق والثاني نسبي فالأول هو الكتاب السماوي الأعلى، والنموذج الأصلي الذي يحتوي على كلية كلام الله المجهولة المحاطة بالأسرار والغموض والتي لا يمكن لمخلوق أن يتوصل إليها،" فكلام الله لا ينقذ ولا يمكن استنفاذه ونحن لا نعرفه بكليته فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى وأخيرا الى محمد ليست إلا أجزاءا متقطعة من كلامه الكلي ونظرية "الكتاب السماوي" التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي كليانية كلام الله (أم الكتاب)، وبهذا المعنى نجد ان القرآن يتحدث عن اللوح المحفوظ وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي عن كلية كلام الله والموجود فقط في السماوات[1]، وهذا ما يحيلنا إلى تمييز بين مستويين من كلام الله الأول أزلي أما الثاني فهو عن طريق الرسل موجه بواسطة لغة معينة إلى البشر وهو جزء من ذلك الأزلي، وقد ارتبط نزوله بحوادث اجتماعية وسياسية واقتصادية كانت الجزيرة العربية مسرحا لها، ويرى أركون "أن" القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في ام الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله"[2]، ونجد في

[1] أركون محمد ،العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص 82-83

[2] أركون محمد ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،. : هاشم صالح ، دار الطليع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2005، ص22.

هذا امتدادا لرؤية المعتزلة الذين اضطهدوا وتمت تصفيتهم بسبب ذلك التوجه فالأمير القادر أمر بقتل كل من قال بخلق القرآن، والتصفية التي لحقت بالمعتزلة ،وهي امتداد ونتيجة للمناظرات الفكرية التي كانت بين الفقهاء والمعتزلة والتي أخذت منحى دموي يصادر ويمنع أي رأي آخر غير الرأي الفقهي، و قد تصور المعتزلة أنه" لما كان الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات"[1]، (يقصدون الذات الالهية التي تتعالى على البشر مهما كانوا) ولأن "صفات الفعل تتعلق بوجود العالم معنى ذلك ان كلام الله حادث وليس قديما وبالتالي فإن القرآن مخلوق[2].

ويرى أركون أن القصد من القول "أن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعني ادخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة، وهما من صنع البشر لا من صنع الله انه يعني إدخالهما وأخذهما بعين الاعتبار فيما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها، وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هنا"[3].

هذا ما يدفعنا إلى القول بأن هناك مستويين من كلام الله النسبي المتجسد في الكتب السماوية كالقرآن والمطلق المتجسد في الذات الالهية المتعالية عن كل بشر وعن أي لغة فنحن إذن أمام مستويين الصفة الالهية المتعالية التي لا يمكن حصرها في لغة بشرية من دون الوقوع في التجسيم من ناحية"[4]، ومستوى "الرسالة النبوية التي مصدرها الله ولكنها مؤطرة في الزمان والمكان فيبلغها إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر ويشعر بأمل ويأس[5]، والقول هنا لعبد المجيد الشريفي.

ولا يختلف "نصر حامد ابوزيد" في تصوره عن كلام الله المطلق والنسبي عن التصورين السابقين لكل من " أركون" و"عبد المجيد الشريفي" حيث يقول إن النصوص كانت ام بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها

[1] بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص160.

[2] المرجع نفسه ، ص160.

[3] أركون محمد ،العلمنة والدين ، مصدر سابق ص61.

[4] بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،المرجع نفسه ، ص 161.

[5] المرجع نفسه، ص161.

عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين[1].

فهذه النصوص تواجدت في سياق زمني معين ومشروطية اجتماعية معينة، تبلورت في لغة سامية هي اللغة العربية التي كانت أداة تواصل ينطق بها اهل العرب في الجزيرة العربية الإسلامية، وهي امتداد للثقافة التي تميز هذا الجنس، و"المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة وسابق عليها ،إي الكلام الالهي في اطلاقيته ،لا تمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الادوات المعرفية ولا الاجرائية لإخضاعه للدرس[2].

إن البشر عاجزين عن الوصول إلى الكلام المطلق لله سبحانه وتعالى ما لم يأتى لهم في لغة البشرية خبروها وتداولوها وهذا ما يشهد له تاريخ البشرية خلال محطات مختلفة منه، كما حصل مع سيدنا موسى "في التوراة" ومع سيدنا عيسى عليهما السلام في الإنجيل، ونفس الشيء مع الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ،الذي نزل عليه الوحي باللغة العربية التي كانت شائعة ومنتشرة في تلك الحقبة الزمنية وفي ذلك المكان من العالم، لها مدلولاتها ومعانيها والتي من خلالها استطاع هؤلاء البشر من خلالها من فهم القرآن الموحى، لأن المتعالي والقول "لعلي حرب" "لا يتجلى لا في التاريخ والمقدس ، ولا يظهر إلا عبر الدنيوي والوحي كما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في انتاج المعنى واستعمال الدلالة أي حسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربي فضلا عن حيثياته ، أو بالأحرى إحداثياته أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والان، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته"[3].

[1] بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص161.

[2] المرجع نفسه، ص161.

[3] المرجع نفسه ص162.

هذا ما يحيلنا إلى أن الوحي أوجد لتوجيه الانسان على الأرض، لخدمة وجوده وتواجده، وهذا لا يتسنى إلا من خلال لغة تكون مفهومة ومألوفة لديه وحتى يصل الى تلك التعاليم ويفهمها وهو ما تأتي له ،أولا في خطاب شفوي ثم ثبت من خلال الكتابة في كتاب أطلق عليه اسم "المصحف"، وهذا ما يهتم به أركون الذي يحاول إعادة فتح باب الاجتهاد "المغلق والذي أصبح حكرا على أناس بعينهم فهو يهتم بالمعطى الموحى على شكل نص لغوي له دلالات ومعاني أي أنه يتوجه بالبحث في الإسلام كدين وفق هذا المنظور ، إنه يتحدث على وجه الخصوص، عن ناسونيته وأرضيته، عن أبعاده العلمانية، ووجوهه الدنيوية ،وصفاته المدنية، وهي وجوه وأبعاد وصفات طالما ظلت غائبة أو منسية، بل عمل بالأحرى على تغييبها وطمسها..."[1]، وهذا ما يريد أركون إعادة احيائه وبعثه من جديد، يريد فتح باب الاجتهاد الذي أغلق وأصبح ممنوعا التفكير فيه"، "فما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفة الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ،ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفة تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والاحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[2]، كما انه يهدف إلى أرخنة الخطاب القرآني بوصفه خطاب جاء داخل التاريخ لا خارجه وأنه كان موجه إلى جماعة معينة وفي رقعة جغرافية معينة كما عملت مجتمعات أخرى كان لها نفس "المعطى الموحى "المتجلى في التوراة والإنجيل والذي أطلق عليهما مصطلح، مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي.

مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي عند أركـــون:

يعمد أركون إلى تطبيق المنهجية المقارنة بين الأديان الثلاثة في علمه السابق الذكر الاسلاميات التطبيقية، حتى تكون لديه صورة متكاملة عن طريقة العمل المتبعة في الأديان الثلاثة، والتي تعمل على استنباط قوانينها التشريعية والسياسية من ذلك المعطى الموحى وهي خاصية تميزت بها مختلف المجتمعات التي نزل عليها الوحي والتي راح يسميها أركون بمجتمعات الكتاب في مقابل أم الكتاب الذي له بعد تيولوجي وهذا حتى

[1] علي حرب،نقد الحقيقة،المركز الثقافي العربي،المغرب ، لبنان ،ط ،1993

[2] أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82.

يبين أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانتروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) ."نقصد بهذه الكلمة الاخيرة هوذلك الشيء المادي الي نلمسه باليد ونتداوله فيما بين أيدينا للمطالعة ،ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتشكلة إما بنظام الدولة وأما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها"[1].

وأركون بهذا يرى أن كل الأديان استخدمت الكتاب المادي المحسوس لبلورة أنظمتها العقائدية والتشريعية ،استعملته كواسطة للوصول إلى الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية انتقال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية ،فمن" الواضح أن الطوائف الثلاث من يهودية ومسيحية واسلامية مضطرة لإستخدام الكتاب (بالمعنى الصغير المتعارف عليه) من أجل التوصل إلى مضامين الكتاب المقدس المحفوظ عند الله في السماء (اللوح المحفوظ بحسب القرآن ،أو أم الكتاب)"2.

إن أركون بهذا يهدف إلى زحرحة المفاهيم المغلقة والمطبق عليها في منظورها اللاهوتي، نحو منظور أنسني يتيح للعقل الاشتغال بحرية ومن جديد على مايحتويه هذا الكتاب، و نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنتروبولوجية فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه (بالإضافة إلى اليهودية المسيحية) ،وهذا عكس ما تفرضه الأرثوذكسيات الدينية التي ترى أنه لا وجود لإمكانية اعادة بعث البحث في المعنى وأن المعنى الكامل والتام قد تم ايجاده ،وبالتالي فهو من الممنوعات والطابوهات، "إنها ترفض استكشاف الجوانب اللغوية ،والاجتماعية، والسياسية، والثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثلة في الكتاب المقدس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة إن

[1] أركون محمد ،من فيصل التفرقة الى فصل المقال ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ت:هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت، لبنان، ط2 ،1995 ،ص57.

[2] أركون محمد، الاسلام أروبا الغرب ،رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،، ت: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت لبنان، ط2، 2001 ص21.

الأمر يتعلق بأرضية كل ما كانت قد نزعت عنه صيغته التاريخية بشكل متواصل ومنتظم على مدار التاريخ."[1]

إن الغرض هو الانطلاق بصورة معاكسة مع التي كان يستعملها اللاهوتيين الذين أسروا وأطبقوا على المخيال العام لمجتمعاتها وشعوبها من خلال إعطائهم نظرة أسطورية تلغي كل ما له علاقة بالواقع الحسي المشروط، كما أنهم أضفوا على كتاباتهم صفة القدسية وهذا مستوى ثاني وجب تجاوزه أيضا، فالتوسيع الثقافي للكتاب كان يتعين ترقية شأن الكتابة والقراءة بصفتها وسيلتين ضروريتين من أجل امتلاك المعرفة والسلطة في آن معا، وقد تم ذلك على حساب مصلحة الثقافة الشفهية التي يتاح للجميع التوصل إليها بمن فيهم العبيد، وبواسطة الكتابة يتاح لطبقة المتعلمين أن تتوسع وتصبح قوية وجبارة وذلك لأنها هي التي تشرف على تسيير سلطة التقديس المقصود تسيير أمور العبادات والطقوس الشعائرية وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نزعها عنها بحسب الحالة، ما يعني انه يحدث تحالف بين قوى معينة تضمن استمرارية ذلك الطرف أو ذاك ويكون النفع متبادلا فيما بينهما.

هذا ما يعني أنه يوجد كتاب واحد سماوي متعالي تحوي كلام الله في كليته وهذا الكتاب يتعالى على البشر ويستحيل الوصول إليه عكس ما يوهمنا به اللاهوتيون الذين يخلعون على أنفسهم من خلال الأول صفة القديس، وما هو إلا كتاب منسوخ واجتهادات بشرية نقدرها ونحترمها في إطارها التاريخي والمشروعية البشرية.

فالقرآن والقول هنا لعبد المجيد الشرفي– " عندما يتصدى عن الكتاب مطلقا أو عن الكتاب المسطور وكتاب الله وأم الكتاب، والكتاب الذي أنزل على محمد أو على غيره من الأنبياء والرسل وعن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرة يتلوها الرسول نوعن أهل الكتاب، في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما، ويغلقه ويضعه في صفحة خزانة أو على رف بقدر

[1]– أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82.

ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر يحتهم فيه على البر بكل وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم"[1].

إذن فالكتاب بمفهومه الواسع يتعدى القدرات البشرية ولا تمكنه أن يتجلى واقعا محسوسا إلا من خلال لغة معينة ذات مخزون ثقافي معين، وقد شهد الإنجيل أن كتب بلغة غير اللغة الأصلية التي نطق بها أول مرة ألا وهي اللغة الارامية، ما يعني أن الكتاب في ظاهره المحسوس يختلف عنه في الكتاب المتعالي المقدس وما اللغة إلا حاملا لمضامين هذا الكتاب، "فمن المعروف أن كتبة الأناجيل قد اختاروا اللغة الاغريقية كلغة كتابة بدلا من لغة اللغة الأرامية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح فلماذا؟ لأن الاغريقية كانت أقوى ثقافيا وأكثر انتشارا ولأن لغة المسيح الناصري كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لايمكن مقارنة رأسمالها من حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك"[2].

فالغرض من خلال هذا هو نشر المسيحية من خلال اللغة ،وما اللغة إلا واسطة لتبليغ التعاليم والرسل ما يعني أن قيمة اللغة في الأوساط الثقافية والاجتماعية يلعب دورا في احتضان هذا الدين من ذاك ، وهذا ما حصل مع المسيحية التي راح ممثلوها.يعمدون إلى تغيير اللغة الأم التي نزل بها الوحي نحو لغة أكثر انتشارا و فعالية، وهي اللغة المسيحية "ألا يوجد هنا برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي وتأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس؟ فقد تخلى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة وبشكل كامل عن الصبغة الأولية للرسالة المبلغة في الأرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع[3]".

إذن هناك فرق وعلاقة بين أم الكتاب والكتاب العادي، وحتى يفسر أكثر هذه الثنائية، ذهب أركون إلى البعد الانثروبولوجي لتحديد مفهوم هذه الثنائية وهنا يذهب إلى أن "المعطى الموحى" انتشر شفويا ثم تم تثبيته كتابيا وهذا الكتاب المثبت هو الذي انتشر

[1]– بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص164

[2]– المرجع نفسه ، ص165.

[3]– أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص81

وشاع بين الجماهير حيث راح يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الاشتغال الفعال بين أربع قوى"[1] –كما ذكرت سابقا–، ألا وهي الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذكسية الدينية .

هذا ما يعني أن تلك القوى مجتمعة على الرغم من ضلوعها في تدوين هذا المصحف بواسطة وسائل محسوسة وملموسة وتقنيات اخترعها الإنسان فإنها ترفعه إلى مستوى القداسة. "هكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي والتسامي يه إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير والتقنيع عندما تؤكد بأننا نستطيع أن ننتقل من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح ،أو أن المصحف ،أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله[2].

وهذا ما يترجمه هذا المخطط:

1/ حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن ⟵ تاريخ أرضي ⟵ تاريخ النجاة من الدار الآخرة.

2/ الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي ⟵ التابعون ⟵الأمة المفسرة ⟵ التوليد الخيالي للتراث الحي ⟵ الذاكرة الجماعية.

3/ المدونات المكتوبة والنقل الشفوي للتراث الحي

4/ قراءات مفسرة وصراع التفاسير في ما بينها[3]

هكذا راح أركون يفسر الانتقال من مرحلة إلى أخرى حتى الوصول إلى المدونة الرسمية التي راح البشر يخلعون عليها صفة القدسية المطلقة.

[1]– بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص166

[2]– أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82

[3]– بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص166–167

- القراءة التاريخية النقدية للقرآن (نقد القصة المتداولة عن تشكله) :

يسعى أركون من خلال المنهجية النقدية التاريخية تقديم صورة واقعية عن قصة التشكيل كما تجلت في التاريخ ، مبتعدا عن اي قراءة تبجيلية اسطورية ، محاولا تقديم تجربة نقدية مختلفة عن سابقاتها كما ينتقد بشدة الظروف العامة التي تشهدها الساحة العربية الإسلامية والتي تعيق المفكرين للإتجاه في هذا الطريق والذي عانى منه كذلك، حيث يقول: " إلا أن المناخ الايديولوجي الذي خلفته منظمات الإسلاميين حتى في البلدان الغربية وبخاصة في فرنسا، قد دفعني إلى أن أرجيء إلى الآن كل إصدار يتعلق بموضوع له مثل هذه الأهمية، لا لأن مسعاي يشكك في أي بند من بنود العقيدة الشائعة في الإسلام ولكن اتساع ما يستحيل التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية الحالية ،تخلق ملابسات خطيرة ومتكررة وشائعة يرددها خطاب نضالي غريب تماما ،عن فكرة اللاهوت المعاصر المفهوم والممارس كإيمان حي يتفاعل مع الرمز أي أنه يتفاعل مع التاريخية الأساسية للعقل والقيم،[1].

فأركون من خلال إخضاع "النص المقدس" لمحك النقد ليس غرضه التشكيك فيه ،وفي قيمته المعنوية والروحية، وانما جعله يتماشى والروح العلمية للعصر،لكن هذا يصعب تجسيده خاصة في المجتمعات العربية والإسلامية، التي تحرم وتكفر كل من تطأ قدماه هذه الأرض (نقصد النوص المقدسة)، فالعرب والمسلمين لم" يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين، على طريقة ماركس ويبر، مثلا أواي ترولیتش (E- tvoeltcg) ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتيرو ولا في تفسيخ الأفكار الجامد dogmes والوعي الخاطئ على طريقة مونتني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز بيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة "[2]،وهو يقصد بكلامه هذا مفكري عصر الإصلاح والنهضة والليبراليين الذين نشطوا قرابة القرن من الزمن مثال طه حسين، والتي يرجعها إما لا مبالات منهم أو خوف من مكروه يصيبهم، فهذه الأخيرة جاءت نتيجة الاكراهات

[1]- رون هالبير ، العقل الاسلامي امام تراث عصر الأنوار ، مرجع سابق ، ص171-172

[2]- أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، مصدر سابق ، ص237

النفسية والممارسات السياسية التعسفية "فالنقد التاريخي المطبق على القرآن و الحديث و الفقه و الذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي و الخلافة ،كان قد أثار ولا زال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"[1]

ولكن إلى متى نبقى على هذا الحال ألم يحن الوقت لنعطي للقرآن بعدا آخر، بعدا أكثرإيحاءا يتماشا وطموحات العصر ؟ألم يحن الوقت لطرح اشكاليات أخرى مستمدة من النص القرآني وتدخل ضمن الحيز التاريخي والمشروطية الاجتماعية الآنية؟

يبدأ أركون بالتساؤل عن مدى صحة المسلمات التي تم من خلالها التأسيس للتراث الذي نراه الآن حاضرا بيننا، حيث يعددها في ستة نقاط:

1- الصحابة معصمون، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد.

2- لقد واضبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

3- كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف وكتب الحديث الموثوقة: أي "الصحاح".

4- كل الأدبيات التأريخية (تكتب التاريخ) تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس[2]

ثم يضيف قائلا:

5- لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجزة طبقا لمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.

[1]- أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص 119.

[2]- أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص 174-175.

6- إن كلية النصوص الموثوقة المشكلة على هذا النحو تتيح امكانية انتاج تاريخ دنيوي مندمج (أو منصهر) كليا داخل التراث المقدس ومضبوط كليا بواسطة التراث المقدس.

هذا التاريخ موجه إذن نحو الخلاص الأخروي (تاريخ النجاة).

يكون الخليفة /الإمام شرعيا بقدر ما تحمي التراث المقدس ويطبقه ونلاحظ أن هذا التراث يستخدم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الاسلامية وترسيخ إسلاميتها[1].

هذه المسلمات يراها أركون مشكلة للتراث ،والتي تنطلق كلها من النص المقدس على اعتباره المصدر الوحيد المخول له خلع المشروعية على كل المستويات الدينية والدنيوية.

يذهب أركون بداية الى إخضاع القصة التي رسختها الأرثوذكسية الدينية حول تشكيل النص القرآني للنقد التاريخي، حيث يقول: "لنذكر الأن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني ينبغي أولا إعادة كتابة القصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل ،التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية، التي اتبع لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجب حذف تيولوجي لطرف ضد آخر ،المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة"[2]، ويتجاوز أركون التحقق من هذه الوثائق نحو البحث عن وثائق أخرى إن وجدت حتى تكون الصورة أكثر شمولا ووضوحا،"...بعدها نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"[3].

ويرى أركون أن شساعة العالم العربي والاسلامي وامتداداته، هي التي تجعل من فرضية إيجاد وثائق تتحدث عن قصة التشكيل الأولى للقرآن الكريم ممكنه ،لكنه في المقابل ترى في ذلك أمرا صعبا الحصول لعدة عوامل، لعل أهمها العامل السياسي

[1] أركون محمد الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص119.

[2] أركون محمد ،تاريخية الفكر الاسلامي،مصدر سابق، ص 290.

[3] المرجع نفسه، ص290.

والأرثوذكسي: إن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني، قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني"[1].

هذا الأمر وإن كان يزعج أركون ويعطيه نظرة تشاؤمية، إلا انه لدى الروح الدوغمائية لا شيء أو اللاحدث، بل يرى فيها بعدا روحيا وعقائديا اتجاه الله ،فبدلا "من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية والدينية)، للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن الكريم، فإن الروح الدغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله"[2].

ويرى أركون خلافا للأرثوذكسيات الدينية المتواجدة على الساحة الدينية العربية والاسلامية، إن هناك وثائق دمرت وحذفت، ضمن استراتيجية فكرية كاملة هذه الأرثوذكسيات بتواطؤ سياسي كل همه السيطرة على دواليب الحكم واخذ الشرعية المزعومة منها، وحتى يخلع عليها رؤية تبجيلية في عملية الجمع هذه، حيث يقول في هذا: "كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب أو احتجاج، يقدم الاتقان مادة غزيرة لمن يريد ان يبين كيف أن الفكر الاسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر ومواد واساليب وإطار تأريخيا"،[3] وهي استراتيجية وطريقة استعملت لكتابة التاريخ، "هذه الطريقة التي تستخدم بعض العناصر التاريخية المتفرقة وتحذف الكثير من العناصر الأخرى التي لا تلائمها وتضيف الكثير من المبالغات والخيالات ،من أجل تشكيل صورة لا تاريخية في النهاية "[4].

إذن فنحن أمام عملية فكرية تحالفت فيها قوى عديدة لتثبيت تلك الرؤية، وهذه القوى مجتمعة، هي التي مكنت قصة التشكيل من أن تنحو نحو هذا الاتجاه أو ذاك ،فالأمر

[1] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،المصدر نفسه ص 226.

[2] الفكر الاسلامي القراءة العلمية، ص126.

[3] المرجع نفسه، 257.

[4] المرجع نفسه: ص257.

هنا يتعلق بجماعة ضخمة كانت قد جيشت العلماء (من فقهاء ومحدثيين وتيولوجيين ومفسرين وكتبة التاريخ وفقهاء لغة وبلاغين) في الفترة اللاحقة من الزمن الصحابة والتابعين، وجيشت الدولة الخليفة ،والخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آن معا للاساطير والشعائر والصورة والحماسة والانتصار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية[1].

إن أركون "بهذا يفتح تساؤلات وورشات عمل جديدة للبحث في القصة التي صدرتها لنا الأرثوذكسية الدينية، محاولا اضاءة تلك العمليات البشرية التي تمت في زمن سابق حتى يبين ان المصحف بالصورة التي نراها أمامنا هو نتاج عمل ضمن التاريخ لا خارجه.

كما يفتح أركون تساؤلات عديدة حول عملية التدوين وحذف قراءات أخرى سابقة، الأولى مردها تقني بالرجة الأولى، ومعلوم أن العرب كانوا ابتدؤوا التدوين في الخلافة العثمانية بواسطة "سعف النخيل" أو عظام الجمال وسواها ،ولكم أن تتصوروا درجة إمكانية حفظها من عدمه، هذا الى جانب أن اللغة العربية كان ينقصها شيء تقني مهم وهي عملية التنقيط للتمييز بين الحروف خاصة بين "الباء" و"التاء" و"الثاء" وغيرها من الأمور التقنية البحتة حتى تكون اللغة في صورة متكاملة وتؤدي دورها فكريا وتواصليا على أحسن ما يرام، وهذه الأمور تمت على مراحل، فقد حدث –بحسب أركون– "القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر قراءات في خمس، حذف مجموعة "ابن مسعود" المهمة جدا وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس أضيف إلى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية"[2].

[1] أركون محمد،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص257.

[2] أركون محمد ،الفكر العربي،مصدر سابق ، ص31.

كما يتساءل أركون عن مصدر هذه الشهادات والروايات من، حيث العدد الهائل من الصحابة ،وأنه يستحيل أن تسجل جميع شهاداتهم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ،كما سجلت محطات عديدة اختلاف الصحابة فيما بينهم وصلت الى درجة الإقتتال، كماحصل في معركتي "الجمل" و"الصفين" مما أدى الى مقتل العديد منهم فنحن نجد –والقول لأركون– "أن جيل الصحابة وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى ،والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم[1].

إن أركون من خلال هذا لا يشكك ولا ينقص من قيمة المصحف بصورته الموجودة أمامنا بقدر مايريد زيادة تثمينه علميا من خلال "المنهج النقدي التاريخي"، وهو نفس توجه "عزيزعظمة" القائل: "قمع أن في الأخبار المتواثرة حول جمع النص القرآني من البساطة والحزم ما يشجع على التصديق بها، إلا أن البساطة والحزم القاصر – وهما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة – يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الامور التاريخية، ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ وعلى أية أسس تمت الاستثناءات ؟هل يمكننا إعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقصودة؟ وما كانت الأسس العقائدية او السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذه هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدون؟"[2] هكذا راح يتساءل "غريز العظمة" ،كما "أركون" حول المصادر التاريخية والقصة التي نمتلكها عن تشكيل المصحف، هذا بالإضافة إلى القراءة "الطقسية" و"الشعائرية" المتواجدة على الأرض (نقصد سيسيولوجيا) والتي تبقى بحسب أركون رافضة لأي منهجية نقدية تاريخيةعلى حسب طبيعة تكوينها القدري والعقائدي الدوغمائي. وهذا بسبب أن القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كل مستويات الوجود الفردي والجماعي (أي

[1] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص174.

[2] أركون محمد ،الأنسنة والإسلام، مصدر سابق 263.

المستوى الاسطوري والشعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي والخيالي والعقلاني) فإن أي أي تساؤل يتعلق على صحته كوثيقة تاريخية يصبح مسألة ثانوية "أو هامشية" بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن على أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة[1].

إن أركون بهذا يريد الانتقال بواسطة التاريخية بالتاريخ والتراث الاسلامي في عمومه المتلاعب به عن طريق الايديولوجيا الإنتهازية كما يحدث غالبا اليوم مع النجاحات المزيفة التي تقوم بها وسائل الصحافة"[2]، إلى الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن ينطويان على علاقة محررة مع كل ماضينا إذن فهي تتطلب المرور من حالة التاريخ الايديولوجي إلى حالة التاريخ التطهيري[3]. في مجمله من كل الشوائب والعوائق والنواقص المتواجدة على الساحة الآن فكرا ومضمونا وعملا فاعلا ضاغطا على مختلف الأوساط.

[1] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص129.

[2] المصدر نفسه ص128.

[3] المصدر نفسه ص128.

المبحـــــث الثـــــــانـي :

القراءة الأركونية بين القراءة الاستشراقية والقراءة الصراطية

القراءة الأركونية بين القراءة الاستشراقية والقراءة الصراطية:

يستحسن أركون بعض ما جاء به المستشرقون، لكنه بالمقابل يتجاوزهم كما يتجاوز القراءة الكلاسيكية المتواجدة منذ نشأتها في الساحة الفكرية الإسلامية والعربية ،وهو يرى "أن ما ينقصنا هو الفحص النقدي المتساوي مع الرهان في كل مسألة من مسائل القراءة، ألا وهو تصويب الشكل اللغوي الأصلي لكلام الله ، إننا نعرف انتهازية المشرعين من خلال النسخات والمنسوخات[1].

لقد اكتفت معظم الدراسات الاستشراقية في نظر أركون ،بالتحقيق في التراث تحقيقا علميا من خلال المنهج الفللوجي والتاريخي ،حيث كانت لهم دراسات تتعلق بالتحقيق في ترتيب السور القرآنية، والتي يرى فيها منعطفا إيجابيا ومرحلة أخرى تمكننا من إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن . "لا نزال نعيش حتى الأن على الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، وينبغي على التفحص ،استخدام معايير شكلية (من نظم ،وبنية ،نحوية، ومفردات) وموضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل السور المكية "[2]. وترتيب السور اشتغل عليه الفقهاء كذلك حتى يبينوا بعض المواضيع التي لم يتخذ فيها الدين الإسلامي حكمه بالتحريم مباشرة "كمسألة الخمر" والتي جاءت على مراحل وهذا التوجه حسب أركون جاء لخدمة توجهات أخرى ليست تاريخية "إن الأمر لا يخص هنا إذن وجهة نظر تاريخية أو اعترفا بالتاريخ[3] ،وهو بذلك عكس الاستشراق "فبقدر ما ينزع التفسير الاسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يمنح التعالي على مضمونات النص النهائي، بقدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليا بالمعطيات الإيجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد 632م، وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات"[4]

[1] رون هالبير،العقل الاسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب،مرجع سابق، ص175.

[2] أركون محمد،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص265.

[3] المصدر نفسه ص265.

[4] أركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 264

وإذا عدنا الى التفسير الكلاسيكي المتوارث فإن أركون لا يرفضه أو يلغيه كلية من خارطة بحثة الفكرية، بل الغاية عنده تعميقه وإثرائه وكشف التلاعبات الايديولوجية، والتواطؤ الذي أدى الى أن ينحو هذا الاتجاه أو ذاك، وهذا كله يدخل ضمن صلاحية المؤرخ المعاصر، ويرى أركون ان المفسر التقليدي لا يتردد "في البدأ في نقطة استغلقت تماما عليه. فمع أنه ينادي باحترام مبدئي لكلام الله. إلا أنه لا يتردد في تأويل المعنى الذي تقتضيه الحاجة الى وحدة الأمة وضغط الحياة واستراتيجيات القوة ورعاية سير ممتلكات المجتمع. ذلك أنها تشكل الرهانات غير المعلنة لكل تشريع يتعلق بأشكال الارث"[1] .

والتفسير الكلاسيكي في نظره لم يتغير سواء في صورته الأولى أيام تشكل الدولة الإسلامية أوفي طبعها الأموية والعباسية والعثمانية أو الحديثة في طابعها الجهوي أو الديمقراطي الشكلي فلقد "خلق والقول لأركون تدخل المفسرين والفقهاء بين النظام التشريعي الذي كان يتوخاه القرآن ،وبين النظام الذي حددته وطبقته دولة الخلافة ثم دولة الإسلام (أكانت سلطنة أم أمارة أم مملكة أم جمهورية كما هو الحال عليه اليوم)".[(2)]

وقد اعتمد المفسرون الكلاسكيون على الأسلوب القصصي السردي حتى يعطي تصورا معينا يستطيع من خلاله استلاب العقول والقلوب معها، ويكون تأثيره مطابقا للمتخيل الإجتماعي أي الإنتقال بالقارئ من سرد النص إلى ايمان المؤمن، وهو نهج لم يعتمده الفقهاء فقط بل اعتمده رجال الدين من الديانات الأخرى .كان على الفقهاء واللاهوتيون في اليهودية والمسيحية والإسلام أن يقيموا علما هو الفقه وأصوله في الإسلام والحق القانوني في المسيحية والحلقة في اليهودية، ليتبينوا عقلانيا من تجذر الشريعة في

[1] : رون هاليير ،العقل الاسلامي أما تراث الانوار، مرجع سابق ص177.

[2]: المرجع نفسه، ص177.

الوحي وليضمنوا بالتالي الوظيفة الآلية للشريعة كسبيل للخلاص[1]، حيث واءموا بين الإيمان العقلي والإيمان الغيبي.

ويرى أركون أن خصوصية العصر الأول هي التي ساعدت في انتشار هذا التفسير، فهو ينطلق من البيئة الثقافية نفسها والتي تعتبر القلب مصدرا للمعرفة وليس العقل.

وفي المقابل ينتقد أركون في نفس الوقت النظرة الإختزالية للمستشرقين ،التي تلغي البعد الإيمائي والروحي للمؤمن والذي يستمده من النصوص التفسيرية السردية، فنحن أمام موقفين الأول "علمي" والثاني "إيماني". إن البديهية التي يستخلصها المؤمن في مجمل السرود تلغي كل البديهيات التي يلجأ إليها العامل في فقه اللغة وتاريخها ،فيتصور الواقع المتخيل والرؤية غير المتماسكة وكل ما يطالب به المؤمن .هل يمكن تجاوز هذين الموقفين المتنابذين واقتراح حقل تعقل يعي فيه المؤمن والفقيه ومؤرخ اللغة تباين مواقفهما المعرفية[2]، إذن ما الحل الذي يفترضه أركون لتجاوز الإنسداد الحاصل بين المعرفة الإتمانية والمعرفة الإستشراقية ؟، فالأولى في نظره متواطئة مع جهات معينة تملك في يدها سلطة القرار والثانية نابعة من نظرة ايديولوجية ومركزية مستبعدة لكل إسهام فكري خارج حدود دائرتها المعرفية والعلمية ،و يرفض أركون إلغاء البعد الروحي للدين الإسلامي، لكن علماء فقه اللغة الحديثين لا يعيرون اهتماما كبيرا لظروف إنتاج المعنى في السياقين الشفوي والكتابي وحتى إذا تم تدوين الروايات التي جاء بها المفسرون وكاتبوا السيرة البنوية والأخباريون ولماع الشعر القديم، فإنه يجب ربطها بالظروف التي نشأت فيها[3]، وفيما يخص الجانب الثاني (نقصد المفسرون) ،فإنه يعطي مثالين ساقهما الطبري ويتكلمان عن زحف حية من الحيات إلى غرفة عمر ورشق بماء وضوئه جابر بن عبد

[1]: رون هاليبر ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، مرجع سابق ،ص178.

[2]: المرجع نفسه، ص178.

[3]: المرجع نفسه، ص179.

الله المغمى عليه في الروايات الشفوية، لا حظى هذان الحدثان بتساؤلات نقدية يطرحهما السامعون، بل على العكس من ذلك يدخلون عالم الخوارق وإرادة الله السرية، فتأخذ الأفكار والمواقف فورا معنى أكيدا ونهائيا لا يناقش، وعندما ينتقل إلى النص المكتوب نرى أن الإنطباع الذي تثيره هذه التدخلات "العجائبية" تفقد قوتها تدريجيا، وتفقد بالتالي وظيفتها، إلى أن تطمسها القراءة النقدية والعقلانية طمسا كاملا وتحيلها إلى "الخرافة" ف "قصص الأولياء"[1]، وهي نظرة مشابهة للنظرة العلمانوية وهذا ما يرفضه أركون.

إن التوجه الوضعي ومن ورائه الإستشراق في عمومه يهدف الى اختزال البعد الروحي، عكس القراءة التي انتهجها المفسرون الأوائل التي كان موقفها مقبولا في بعده الروحي لكنه غير ملائم من حيث التشريع ووضع القوانين. ويرى أركون أن الفقهاء والمفسرين القدامى قد تبنوا موقفا وسطا بين هذين النظامين المعرفيين، فقد أثبتوا الأشكال الشفوية الأولى للسرود وأخذوا منها جوهرها ومقاصدها، ولكنهم فرضوا حلولا ذرائعية ليقيموا أحكام الشريعة ذلك أن شروط انتقال السرود التي يقبل بها الموقف الإيماني إلى القانون الواقعي والذرائعي الذي انقطع بخاصة عن المعنى السري ،لا تخضع لأي تدقيق والحال أن تحليل هذه القفزة هو الذي يهتم به اليوم علم النفس المعرفي والأشكال اللغوية والدلالية لنشأة المعنى، ويهتم بها بالتالي نقد المعرفة الذي ينادي به التفسير والحقوق واللاهوت الكلاسيكي.[2]

من هنا إن أركون يتبنى موقفا مخالفا للقراءاتالسابقة، يحاول من خلاله المحافظة على البعد الروحي للمؤمن العادي وكشف التلاعبات الإيديولوجية التي تتضمنها التفاسير الموروثة ،هذا ما يدفع الى القول بأن أركون استعان بالترسانة المنهجية لمختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية لإيجاد قراءة تأخذ البعدين (الروحي– التلاعبات الإيديولوجية) بعين الإعتبار.

[1]: رون هاليبر ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار،مرجع سابق ص178.

[2]: المرجع نفسه، ص180.

المبحـــث الثـــــالث:

قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة

قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة :

يستشهد أركون قبل بدايته تطبيق منهجيته الألسنية على القرآن بصفة عامة وسورة الفاتحة على وجه الخصوص بقول لـ: الحسن البصري القائل: "بأن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة ،فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البيهقي"[1]، والغرض من هذا هو أن أركون أراد أن يبين حسن نواياه والتأكيد إلى إنتمائه إلى هذه الأمة، فما يقوم به من دراسات لا تخرج عن سياق "إعادة بعث لهذا التراث"، كما أنه أراد أن يبين أنه يجب الإجتهاد "وفق متطلبات كل عصر، ومحاولة إيجاده تفكير ديني منفتح يتجاوز كل الحساسيات الإيديولوجية سواء داخليا(الطائفية)، أو خارجيا على المستوى العالمي (بين الأديان).

يقسم أركون "قراءته الألسنية لسورة الفاتحة" إلى ثلاثة مراحل: الأولى يعمل من خلالها على تحديد المفاهيم المتعلقة بالقرآن الكريم كمادة للدراسة. ثم ينتقل إلى تنفيذ وتطبيق المنهجية الألسنية واللغوية، ليصل أخيرا كمرحلة ثالثة وأخيرة الى القراءة النقدية المقارنة.

يعرف أركون القرآن من الناحية الألسنية أو اللغوية فيقول هو "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا[2]، والغرض من هذا التعريف هو تهيئة الأجواء والظروف للقيام بهذه الدراسة، فهو يجعل من النص القرآني مادة للدراسة كغيره من النصوص اللغوية

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ص111.

[2]: المصدر نفسه، ص113-114.

الأخرى كقوله منطوقات، مدونة وغيرها من المصطلحات، حتى يصبح النص القرآني مادة قابلة للدراسة الألسنية واللغوية.

ويرى أركون أن القرآن مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة عينة ومتقطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث ،كل العبارات التي تحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام (أو نفس الظرف العام للخطاب) "[1]، وهي خاصية يتميز بها القرآن الكريم في عمومه، والبنية العامة للخطاب القرآني متشابهة من حيث "الضمائر التوصيلية وهي الذات الفاعل (الأنا)، والذات الناقل (محمد) والمرسل إليه الثاني (البشر)، أي (أنا، نحن، أنت، هم). وذلك بالرغم من الإختلاف في مواضيع القرآن، وأساليب التبليغ وتعدد أنماط الخطاب"[2]، ما يعني أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير[3]، وهذا ما يعني أن البنية القصصية المعتمدة واحدة والتي كانت ترمز إلى النبي والأنصار، المهاجرين، الكفار..إلخ.

كما يستعين أركون بمفهوم الوضعية العامة للكلام أو ظرف الخطاب، حتى يستطيع من خلاله المقارنة مع علم أسباب النزول المعتمد في مختلف التفاسير الإسلامية، ومعناه محدد في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة لـ "تودورف" و"ديكرو"، وهو مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكان مكتوبا أم شفهيا). ويخص في ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي المادي والإجتماعي الذي نطق فيه الكلام، كما وتخص النظرة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، وتخص هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (لما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما وتخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول وبخاصة

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ص114.

[2]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل ،مرجع سابق ، ص314-315.

[3]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ص115.

العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني[1]، والخطاب القرآني جاء ليشمل جميع الظروف الحافة به والمعاشة في جميع تمفصلاتها مادية كانت أو غير مادية، فوضعية الخطاب القرآني جاءت لتراعي كل الخصوصيات التي شهدها ذلك العصر.

ويذهب أركون إلى التمييز بين الظرف العام للخطاب وبين أسباب النزول لأنه يرى أن الفقهاء يعمدون إلى إسقاطات مباشرة لسياق آخر مختلف من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، فما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو مظللة أو خادعة كليا لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجيات الذاكرة الجماعية (المدعو بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية، أو الطائفة المهدية الصحيحة[2]، فالعملية التي يستعملها الفقهاء حسب أركون تجعل من التراث كله مقدس لمجرد أن نستشهد بآيات قرآنية ونقدمها في سياق الفكري والسياسي لذلك العصر أو ذاك. وهذا ما كشفه حسب أركون المؤرخون الذين راحوا يكشفون كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل، والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السيادات المأذونة، أي الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطة استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد ،علي الحسين، ابن عباس الصحابة، الأئمة. وكل أنواع الأولياء الصالحين المحليين. ثم كشفوا كيف أن الكثير من آليات القرآن قد أقحمت هي نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحي، وللقانون الإسلامي الإلهي (الشريعة).

فالغرض هنا من الظرف العام للخطاب هو الوصول إلى وصف عام دقيق لكل الظروف المحيطة للقرآن في ذلك العصر. متجاوزا أسباب النزول التي يراها أنها جاءت

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل ،مرجع سابق ص315.

[2]:أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ص37.

لتدعم التوجهات الإيديولوجية والسياسية المحيطة بالعصور اللاحقة على عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، فالتلقي العام للقرآن في عصره يختلف عنه في العصور اللاحقة، لأنه يشمل فئات آمنت به وصدقته وأخرى لم تصدقه، هذا ما يمكننا –حسب أركون– من فهم واسع واشتمل للقرآن، إلا أن هذا يعد في خانة المستحيل التفكير فيه لعدم وجود الآثار التي تمكننا من الوصول إليه.

ورأى أركون أن المدونة منتهية بمعنى "أنها محصورة أو مغلقة ،إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها ،كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل بين الدال والمدلول، أو الدالات والمدلولات)[1]، وهذا حتى يبتعد عن القراءة التبجيلية الملحة على الطابع المعجز للقرآن، وهي في نظرة منتهية في نظره كما لا نستطيع أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما أنه يرمي إلى عدم الاكتفاء بالقراءة الحرفية. وهذه المدونة ذاتها في نظر أركون "مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها، أو اكتمالها. "أقصد أنهامنفتحة على السياقات الأكثر تنوعا والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها بمعنى آخر إن النص القرآني يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله[2]، وهي بهذا ليست مغلقة كاملة المعنى بل هي منفتحة على كل السياقات.

ويشير أركون أيضا إلى أن الغرض من قوله أن القرآن عبارة عن مجموعة عبارات أو متطوقات لغوية، هو أننا لفتنا الإنتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا، ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كالذي

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص115.

[2]: المصدر نفسه، ص115.

يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة[1]، وهو هنا يميز بين الخطاب الشفوي والكتابي فهو يرى أنهما ليس لهما نفس المكانة اللغوية والمعرفية.

كما يرى أركون في النص القرآني خاصية أخرى أنه لا يمكن فهم الجزء (الآيات) إلا من خلال الفهم العام له. ما يعني أن مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة .إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والإستكشافات للنصوص القصيرة لكل الآيات والنصوص المتوسطة (أي السور). وهكذا ينبغي أن نقيس درجة الإستقلالية الذاتية، ودرجة إنغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص. [2]

ويهدف أركون من هذه التمهيدات إلى وضع القارئ في موقع يميز من خلاله بين المصحف والخطاب القرآني، فالأول هو مدونة سجل عليها الخطاب القرآني، وقد ترسخت على أنها مدونة رسمية مغلقة رسمية لأنها نابضة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السياسة المعترف بها من قبل الجماعة، ومغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحذف أي كلمة أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بها، وقد أصبحت هذه المدونة والقول لأركون وسيطا بين المؤمن والوحي فالوحي لا يمكن التوصل إليه ولم يعد في متناول المؤمنين .

أنواع القراءات الممكنة والمتواجدة:

ثم يذهب إلى تحديد انواع القراءات الممكنة والموجودة وهي كالآتي :القراءة الطقسية (الشعائرية)،والقراءة التفسيرية، والقراءة الألسنية، فالأولى هي التي يكرر فيها المسلم الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تجسيد أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها البنى

[1]: المصدر نفسه، ص116.

[2]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ص116.

بكلمات الفاتحة لأول مرة. وهذا يعني أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى إنه خاص بالمواقف الشعائرية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين وبالإلتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله ،كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة. [1]

وهذه القراءة متواجدة في كل العصور والأزمنة هدفها روحي للإقتراب من اللحظة التدشينية الأولى، وتقريب العبد من ربه، وهي لا تجعل أي مسافة بين القارئ وتلك المدونة أي أنها لا تجعل مسافة بين القارئ والنص حتى يجعل منه موضوعا للتفكير.

ثانيا: القراءة الألسنية (القراءة المعنية بالذات)

وهي القراءة التي يشرع فيها أركون في دراسة البنية اللغوية لسورة الفاتحة وفحصها فحصا ألسنيا يتعلق بالأسماء والأفعال والضمائر والصفات المكونة لها، وهذه القراءة بدورها تتم على مراحل سنعمل على تبيينها واحدة تلوى الأخرى.

دراسة القول (النطق):

وهي الدراسة التي يميز من خلالها أركون بين "النطق" كعملية ،وإنتاج النص كفعل من قبل المتكلم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يعرف بالكلام واللغة. فائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن تقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل، كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها.

وهو في هذا يستعين بكل ما جاء به علم الألسنيات من معارف حتى يتمكن من الوصول إلى الطاقة التعبيرية للعناصر المشكلة للخطاب القرآني، نقصد بذلك حروف

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص319.

اللغة ومفرداتها، وأفعالها وأسمائها والبنيات الصرفية والنحوية لها، وحروف الجر والصفات وأدوات التعريف، والضمائر والتنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب القرآني، وهذا حتى يتم فهم خيارات المتكلمة أو الناطق، قصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة.[1]

والغرض من هذه الدراسة هو الوصول إلى فهم اعمق للمعنى المقصود من طرف المتكلم فكلما حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب ثم بشكل أكثر اكتمالية وصدفوية المفردات المجردة، كلما إقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم، ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار ولاسيما في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام، بين العالم واللغة، بين المادة والقول، بين الضرورة والحرية. [2]

المحددات أو المعرفات عند أركون:

في تحليله للمفردات والعناصر اللغوية المشكلة للفاتحة يجد أركون أن جميع الأسماء من مصادر أو أسماء الفاعل ،والمفعول به ،أو الصفات الإسمية محددة إما بواسطة التعريف، وإما بواسطة تكملة تعريفية، وهذا ما يجعل من إمكانية وصول المعنى ممكنة أو معروفة مسبقا.

وبإطلالة على سورة الفاتحة نجد أن الأسماء هي كالآتي: الحمد- مالك- الضالين- المغضوب- الرحمن- الرحيم- المستقيم- رب العالمين- يوم الدين- الصراط، وهذه الأسماء والتي جاء عموعها في البنية اللغوية ونوعها إما مصدرا أو أسم فاعل أو إسم مفعول، أو بدل عن اسم الله، أو صفة، وباستثناء الحمد، الصراط، المغضوب والضالين،

[1]: من الخطاب الموروث، ص125-126.

[2]: المرجع نفسه، ص126.

فإن جميع التحديدات والأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة الله أو مقادة من قبلها وهذه الكلمة تحتل مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى على الرغم من أنها لا ترد كفاعل نحوي إلا مرة واحدة: أنعمت إن الله محدد في آن معا من قبل أداة التعريف ومن قبل سلسلة من أسماء البدل التي تشكل أيضا تحديدات وصفية. [1]

القراءة التفسيرية: وهي التي تعتمد على كل الأدبيات التفسيرية وهي التي نراها في النصوص التفسيرية وهي التي نراها في النصوص التفسيرية، وتتميز هذه القراءة باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية ، مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري .وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة، ولا يمكن مسها حتى يمنا هذا .فهي تحصر كل اعادة قراءة للفاتحة ، ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها. [2]

وهي نصوص في نظر أركون لا تتطابق بشكل كلي مع النص المقدس (القرآن) لذا يرى أن من المهم إعادة تحليلها وتفكيكها من أجل معرفة آلية إنتاجها للمعنى.

القراءة الألسنية: وهي التي يتم فيها التركيز على القيم اللغوية للنص القرآني، وتتحكم فيها مجموعة من المبادئ التوجيهية التي يعمل من خلالها على أحداث القطيعة مع القراءات السابقة، وهي كالآتي:

1. إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان وواضح أن أركون يكرر هنا عبارة التوحيدي الشهيرة إن الإنسان شكل عليه الإنسان ومفادها أن أركون يدشن موقفا فلسفيا إشكاليا ونقديا في المعرفة.

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص322.

[2]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص120-320.

2. إن المعرفة الواقع يشكل صحيح أو مطابق هي مسؤولتي ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع العالم الكائن الحي المعنى...) [1] ثم يضيف كذلك:
3. إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية الفيزيائية والإقتصادية والسياسية واللغوية وهي الإكراهات والقيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كأنا حيا.
4. هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل التراث الثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة.[2]

ليختم هذه القراءة بمبدأ خامس قائلا: "هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستمر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج فهو يعتبر الخطاب العلمي حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى الذهاب الى مرحلة لاحقة.[3]

والمتمعن لهذه المبادئ يراها ضمنيا حاملة للموقف النقدي الإبستمولوجي كما تجلى مع غاستون باشلار والذي يؤسس فعل المعرفة على أساس القطيعة والمرجعية الدائمة لأي معرفة منتجة.

ويعتبر أركون هذه المرحلة ضرورية وممهدة لما سيأتي وهي المرحلة التي أطلق عليها اسم تحديد الشيء الذي نقرؤه. [4]

---

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص320.

[2]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ، ص321.

[3]: المرجع نفسه، ص321.

[4]: المرجع نفسه، ص321.

ويرى أركون أن لأداة التعريف "أل" قيمتها اللغوية في التركيبة العامة للخطاب القرآني لسورة الفاتحة ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الإستخدام وقالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان، وقيمة الحمد[1] ويشهد أركون بالزازي الذي يقول: "الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله). وهذه العبارة الثانية أولى لوجوده أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا وسواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد يحمده القديم وكلامه القديم.[2]

كما تلعب أداة التعريف "أل" وظيفة التصنيف فيما يخص الأفراد فهنالك الرافضين للرسالة المحمدية في ذلك الوقت، وهناك المحتضنين لها.فكلمات مثل "المغضوب عليهم"، "الضالين"...إلخ، يشير بها إلى أولئك الذين رفضوا وقاوموا الدعوة المحمدية، وهي من إحدى السمات الأساسية للخطاب القرآني فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، وأصناف أشخاص محددين من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عند ما يصبح بدوره قائلا أو متكلما.[3]

نجد أن أداة التعريف "أل" قد تلعب دورا مهما في توطيد المعنى وزيادته فيما يخص العلاقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية،فهو يرى أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدد والمحدد (مضاف/مضاف إليه) وفي تعبير رب العالمين، كما في تعبير بسم الله (أوب– بسم الله)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد كما نقول سيد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصصا عن طريق

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص127.

[2]: المصدر نفسه، ص127.

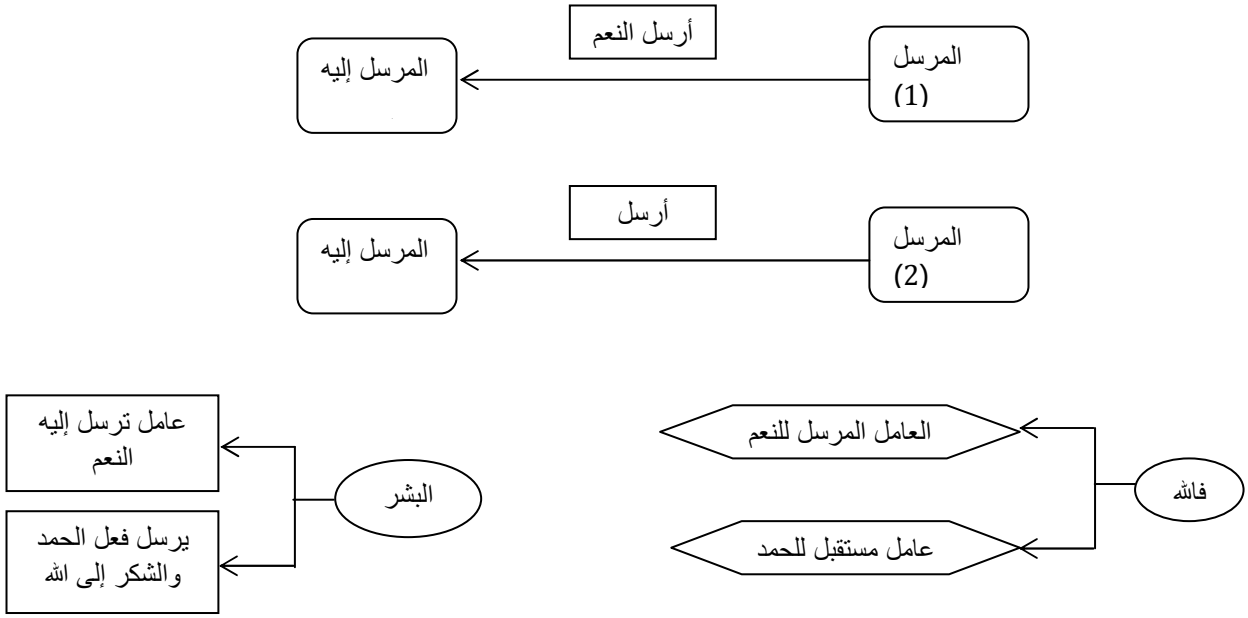
[3]: المصدر نفسه، ص127.

الطرف المحدد: أي عالمين (وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية، وبالعكس فإن عالمين على الرغم من لانهايتهما موضوعة تحت تبعية رب. [1]

الضمائر في سورة الفاتحة:

وقد جاءت الضمائر –حسب أركون– لتتيح للمتكلم التدخل، وحتى يكتمل المعنى لدى وصوله إلى الملتقي حيث يلاحظ وجود ضمير زائد خاص بالشخص المفرد (أو ضمير المخاطب في صيغة المفرد) وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل إي للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد)، ومن نطلب منه المعونة (نستعين) إياك نعبد وإياك نستعين والمرسل إليه المقصود هنا هو أل لأن (الله) ويعود هذا الأخير بصفته فاعلا نحويا في انعمت واهدنا.[2]

فهذه التحديدات يراها أركون حاسمة لقراءته لأنها ستحيله وتجبره على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا والخاصة لمؤلف النص، فتوظيف الكاف جاء لتحديد الدلالة بين من نتوجه إليه بالعبادة وبين من نطلب منه المعونة، وهذا ما يجعل من العلاقة تبادلية بين العبد وربه وهو ما بينه هذا المخطط:



[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص127.

[2]:بلكيحل مصطفى الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص325.

مايعني الله المنطلق والمرسل الأول والمتلقي والمرسل إليه الأول أما البشر فهم المنطلق والمرسل الثاني والمتلقي والمرسل إليه الثاني.

الأفعال في سورة الفاتحة:

يرى أركون "أن الأفعال قليلة مقارنة بالأسماء حيث يجد أولا فعلين مصرفين على طريقة الفعل المضارع وهما نعبد، نستعين وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1)[1]، ويقصد أركون بالعامل رقم (1) هو الله والعامل رقم (2) بالإنسان، فهما يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني.

والفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف، ومخاطب محدد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، والقادر في خط الرجعة على الشفقة والرحمة[2]، وهو بهذا يبين العلاقة التبادلية بين العبد وربه، علاقة الأمر والعبادة وعلاقة الدعاء والإستجابة.

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي (أنعمت)، فإن فاعله النحوي هو العامل رقم (1) وهو يدل على حالة حصلت أو تمت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل.[3]

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص130.

[2]: المصدر نفسه، ص130.

[3]: المصدر نفسه، ص130.

الأسماء والتحويل في سورة الفاتحة:

يرى أركون أن البنية اللغوية للقرآن هي نفسها المتداولة في ذلك الوقت حتى تصل إلى المتلقي بكل يسر وسهولة، إن المفاهيم الأصلية هي تلك التي إذا ما أختزلت إلى خبرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة[1]، وبهذا فأركون يرى أن النص لجأ إلى كلمات مزدوجة (كالمصدر التي قد تكون أسماء فاعل، أو مفعول به).

إسم الفاعل مالك، الضالين ←

إسم مفعول المغضوب عليهم[5] ←

والملاحظ أن هذا التحول له دور معين حيث يقول أركون يبدو من السهل ...من فوق[3]

البيانات النحوية في سورة الفاتحة:

وفيها يقطع أركون النص تقطيعا منتظما يميز من خلاله بين وحدات للقراءة القاعدية

النظم والإيقاع:

وهنا اكتفى أركون بالتنبيه إلى الملاحظة التالية وهي وجود قافية ((إيم) مع قافية (إين) في سورة الفاتحة.

أما قافية (إيم) فهي مثل قوله تعالى:

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص131.

[2]: المصدر نفسه، ص326.

[3]: المصدر نفسه، ص132.

الحمد لله رب العالمين

00//0/0/0//0/0//0/0/

إ ي ن

والقافية (إين) في قوله تعالى:

الرحمن الرحيم:

00//0//0/0/0/

إ ي م

وفيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفوينمات) فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات).[1]

ثالثا: العلاقة النقدية

وهي مرحلة لاحقة وأخيرة تعمل على تحديد علاقة جديدة بين سورة الفاتحة كملفوظ والقارئ، فهذا بعد تبين البنية اللغوية لسورة الفاتحة بالتحليل، وعلاقة ذلك ببلورة المعنى الخاص بهذه السورة.

ولكن وهذا القول لأركون لا يعني أن نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد ان كنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة .ف"العلاقة النقدية " تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا .انها تأمر بالعودة النقدية المستمرة الى العلاقات التي يعتقد القاريء أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري .وهذا يعني أننا هنا أيضا أستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة

[1]: بلكيحل مصطفى الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص328.

في العبارة أو في النص[1]، وهنا أركون يحيل إلى ما جاء به الناقد السوسيري جان ستار وينسكي، في كتابه العلاقة النقدية وفيه يطرح علاقة النص بالقارئ أي أن النص عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة.[2]

ويذهب أركون في تعاطيه للعلاقة النقدية إلى ضرورة الإرتحالة مع جميع التفاسير التي تزخر بها المكتبات الإسلامية (نقصد هنا التراث التفسيري للقرآن)، ثم العمل على مقاربة ومقارنة هذه النصوص مع النصوص الحديثة، وهذا حتى يتحاشى النزعة الإصطناعية الاعتباطية للموضات العابرة التي تمثل احى السمات الصارخة لعصرنا ، وهي ان ننصف القدماء .من الممكن ان يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكل التراث التفسيري الا الى العثور على بعض القطع النادرة ، تماما كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية " .[3]

وهذه الخطوة تمكننا من إيجاد معاني عديدة وكل منها يزعم وصوله إلى المعنى الأخير والتام للعملية التفسيرية، وهذا ما دفع أركون إلى طرح سؤالين محورين:

1. ماهو محتوىالمدلول الأخير ووظيفته ومداه حسب التراث التفسيري ؟
2. هل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التطابق بين المدلول الأخير النابع من النص الأصلي texte tuteurو المدلول الأخيرالذي انتجه التفسير التقليدي؟[4]

وحتى لا يتسرع أركون للوصول إلى المعنى والأخير فإنه يرجع إلى نموذج رائد سابق هو فخر الدين الرازي والذي عمل على جمع كل ما أنتجه المفسرون خلال القرون الستة، في كتابه "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" كما أشرنا سابقا، وقد فسر الآية

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص135.

[2]: المصدر نفسه، ص135.

[3]: المصدرنفسه، ص136.

[4]:بلكيحل مصطفى ، الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص329.

الأولى من سورة الفاتحة في سبعة وثلاثين صفحة، أما كامل السورة فقد فسرها في تسع وسبعون صفحة.

وغرض أركون من الرجوع إلى مثل هذا النموذج هو إمكانية فعل نفس الشيء في وقتنا الحاضر، وهذا ما جعله يتساءل: "هل نستطيع نحن بدورنا ، ان نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن ؟ على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي ، أو أي مفسر اسلامي كلاسيكي ؟ هل نموضعه على المستوى الديني ؟ أم الرمزي ؟ أم الثقافي الأنطولوجي ؟ بمعنى آخر : ماالذي يفرق ، ثم مالذي لا زال يجمع بين بحثنا عن المعنى ، وبين بحث الفكرالإسلامي الموروث"[1]، ويهدف أيضا إلى البحث في نص الفاتحة عن المرجعيات الأصلية أو البدئية، فالفاتحة تقدم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال ولكن لا تقدم لنا المادة الكافية للاجابة عليه. بالأصل البدئي نحن نقد الذرى القصوى للوجود البشري مثل : الحياة ، الموت ، الزمن والحب ، والقيمة والإمتلاك ، والسلطة والمقدس والعنف وهذه الذرى تتداخل فيمل بينها ، وتحيلنا الى كل مسألة الكينونة أو الوجود ، وفيها يتولد المعنى ويتشكل وينبني .[2]

وهو بهذا يعمل على توضيح التحولات التي طرأت على الأصل البدئي. وهذا لن يتم إلا عبر لغة لغة رمزية يقترح أن تكون اللغة البديلة عن اللغة الدالة والمنطقية التي اعتمدتها التفاسير الكلاسيكية وتعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية ، لايعني اهمال التراث التفسيري الضخم ، كما لايعني أيضا الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية .

فالخاصية الرمزية للغة الدينية تمكننا من تجاوز التفسير الكلاسيكي، "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل الى معنى محدد ، بل أضحت رمزا ينفتح على معاني ودلالات جد متنوعة .يقول أوربان urban، ان ماجعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن الشيء بغير أن تتعطل عن التعبير عن الشيء الآخر ، وبناء على ذلك

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص139-

[2]: المصدر نفسه، ص141

فلكي تكون للعلامة قيمة بليغ بالنسبة للشيء الثاني فلابد أن تتشكل كعلامة للشيء الأول.[1]

وبهذا تستطيع هذه اللغة تجاوز التفسيرات الكلاسيكية نحو أخرى أكثر إيحادا وتعددا، وهو خاصية اللغة القرآنية في حد ذاتها وليست صرفية كما يفعل ذلك العديد من اللاهوتيون، فهو يحيلنا إلى دلالات عديدة للوجود، وهذا الجدول يبين ذلك:

التعابيـــــــــــر	الـــــــدلالات
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد اهدنا الصراط المستقيم الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين	علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة (علم الأصول) علم الآخرة eschatologie كالبعث الحساب ...إلخ العبادات والطقوس والشعائر الأخلاق علم النبوة التاريخ الروحي للبشرية : رمزية الشر القصص المتعلقة بالشعوب العاصية

إن أركون بهذا يرى أن مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا، ومنفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى .الى درجة انهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف انواع التحديدات والمعاني .ولكن لا توجد أي معرفة أو أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفد معناها او ان يثبته نهائيا .وهكذا نجد اننا حتى اليوم يمكننا أن نسجل في مواجهة كل علم من العلوم المشكلة من قبل المسلمين برامج بحوث متعددة

[1]: بلكيحل ، مصطفىالألسنة والتأويل، مرجع سابق ص330.

الاختصاصات والعلوم .وهذا يعني أنناإذا ما اعدنا قراءة نص الفاتحة أوحددناه كما فعلنا آنفا، فإن ذلك يجبرنا على اعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية والبدائية .[1]

وهذا التوجه الذي يحيلنا إليه أركون يتعارض مع المبادئ العامة الدينية والتي فرضت نمطا معينا من التفسير، وهذا ما يراه أركون من خلال المثال التالي المتمثل في التعارض الكائن بين اللذين أنعمت عليهم/غير المغضوب عليهم...كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنفسانية والمنطقية ، لكي يشكل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الانسانية .أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالنبي ، أو الحكيم ، أو الإمام ،أو الأولياء الصالحين).وهذا النمط يتمتع بفضل الله وعنايته . وأما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر والذي هو عرضة الغضب واللغة الإلهية.[2]

ويبقى أركون وركسات عمل مفتوحة من خلال تأكيده على أهمية حضور الزمن في نص الفاتحة على وجه الخصوص والنص القرآني في عمومه قد ترك العمل مفتوحا في نقطتين هما: 1- كيف تمكن للغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظرية في اللغة الرمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه وبالفكر العلمي الراهن الذي يعيد اكتشاف اللغة الرمزية؟

2-كيف ساهمت التفاسير الكلاسيكية في قبر هذه اللغة الرمزية وتحويلها الى خطاب غنوصي تعلمي.[3]

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص143.

[2]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص138.

[3]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص332

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة(ل.م.د)

السنة الثانية ماستير فلسفة

تخصص :تعليمية الفلسفة وعموميتها

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستير موسومة بـ

الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

تحت اشراف الاستاذ:

العربي ميلود

من اعداد الطالبة :

شاشو محمد

الدفعة : 2013/2012

الاهـــــــــداء

إلى الوالدين الكريمين، حفظهما الله وأطال في عمرهما....

إلى روح المرحـــــــوم : خفيف محمد رحمه الله ورعاه برحمته

إلى من وقفت بجانبي وشجعتني دوما على مواصلة الدرب الدراسي و ما زالت ترفع من معنوياتي بالكلمة الطيبة والابتسامة الدائمة إلى زوجتي الغريزة.

إلى إبتسامتي وقرة عيني إبني محمد ياسر ...

إلى أخي خالد وأخواتي: فاطمة الزهراء، وسميرة، وأمينة، وصافية وإلى كل عائلة شاشو وعائلة بن حامد

إلى عائلة "خفيف" .إلى عائلة بحري والكتكوتين "محمد أمين" و"عبد الجليل" حفظهما الله ورعاهما

إلى الصديقين العزيزين: أمحمد بهيليل و عائلته وأخته فاطمة و عائلتها، وإلى جميع الأصدقاء والزملاء وكل طلاب قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم أخص بالذكر : حمو جيلالي، يحياوي عبدالقادر .

دون أن أنسى كل ممرضي المؤسسة الإستشفائية بسيدي علي و خاصة زملائي بمصلحة الأمراض الطفيلية و المتعفنة

و إلى كل من يعرفني و خانتني الذاكرة لذكره

الشـــــــــكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الفاضل: "العربي ميلود". الذي اشرف على هذا البحث فكان نعم المرشد والموجه والمؤطر

كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل: الدكتور براهيم أحمد الذي يبقى فضله علي كبيرا.

دون أن أنسى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم– واخص بالذكر: الدكتور قواسمي مراد، الدكتور بن جدية محمد والأستاذة التي لم تبخل علي بتوجيهاتها وإرشاداتها السيدة :خالدي أمينة

لهم جميعا جزيل الشكر وجميل العرفان.

المقـــــــــدمـــــــة

مقدمة:

المتأمل لواقع المجتمعات العربية والاسلامية، يدرك مدى حاجتها لدراسة فكرية نقدية شاملة اتجاه انظمتها الفكرية المتشكلة عبر تاريخها المترامي الأطراف، المتشعب المصادر، فما أنتجه التراث العربي الاسلامي لا يزال حاضرا فاعلا بيننا على أكثر من صعيد ومستوى، يتكشف أحيانا ويختفي في أحيان كثيرة. لا شك أن موضوع التراث تناولته أقلاما عديدة منذ بداية مايسميا بمشروع النهضة و الاصلاح الديني سواء في صورتها التبجيلية، أو النقدية، معتبرين إياه المفتاح، والبلسم لكل المشاكل ومظاهر التخلف التي تشهدها هذه المجتمعات، فمسائل مثل حرية التعبير وحقوق الانسان ومفهوم المواطنة وفكرة التسامح وغيرها من القيم الانسانية، تبقى مصدر أخذ وجذب . هذا لا يعني بأن تلك القيم غريبة عن تراثنا، فالاسلام "كدين " و"فكر" جاء لتعزيز تلك القيم وإعطائها بعدها الوجودي و الوجداني، لكن الفاعلين فيه دائما ما كانوا يخضعونه لحاجيات عصرهم وتوجهاتهم الإيديولوجية والسياسية.

لعل المشكل الرئيس بين مختلف الطوائف الفكرية والدينية هو الادعاء المتبادل في امتلاك الفهم الصحيح "للنص الديني" وبالتالي "الحقيقة الدينية" ، فعلى مدار تاريخ هذه المجتمعات كان "النص الديني" محل جدال واختلاف بين هذه الطوائف، التي اعتمدت النبذ والرفض أسلوبا في التعامل مع بعضها البعض.

فأصبح التراث بذلك موضوعا خصبا للمعالجة الفكرية والفلسفية طرحته العديد من المشاريع الفكرية والفلسفية، التي وإن اختلفت في المنهج و الطريقة و الأداء إلا أن غايتها وهدفها واحد هو تشخيص الداء وإيجاد الدواء لهذا الجسد ، الذي نخرته وأضعفته الحروب والنزاعات التي لا تنتهي، هذا إلى جانب ترسخ وتغلغل المعتقدات الاسطورية والخرافية مما جعل العقل يستقيل عن أداء واجباته الفكرية اتجاه العالم والوجود.

هذا ما دفع "محمد أركون" إلى البحث في أسباب هذا الجمود ، مطلقا بذلك مشروع فكريا يتناول بالنقد والتحليل والتفكيك موضوع العقل الاسلامي عبر مراحله المختلفة، فأركون

خلال اربعة عقود من الزمن او يزيد ، يرى أنه لا سبيل سوى مواجهة هذا التراث مواجهة تاريخية نقدية تعيد بعثه من جديد حتى يكون في مستوى تطلعات العصر العلمية والمعرفية وفي مستوى الامال الجماهيرية لمجتمعاته ، كل هذا وفق استراتيجية منهجية منفتحة على كل مكتسبات علوم الانسان و المجتمع.

وعليه فقد كان التوجه الموضوعي " لأركون" دافعا ومحركا لنا في اختيار هذا الموضوع ودراسته، فالهم واحد والانتماء واحد أيضا، هذا ما حفزنا محاولين دراسته للإلمام به وفهمه من كل جوانبه، ما يعني أن الاختيار لم يكن من أجل الاستمتاع و التكوين المعرفي فقط، وإنما جاء لتلبية حاجات مجتمعاتنا الفكرية ، التي تبقى بحاجة إلى مثل هذه الدراسات أكثر من أي وقت مضى. هذا ما راح يطرحه و يعالجه علم "الاسلاميات التطبيقية" . من هنا يتناول هذا البحث موضوع الاسلاميات التطبيقية بالدراسة و التحليل ، اذ تتمثل الإشكاليات الأساسية فيه في الاسئلة التالية : فيما تتمثل التوجهات والإستراتيجيات الفكرية والمفاهيمية المعتمدة من قبل اركون؟ و ما مفهوم الاسلاميات التطبيقية؟ وما هي المهام الفكرية و النقدية المنوطة بها؟

وبعد هذا وذاك كيف طبق أركون هذه المنهجية على النص المقدس؟

هكذا تغدوا الغاية من هذا البحث هو توضيح الرؤية النقدية الأركونية ، والتي سيسعى إليها البحث بفصوله المتتالية، إذ يتألف البحث من مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة.

يجد الدارس للفكر الأركوني أول مرة صعوبات جمة، نظرا لطبيعة المفاهيم المستعملة، والتي في مجملها مستمدة من روح العصر الفكرية والعلمية، فمفاهيم مثل الأرثوذكسية، والعقل الاسلامي و العقل الديني والمنبثق الاستطلاعي وغيرها ، مفاهيم أركونية بامتياز وجب التوقف عندها.

مثل هذه التساؤلات وغيرها سيحاول الفصل الأول الموسوم بـ : توجهات ومفاهيم أركونية من البحث أن يناقشها بغية الوصول إلى تواصل احسن مع الفكر الأركوني في عمومه وفي هذا البحث على وجه الخصوص، فكانت إضاءة المفاهيم منطلقا لبحثنا،

لنتوجه بعدها إلى السياسة الفكرية والنقدية التي تبناها أركون، والتي راح يبلور من خلالها استراتيجيته المنهجية، لينتهي الفصل بتبين التوجهات الأنسية للفكر الأركوني والنزعة الإنسانية الاسلامية في عمومها والتي اختفت حسبه منذ زمن، كما عملنا على تبيين مفهوم المثقف ودوره النقدي الريادي في العملية الفكرية.

ثم يأتي الفصل الثاني الموسوم بـ:" الاسلاميات التطبيقية من الانبثاق إلى التطبيق والذي حاولنا فيها تبيين مفهوم هذا العلم ومهامه الفكرية النقدية، فيبدأ الفصل بتناول مسألة الانبثاق و التي هي امتداد وتجاوز للدراسات الكلاسيكية (الاستشراق)، ثم توضيح المفهوم والمهامه ، و المجال الذي تشتغل فيه.

أما الفصل الثالث فجاء عنوانه "قراءات أركونية للنص القرآني"، و الذي عالجنا فيه دراسة تطبيقية على النص المقدس " القرآن الكريم" كما يراها "أركون". حاولنا بداية تبيين مفهوم مجتمعات ام الكتاب مقابلا لمجتمعات الكتاب ، ثم نقده لرواية التشكيل ، ثم قراءة نموذجية" لسورة الفاتحة"، من خلال توظيف المنهجية الألسنية .

في النهاية لابد من خاتمة لإستخلاص أهم الافكار المتوخاة من البحث، ومحاولة طرح الحلول والرؤى الأركونية العديدة و المتعددة، هذا ما يجعل من موضوعنا موضوعا مفتوحا متجددا قابلا للتطور و التطوير، خاصة أنه يرمي إلى إخراج المجتمعات العربية و الاسلامية من مأزقها الذي طال أمده.

فحال الأمة جعل الاهتمام بالفكر الأركوني في تزايد مستمر، فالكل يحاول فهمه من موقعه، هذا ما جعلنا نصادف قراءات عديدة مختلفة، منها التبجيلية له، ومنها الرافضة، ومنها الموضوعية التي تحاول وضعه على محك النقد حتى تكون الفائدة أعم وأحسن، وهنا نتوجه إلى الدراسة الأكاديمية التي قدمتها الدكتورة نايلة أبي نادر في كتابها المعنون :"التراث و المنهج بين أركون والجابري"، ودراسة الأستاذ بلكيحل مصطفى الموسومة ب: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كذلك نجد قراءات قدمتها دراسات أكاديمية غربية كالدراسة

التي قام بها "رون هاليبر" و المعنونة بـ : العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب"، الجهود الفلسفية عند محمد أركون.

أما على المستوى المنهجي، فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي لملاءمته وطبيعة هذا الموضوع، حيث توجهنا إلى تحليل الاستراتيجية المنهجية المعتمدة من قبل "أركون"، خاصة عند طرحنا للنصوص الأصلية له، هذا إلى جانب اعتمادنا على المنهج الوصفي، حتى نقرب المفاهيم الأركونية من القارئ، وينبغي الاشارة إلى أن عمل هذه المناهج كان متداخلا، فتارة نلجأ إلى المنهج التحليلي وفي مرات أخرى إلى المنهج الوصفي.

يبقى إلا أن نشير إلى أنه واجهتنا صعوبات عديدة، تمثلت في طبيعة البحث نفسه و التي نجد فيها أركون يستعين بآخر ما جادت به العلوم الانسانية والاجتماعية من مفاهيم ومصطلحات، كما نجد ندرة في الدراسات المكتوبة باللغة الفرنسية وهي اللغة الي يحبذ أركون الكتابة بها، وعلى الرغم من وجود ترجمات لها إلا أن هذه الترجمات تبقى دائما في حاجة إلى مراجعة و تطوير .

الفصل الأول

توجهات ومفاهيم أركونية

تمـــــــــهيد:

إن الدارس لفكر" **محمد أركون**" يجد نفسه أمام مفاهيم وتصورات فكرية وفلسفية تنتمي إبستيميا (معرفيا) الى آخر ما أنتجته علوم الانسان والمجتمع، فلا يمكن لأي باحث أو دارس من ولوج **الفكر الأركوني** ، إلا بعد إحاطته وهضمه واستيعابه "**للمعجم الأركوني**".

لطالما فهم المشروع الفكري لأركون فهما خاطئة سلبيا وسطحيا في نفس الوقت، فالقراءات المتسرعة وعدم الإلمام والاحاطة والفهم الصحيح بالمنتوج الفكري الأركوني الذي يستمد خصوصيته من الروح العصرية للفكر، هذا مايجعل من ضبط المعاني والدلالات بالنسبة لكل مصطلح سنستعمله، ضرورة ملحة وأولوية تمكننا من فهم المشروع الأركوني المطور باستمرار طيلة اربعة عقود اويزيد.هذا ما يدفعنا للتساؤل: عن المفاهيم الاركونية؟ وماهي السياسة الفكرية والإستراتيجية النقدية المعتمدة من قبله؟وكيف ينظر اركون للنزعة الانسانية ودور المثقف في هذا الوقت الحساس والحرج من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية ؟

المبحث الاول

مـــــفاهـــــــــيم أركونيـة

مفهوم العقل(raison) :

إن المفهوم الاركوني للعقل لا يختلف عن التعاريف السابقة المتعارف عليها، "فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر"[1]، وهو "في اللاتينية مشتق من "ratio"، ويعني الحساب المنظم، وهو القريب من الكلمة اليونانية "logos" التي تعني كل خطاب متناسق ومترابط، وكذا كل حقيقة متمثلة في خطاب ما. وفي العربية مأخوذ من عقال البعير، تمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة، أي أن العقل هو الجوهر المجرد المنظم لإدراك الحقيقة في شكل خطاب" [2]. وهو بهذا "ملكة استخراج النتائج الصحيحة من مبادئ معروفة"[3]، كما "أنه ملكة الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات ... بهذا المعنى يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان"[4]، وهو" ملكة إدراك ماهو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة "[5]

والعقل في هذه الحالة عقل غير موجه ولا مكبل يعمل وفق إرادة حرة ومستقلة، أي" أن العقل بشكل عام (raison) وهو العقل المستقل (...)الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة. وهذا العقل يرفض الإشغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا. إنه عقل يرفض الإشغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة"[6]، وعليه فالعقل بالمعنى العام يختلف عن العقل الديني فهو على العكس من ذلك.

العقل الديني : "la raison religieuse" :

العقل الديني(la raison religieuse) بالنسبة " لأركون" يختلف عن العقل السابق. إنه يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل معارفه الصحيحة "استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة)، وإذن فالعقل الديني بطبيعته عقل

1- أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991 ص18

2- بن دنيا سعاد سعدية،تأسيس مفاهيم أفلوطين،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد63، 2007، ص28

3- المرجع نفسه ص28

4- موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط2 ، 2001، ص159 .

5- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيةج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

6- أركون محمد ، الإسلام والحداثة،، ت: هاشم صالح، دار بدايات،جبلة، سوريا، ب. ط، 2008 ص45

تابع لا مستقل"[1]، وعليه فالمعرفة المنتجة بصفة عامة محددة سلفا ومؤطرة ومحصورة ضمن نطاق ضيق أملته النصوص المقدسة، فهو" يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها أو محصلتها، والحقيقة بالنسبة إلى هذا العقل، هي واحدة لا تتجزأ، ولا يمكن ردها إلى أي شيء آخر أو إلى أية حقيقة أخرى"[2]،

ما يعني ان المعرفة المستنبطة والمستخرجة من هذه النصوص تتم وفق منهجية فقهية واستنباطية مرتبطة وخاصة بالعقل الديني وفقط، نظرا لخصوصية آلية اشتغاله وممارسته، فهي لا تطرح مشكلة صحة ومشروعية استنباط الأحكام الشرعية من "النص المقدس" من عدمها، أي أنها لا تخضع نفسها لأي مراجعة نقدية على الرغم من أن عملية الإستنباط هذه عملية قام بها بشر، فهم (اي اللاهوتيون) يخلعون على هاته النصوص صفة التقديس وهي ميزة من ميزات العقل الديني بحيث تصبح من خلال العملية والمنهجية السالفة الذكر الأحكام الشرعية مقدسة. "ومن هناك جاء تقديس القانون الإسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ"[3]، كما أن هذه الخصوصية تجعل من "مقاربة العقل الديني لأي موضوع هي أحادية الجانب"[4]، ما يحد من نطاق التفكير ويجعل التصورات الفكرية الأخرى مرفوضة مسبقا ويصبح المفكر فيه هو ما يحدده العقل الديني وهذا ما لا يتماشى وطبيعة الدين حسب "اركون".

فالدين _والقول لأركون_" هو تلك " التجربة البشرية لما هو إلهي"[5]، وهو بهذا لم يخرج عن التعريف الجرجاني القائل بأن" الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"[6]، مايعني أنه: "مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بهاجماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على سواء السبيل، أساسه الوجدان، وللعقل مجال فيه"[7]، ومن التعريفين نجد أن للعقل دور في استحضار وتمثل وفهم الدين،

1- أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص45

2- أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2008،ص128.

3-أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، المصدر نفسه ، ص47.

4-أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري ، المرجع نفسه ، ص128.

5– أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري مرجع سابق ، ص 128.

6–الخشت محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ب.ط، 2001، ص14.

7–المرجع نفسه ، ص14

كما أنه في نظر أركون" هو:"ذلك الرعشة الدينية المتعالية والمنزهة (...) ، لقد اختبر هذه الرعشة الدينية الأنبياء كما المفكرون والعلماء الكبار. إذ أن لحظة الكشف العلمي أو الفلسفي هي لحظة دينية أيضا"[1]، وهكذا فالدين بالنسبة للمفهوم الأركوني أبعد من أن يحصره العقل الديني وأبعد من النطاق المصطلحاتي الضيق لمؤسسات تجعل الدين كغطاء إيديولوجي بحت غرضه خدمة سلطوية بعينها مما يفقده بعده الروحي والجداني . وهو بهذا يصبح بالنسبة للجماعة المؤمنة الحقيقة المطلقة . هذا ما يجعل العنف والتقديس و الحقيقة أركانه الثلاثة والدعم الأساس لوجود الجماعة فالعنف و التقديس والحقيقة أركان ثلاثة لكل تراث مشكل وهي مشكلة أيضا للكينونة الجماعية، أو "للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أودين من الأديان، والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع على حقيقتها المقدسة ...العنف مرتبط بالتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو فما يعتقدان أنه حقيقة "[2]، من هنا نجد أنه من الضروري كما يرى "محمد أركون" نقد العقل الإسلامي، كما أن نقد هذا الأخير ليس بالأمر الهين لأنها معركة فكرية أولا ومعركة محسوسة ثانية(اقصد الواقع السياسي والإيديولوجي) .

العقل الفلسفي والحداثي:

يختلف العقل الفلسفي عن سابقيه ، فهو" يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن يلغي ما كان قد انتجه هو ذاته سابقا. إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه ابستيمولوجيا (أي معرفيا) . وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني"[3]، فالعقل الفلسفي بهذاعقل مرن غير متصلب ، يراجع نفسه باستمرار ، ولا يطلق أحكاما نهائية وهو بهذا يسمع ويحاور عكس العقل الديني الحساس السريع الحكم" فالمؤمنون التقليديون حساسون جدا ، و يشعرون فورا بأنه قد اعتدي عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن

[1]– أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري ، مرجع سابق ، ص.128.

[2]– المرجع نفسه،ص130

[3]-أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ، ص46.

طريق الهجوم ويقول: كل هذا الكلام هراء في هراء. الخطاب الحديث لا معنى له على الإطلاق،ولسنا مستعدين حتى لسماعه، إنه مستورد، دخيل، أجنبي ..."[1] ، إنه بهذا عكس ما يدعو إليه العقل الحديث أيضا والذي يمثل الحداثة بمختلف تجلياتها العقلية والمادية وليس المادية فقط كما يزعم ويرى البعض.

العقل الإسلامي بدلا من العقل العربي :

إن الاختيار الأركوني للعقل الإسلامي بدلا من العقل العربي له ما يبرره فهو يرى أن الأول" يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي...[2]، فهو بهذا خاضع وتابع للوحي (النص القرآني) ، حيث يعمل على فهمه وهضمه والغوص في أغواره من خلال تحديد تعاليمه وأحكامه مع القيام باستنتاج واستخراج الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية من خلال منهجية محكمة خاصة بهذا العقل _كما اشرنا إليه سابقا_، وعليه فالعقل هنا تابع وليس بمتبوع ولا يقتصر هذا على العقل الإسلامي فقط، فالعقل المسيحي والعقل اليهودي يشتغلان بنفس الصيغة والكيفية ويمكن لهما أن ينتجا فكريهما باللغة العربية ما يجعل اللغة العربية أداة تعبيرية مشتركة أي أنها ليست خاصة بالعقل الإسلامي ، من هنا فالعقل العربي هو الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري ،" وهكذا نجد المسحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية"[3] كما يشدد أركون على ضرورة تبيان العلاقة بين العرب والإسلام إذا ما أردنا الاكتفاء بالعالم العربي كدراسة ندرس من خلالها العقل الإسلامي ، وهذا ما يحيلنا إلى:" تقييم أهمية العامل الديني داخل المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الاجتماعي ، ثم العامل الاقتصادي التي تلعب هي الأخرى أيضا دورا هاما في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذاك"[4]، هذا ما يجعل من العامل الديني كغيره من العوامل الاخرى المؤثرة في تشكل هذا العقل ، فالظاهرة الدينية في عمومها تشمل جميع العوامل مشتركة. ما يجعلها تراعي خصوصية المجتمعات الغير

1- المصدر نفسه ، ص46.

2- أركون محمد ، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،ت: هاشم صالح، دارالساقي، بيروت، لبنان،ط2، 1996، صXIII

3- المصدرنفسه،ص-**XIV**

4- أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ،ص38.

عربية كالفرس والاتراك مثلا. من هنا نجد أن دراسة العقل الإسلامي أشمل وأفضل من دراسة العقل العربي فقط، فالدين الإسلامي انتشر غربا وشرقا، شمالا وجنوبا متجاوزا الحدود الناطقة باللسان العربي فدراسة الإسلام في حدود المجتمع العربي لا يعطينا صورة كاملة وواضحة وشافية عن مزايا وآلية اشتغال العقل الإسلام ، و تكون بهذا نظرتنا أحادية الجانب وناقصة فالفرد العربي مثلا ليس هو ذاته الفرد الهندي وقس هذا إلى المجتمعات الأخرى حتى ولو كانوا تحت غطاء ديني واحد .إن أركون بهذا يهدف "إلى الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم باكستانية ، أم غير ذلك"[1]، هذا لا يعني أن العقل العربي لا يحتاج وفي غنى عن أي دراسة ومراجعة ونقد وتحديث فهو مشروع من الأهمية بما كان ، ويمكن أن تكون كمرحلة أولية تسبق مرحلة نقد العقل الإسلامي لكن في إطار إبستيمي مضبوط ومشروط بإلغاء كل الأحكام التيولوجية المسبقة ، من كون أن اللغة العربية أحسن اللغات وغيرها من الأحكام التي زادت الفرد العربي كسل على كسل ، "فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الإمتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث"[2]. هذا ما تعاني منه أغلبية الشعوب العربية نتيجة لأحكام تيولوجية مسبقة فرضته ظروف تاريخية معقدة وكثيرة والتي جعلت من الذات العربية الإسلامية تنظر الى نفسها نظرة رضى تام وكامل جاعلة من نفسها فوق التاريخ والمشروطية الإجتماعية ورافضة بهذا أي نقد اتجاهها وأي فكر مطور لها ، إلى جانب هذا نجد أن المنتوج الفكري الإسلامي في القرون الأولى من ظهور الإسلام كان باللغة العربية ما يجعل من نقد العقل العربي و العقل الإسلامي مشروعا مشتركا لان" هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي"[3].

ويحتفظ تاريخ الفكر الإسلامي بأسماء دونت اسمها بحروف من ذهب وهي ليست عربية الأصل، إلى جانب هذا كله نجد على الرغم من تحدث هؤلاء باللغة العربية(اللغة

1- أركون محمد ، الاسلام والحداثة ،مصدر سابق ،ص36.

2- المصدر نفسه ،ص40.

3- المصدر نفسه ،ص40.

العربية أداة للتعبير فقط) ، ولهذا نجد أن وجهة النظر الأركونية لها ما يبررها في اختيارها للعقل الإسلامي بدلا عن العقل العربي.

مفهوم العقل الإسلامي:

قبل الوصول إلى المعنى العام لمفهوم العقل الإسلامي عند "**محمد أركون** "، رأى هذا الأخير أنه يجب عرض تاريخية هذا العقل من خلال إبراز مراحل تشكله وتأسيسه مع إعطاء لكل مرحلة رؤيتها لمفهوم العقل فيها قبل الوصول إلى المفهوم العام "للعقل الإسلامي"، فهذا الأخير مر بأربع أو خمس مراحل أساسية :

مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي ، **مرحلة العصر الكلاسيكي** (العقلانية والازدهار العلمي والحضاري)، **مرحلة العصر السكولاسيتكي** ، التكراري والإجتراري (أو ما يدعى بعصر الإنحطاط) و **مرحلة النهضة** في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. وربما كان ينبغي أن نضيف إليها مرحلة خامسة يمكن أن ندعوها ب" **الثورة القومية** (عبد الناصر 1952-1970)، **فالثورة الإسلامية**(1970-حتى يومناهذا)"[1].

هاته المراحل وجب فهمها حتى نستطيع الوصول والقبض على المعنى العام والآني لمفهوم العقل الإسلامي.

مرحلة القرآن أو الإنبثاق والبدايات التكوينية ومفهوم العقل فيها:

تمتد من السنة الاولى للهجرة حتى سنة 150هـ الموافق ل: 622م- 767م

يرى " **أركون**" أن كلمة "عقل" كما هي على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن الكريم ، وإنما ورد فيه كلمات مشتقة من كلمة "عقل" موجودة في عبارات وجمل استفهامية مثل: أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أو: صم بكم عمي فهم لا يعقلون...الخ، وقد رأى في ذلك بعد تحليل طويل "أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في النصوص الاسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة بالقرآن

1-أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم،ت:هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ط3 ، 2004،ص283

والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة...الخ "[1]، فهي تشبه وتذكرنا بالصيغ اللغوية للكتب المقدسة السابقة كالتوراة والإنجيل، فهي مثلها مثل القرآن تعتمد على مجموعة من الخطابات ذات الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر الذي يطغى على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة أي أن عملية الفهم والادراك الحسي والعاطفي تتم على مستوى القلب وليس العقل "بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور.وكذلك فان المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية" [2]، كما أن الخطاب القرآني بالنسبة "لمحمد أركون" مرتبط بإفرازت الوقائع التاريخية الممتدة طيلة عشرين سنة من الدعوة المحمدية "فهو انبجاس طالع من القلب ومفعم بالحياة اليومية[...]وبالتالي فالعقل السائد في القرآن عقل عملي، تجريبي(أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم).انه عقل جياش يغلي كما الحياة وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا(على طريقة الخطاب الفلسفي مثلا)". [3]

مرحلة العصر الكلاسيكي:

يعطي" أركون" تواريخ تقريبية في تحديده لمختلف المراحل ، فهذه المرحلة تمتد حسبه من عام 150هـ الى عام 450 هـ الموافق ل: 767م الى غاية 1058م، والتي شهدت لأول مرة انفتاح العقل الإسلامي ومواجهته لعقل أجنبي عليه ألا وهو العقل الفلسفي والعلمي الاغريقي، " فهذه المرحلة شهدت نشوء العقلانية وازدهارها وهي التي توصف عادة بـ " العصر الذهبي" للحضارة العربية الإسلامية" [4]، فمن المعلوم أن الفتوحات الإسلامية كان لها الأثر البالغ في التعرف التراث الفكري العالمي الكلاسيكي عن طريق عملية الترجمة الى العربية منذ القرن الثاني الهجري والثامن ميلادي، وقد عرفت الساحة الثقافية الإسلامية أوج تألقها وتوسعها خاصة في القرن

---

[1]- أركون محمد ، قضايا في النقد الديني، كيف تفهم الاسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 284

[2]-المصدر نفسه ،ص284.

[3]- أركون محمد ، قضايا في النقد الديني، كيف تفهم الاسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 286.

[4]- المصدر نفسه، ص285.

الرابع هجري /العاشر ميلادي "ففي ذلك الوقت اتسعت هذه المساحة إلى أبعد مدى ممكن، سواء من حيث المعارف والعلوم الممارسة فيها، أو من حيث المشاكل التي طرحت للنقاش، أو من حيث الأفكار التي تم تداولها من قبل المثقفين أو المفكرين." [1]

مرحلة العصر السكولاستيكي [2](المدرسي)، أو يسمى بالعقل التكراري أو الإجتراري:

بعد الذي وصلت إليه الساحة الفكرية الكلاسيكية من تفتح وتواصل مع مختلف العلوم أو كما يسمى بالعقلانية ، بدأ التضييق على هذه المكتسبات بدءا من :القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي، "عندما راح تأسيس **المدرسة** والإعلان الرسمي للمذاهب السنية يفرضان بالتدريج ممارسة أرثوذكسية[3]سكولاستيكية للفكر الديني بعيدا عن العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية)"[4]، إلى أن انتصرت **الروح الأرثوذكسية** واختفاء الموقف الفلسفي "أي منذ مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية – القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية، والعقائد الإيمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام"[5]، وهذا ما ينطبق على ما سبق دراسته والإشارة إليه فيما تعلق "بالعقل الإيديولوجي"،وهذا ما جعل العقل هنا يعود من عقل منفتح واسع إلى عقل ضيق منكفئ على نفسه مرتبط بمبادئ وتعاليم اتجاه أو مذهب معين مستبعد ومقصي لأي عقل أخر سواء كان علمي أو فلسفي، وأصبح العقل إما شافعي أو حنبلي أو حنفي أو إباضي بالإضافة إلى عزلة كل مذهب عن الآخر على الرغم من أن مصدرها جميعا واحد، من منطلق أن كل مذهب هو الصحيح والمخلص الوحيد للآخرة، وأصبح بهذا العقل عقل تكراري إجتراري لإفرازات هذه المذاهب مما زاد في الجهل و الفقر وفي حساسية مفرطة بين المذاهب الدينية، كما انه

1-أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، العاصمة ،ب ط ،س س ، ص05.

2-:كلمة سكولاسيتيكي بالمعنى الحرفي والاصلي تعني المدرسي (أي الرأي الذي يعلم في المدارس).ولكنها بالمعنى الاصطلاحي تعني الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لاراء القدماء.

3 –المقصود بالارثوذكسية هنا فرض التفسير الصحيح والمستقيم للنصوص المقدسة، واعتبار كل ماعداه هرطقة وضلال. فالأرثوذكسية بالمعنى الحرفي تعني الخط المستقيم، ولكنها بالمعنى الإصطلاحي تعني الجمود والإنغلاق وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، وبعدم من السلطة السياسية عادة .

4-أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ، ص06

5-أركون محمد ،من الإجتهاد إلى نقد العقل الديني ،مصدر سابق، ص16.

أصبحت هذه الفترة تحجبنا عن الفترة الزاهية (فترة العصر الكلاسيكي وعقلانيته) من جهة وعن الحداثة العالمية الغربية من جهة أخرى والتي بدأت منذ القرن 16م، وأصبح الخوض في المسائل الدينية تحت دائرة ممنوع الاقتراب وكأنه شيء إلهي مقدس على الرغم من أنه يدخل ضمن خانة الاجتهاد البشري وأنه وضع تلبية لحاجات ذاك العصر و وفق إيديولوجيات معينة.

مرحلة النهضة:

تبدأ مع بداية القرن 19 م (بداية الحركة الاستعمارية الغربية) ، وتعتبر المرحلة الرابعة من مراحل العقل الإسلامي .حيث كانت استفاقة العقل التقليدي صعبة جدا في البداية وكانت صدمة الحداثة مريعة[1].ومع الوقت بدأ العالم الإسلامي يتعود عليها تدريجيا لكن هذا التعود يمكن حصره في الحداثة المادية لا الحداثة العقلية لأن الأولى يمكن الحصول عليها عن طريق المال وهذا ما نهجته الدول الغنية من خلال استوراد التكنولوجيا والتجهيزات المخبرية والطبية والمعلوماتية ، بل نجدها تستورد اليد العاملة و العقول المسيرة لها للمحافظة عليها(ما يسمى الآن بالعمالة الخارجية) ،" فتحديث العقليات لم يتم، أو لم يصب إلا نخبة أقلية من المثقفين، وهذا سبب انتصار الأصوليين حاليا"[2]، فالحداثةالعقلية في نظر أركون تقتصر على مجموع لا يتجاوز خمسة عشرة بالمائة(15%) من المثقفين المسلمين في حين أن مجموع الأصوليين هو السائد والمسيطر على الشارع العربي الإسلامي.

نجد في هذه الفترة بعض المحاولات لمفكرين كبار"كطه حسين"لإدخال المنهج الفيلولوجي والتاريخي[3] على سبيل المثال إلى الساحة الفكرية العربية الإسلامية في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي إلا أنهم تلقوا رد فعل قاسي وهائج وعنيف في نفس الوقت من العقل السكولاستيكي المتحجر والمنكفئ على نفسه والرافض لأي حوار أو تحديث

---

1 - أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص 289.

2 -المصدر نفسه ،ص.289

3- مصطلح الفيللوجيا يترجم عادة الى اللغة العربية بفقه اللغة: أي التبحر في العلوم اللغوية والنحوية والمعجمية كما أنه يهدف الى التحقيق في النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس معقدة.

لدرجة أن تراجع هؤلاء المفكرين عن أرائهم معلنين الندم والتوبة أي أن المرحلة الليبرالية أو مرحلة النهضة كما يسميها محمد أركون الممتدة من 1880م الى 1950م تراجعت بل أغلقت لأنه حسب"أركون" لم تكن هذه المرحلة سوى محاولة للاستدراك واللحاق بالركب الحضاري الحديث.

مرحلة الثورة القومية والثورة الإسلامية:

إن فشل المرحلة السابقة يرجع بالأساس إلى الضرورة التي فرضها الواقع المعاش ومتطلبات تلك المرحلة." فتشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة في الإمبريالية والاستعمار وإسرائيل. وحل العقل النضالي– اذا جاز التعبير محل العقل اليبرالي–"[1]، فقد راحت مختلف الشعوب تبحث عن استقلالها ، إلى جانب مقاومتها للاحتلال الإسرائيلي. وقد شهدت شكلين: الشكل القومي بقيادة "جمال عبد الناصر" ابتداء من عام 1950إلى غاية عام 1970، والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970 إلى غاية اليوم أي منذ الثورة الخامنائية بإيران، كما أن هذا العقل من وجهة النظر الأركونية يختلف عن العقل الليبرالي والعقل التقليدي الذي استمر طيلة القرون السابقة وحتى اليوم على كليات ومعاهد الدين والشريعة كالأزهر الشريف والنجف والزيتونية، وهو مركب ومكون من عدة عناصر: "أفكار الثورة السياسية البورجوازية الفرنسية،ومن أفكار الثورة الاجتماعية"للديمقراطيات الشعبية" التي كانت سائدة في الاتحاد السوفيتي والبلدان الشيوعية"[2]، لكن هنا وجب التفطن إلى شيء ضروري ألا وهو عدم مطابقة هذا العقل للواقع العربي الإسلامي ، فالعناصر المشار إليها سابقا هي نتيجة لحركة فكرية شهدتها الساحة الفكرية الغربية طيلة الأربع قرون سابقة ، وهي بهذا نتاج التجربة الصناعية والتقنية والصراعات الثقافية والاجتماعية الحاصلة في الساحة الأوربية الغربية لا الساحة العربية الإسلامية ،أي أن هذا العقل استورد واحتضن كما هو من دون

[1] - أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص291

[2] -المصدر نفسه ، ص291.

مراعاة للفوارق سواء الفكرية منها أو حتى البشرية والاجتماعية كتطبيق الماركسية مثلا على المجتمعات العربية الإسلامية. "وهكذا أصبح الفكر استلابا بدل أن يكون مدعاة للتحرير،ثم أن الخطاب ضد الاستعمار يبقى مشروعا ومفهوما ما دام الاستعمار موجودا داخل المجتمعات العربية أو الإسلامية. ولكنه يصبح تجريديا ولا يدل على حقيقة ملموسة بعد التخلص من الاستعمار. وهكذا انتفخ الخطاب العربي وتأدلج إلى درجة كبيرة وانفصل عن حركة الواقع الحقيقية "[1].

مفهوم العقل الإسلامي :

يذهب أركون إلى أن العقل الاسلامي خاص بالاسلام كدين فهو يعمل على فهم ماجاء به النص المقدس من تعليمات واوامر وقد أخذ المسلمون مفهوما عن العقل وطبيعة عمله انطلاقا من حديث نبوي، "فالإيمان بوجود أصل الهي للعقل (بمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجذر الانطولوجي لعمليات العقل البشري، كان قد عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي [...] القائل: "إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال اقعد فقعد، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكانتي واستوائي على عرشي وقدري على خلقي ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب" [2]، من هنا نجد أن العقل يخضع ويتعالى وفق لتحديدات الوحي (كلام الله) المعنوية وإكراهاته في آن واحد، في الواقع فإن كل إسم قرآني يقديم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي كونه ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر وعليه فالفكر الإسلامي تأسس وفق المنظور الإيماني وتطور على أساسه، فأصله إلهي كما أن دعمه وتوفيقه إلهي أيضا وهذا مجسد في نص لغوي محدد تماما هو القرآن. ليأتي الشافعي

---

[1] - أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ،كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ص291.

2- أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ت: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2، 1996.

ويضيف إليه السنة وعلى هذا الأساس والمعنى يمكننا أن نفهم ونتحدث عن العقل الإسلامي.

العقل الاستطلاعي المنبثق:

يقترح أركون عقلا آخر مختلفا لتجاوز الاخفاق المحبط و الجمود المريع الذي عانت منه مجتمعاتنا ولازالت دهرا من الزمن ، فماهي مبادئ هذا العقل؟وماهي حدوده وأهدافه؟ ""إن العقل الذي نحلم به – يقول اركون– هو عقل تعددي ، متعدد الأقطاب، متحرك ، مقارن، انتهاكي ، ثوري ، تفكيكي ، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع ، شمولي . يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا"[1]

إنه بهذا ينادي بتأسيس عقل مرن يتحرك بحرية ، ويتعامل بصرامة نقدية اتجاه ذاته واتجاه الآخر، رافضا بذلك الانخراط في سياسة التواطؤ والمهادنة والاستكانة و النقد هنا يجب أن "يمارس بمعناه الحديث، بل الأحدث، من حيث تعلقه بالاماكن وكيفية سبره واشتقاقه ،أوبطريقة صنعه ونباته، لذا ليس النقد مجرد فعل منطقي يقوم إلى كشف الخطأ أو نقض الحكم، وإنما هو فاعلية إيجابية منتجة وبناءة تسهم في خلق الشروط لتغيير المفاهيم وتحديد المعايير، أو في خرق الحدود لابتكار المعالجات والحلول"[2] .

إن اركون بهذا يهدف ، الى كشف زيف وتلاعبات الأنظمة الفكرية التي تتلون بحسب المصالح و العصور، و التي ترفض الإقرار بفشلها اتجاه المجتمعات العربية والإسلامية، فمن حق الشعوب أن تأمل عالما منفتحا براقا ومجتمعا حاضنا ومحفزا للطاقات وليس محتقرا ومحقرا للذات العارفة كما نراه الآن.

1- أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ت: هاشم صالح ، دار السلطاني ، بيروت ، لبنان، ط1، 1999ص 328- 329.

2- محمد شوقي الذين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، ضمن كتاب : أركون ..فكر الأنسنة، إ : رندة فاروق، سلسلة أطياف، وزارة الثقافة ، المنامة، البحرين، ط1، 2011، ص 49.

إن ممارسات العقل السكولاستيكي أدت إلى التردي المعرفي و العلمي ، الذي انعكس بدوره على كل تجليات الحياة الأخرى. لعل السياسة الفكرية الأركونية هي مماثلة لما كتبه المفكّر المغربي عبد السلام بنعبد العالي في" محضر قراءته لأعمال محمد عابد الجابري، حيث كان المراد من نفض الغبار عن التراث العريق هو نقض العلاقات في القوّة التي كانت تتاجر به بالمعنى الرمزي لكلمة " تجارة " كتبادل باطني بين أولي الشأن المعرفي(الاستشراق، العلماء بالمعنى الشرعي، إلخ) ، وكإحتكار نظري وسياسي : كان الجابري يدرك أنّ الصراع حول التراث ليس اختلافاً في التراث فحسب، وإنّما خلاف عليه، إنّه ليس تضارباً في التأويلات واختلافاً حول المعاني، وإنّما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته"[1].

وهذه هي المشكلة التي لازلنا نعاني منها، فالتعامل مع هذا الموضوع اتخذ مسارات متطرفة لم يكن من المفروض أن يسلكها (نقصد أن تبقى ضمن إطارها الفكري)، فكان التواطؤ و الاتحاد مع قوى تضمن له شروط حياته سواء مع هذا الطرف أو ذاك هي السمة الغالبة ، خاصة مع العقل الذي راح يحيط نفسه بجدران دوغمائية فولاذية .هذه التجربة المريرة التي شهدها العقل الاسلامي أخذها هذا العقل بعين الاعتبار، حيث "يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة اخرى في بناء منظومة معرفية اصلية ومؤصلة للحقيقية.لماذا؟ لانها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها، وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة كما يحرص على ممارسة الفكرالمعقد لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه"[2]

و العقل المبثق الاستطلاعي هونتاج تجربة طويلة ومريرة ، والتي يرفض البقاء فيها أو العودة إليها ، حاملا بذلك آمال وطموحات شعوب ترى في الغد غدا مشرقا .

---

[1]- محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون ، مرجع سابق ص 50.
[2]- أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ص 15.

المبحـــث الثـــانـــي :

السياسة الفكرية والاستراتيجية المنهجية

1-السياسة الفكرية عند أركون:

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه ينطلق من واقع المجتمعات العربية والاسلامية وخصوصا المجتمع الاسلامي، فما يعيشه الإنسان العربي المسلم من تخلف، وانحطاط ، و مشاكل لا حصر لها ، كان المحرك الرئيس للفكر الأركوني برمته ، فبعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها وحريتها ، وجدت نفسها أمام تحديات أخرى أكثر تعقيدا ، "فالعرب والمسلمين بشكل عام سوف يجدون انفسهم في مواجهة أنفسهم لأول مرة وسوف تندلع كل المشاكل دفعة واحدة، مشكلة التنمية أولا، مشكلة اقتناص الحريات السياسية والديمقراطية ثانيا، مشكلة تشكيل المجتمع المدني المتماسك والمتراص الصفوف، عندئذ سوف تبتدئ مرحلة ما أدعوه بالجهاد الأكبر أي الجهاد ضد النفس الداخلية (...) . عندئذ سوف تحصل المواجهة الكبرى للذات مع ذاتها ،أي مواجهة الشق التحديثي للشق التقليدي داخل كل مجتمع من المجتمعات العربية أو الاسلامية"[1]، فالمهمة هنا مهمة نقدية بالدرجة الأولى تعمل على إعادة قراءة التراث قراءة نقدية منفتحة على آخر ما أفرزته علوم الانسان والمجتمع وهو بهذا يدرج "النقد كقيمة معرفية وتاريخية في قراءة التراث العربي والاسلامي"[2].

هذا ما يدفعنا الى القول بأن أركون تبنى سياسة فكرية وفلسفية نقدية ترفض المهادنة والمساحيق التجميلية، أو الانخراط في إيديولوجيات معينة خدمة لطرف على حساب الآخر، وهي سياسة تهدف الى تبيان ظروف تشكل البنيات الفكرية تاريخيا والقيم التي تبناها العقل "الاسلامي" والتي أقصاها في نفس الوقت.

تستمد السياسة الفكرية الأركونية خصوصيتها من الروح الفكرية للعصر خاصة من التجربة الفكرية الغربية على وجه الخصوص بدءا من "**لوثر**" ، مرورا **بعصر النهضة** ، **فالحداثة** وصولا الى **عصر الأنوار** ، وما توصلت إليه آخر الأبحاث المعرفية والمنهجية ، ما يعني أنها تستثمر في التراث الانساني والثقافة العالمة لتنفيذ هذه المهمة المعقدة والمصيرية.

---

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم،مصدر سابق، ص191 – 192.
[2] محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ، ص33.

لقد تأثر أركون إذن بالمحيط الفكري والفلسفي الغربي ،سواء في الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية، أو في أوروبا وفي باريس على وجه الخصوص ، عندما راح يكمل مسيرته الأكاديمية بجامعاتها ، سواء كطالب جامعي أو كمدرس باحث لتاريخ الفكر الاسلامي **بجامعة السوربون** ."ينبغي الاعتراف بأن تفكيري كباحث و أستاذ جامعي كان قد اغتنى من المناقشات الفكرية الخصبة ، الجبارة الملتهبة، ودائما المثقفة المربية أو التربوية ،وهي المناقشات الفكرية الخصبة التي شهدتها الحياة الفكرية ، والعلمية ، والثقافية ، والفنية والسياسية الفرنسية إبان السنوات الاستثنائية للفترة الواقعة بين الستينيات والثمانينيات من القرن المنصرم"[1].

لكن وجب التنويه - كما قلنا سابقا - إلى أن هذه السياسة الفكرية التي يتبعها أركون ليست سياسة عمياء ،ولا صماء ، ولا بكماء أي أنه لا يأتي بالنماذج الفكرية والمعرفية كما هي ليطبقها على أرض وبيئة تختلف في بنيتها وأصولها الفكرية والمعرفية فالسياسة الأركونية تنطلق من الداخل"[2]، إلى الخارج أي أنه يقرأ التراث ، بعيون عربية اسلامية أولا ثم يلجأ الى آخر منتجات العلوم الانسانية الاجتماعية لنقدها وتفكيكها ،حسب طبيعة الموضوع المراد قراءته ودراسته ،فالانغلاق على الذات لا يكفي لتجاوز الكبوة التي نعيشها. يقول أركون في هذا: "كنت حتى الأن قد ظللت منغلقا داخل المناقشة الاسلامية – الاسلامية إذا جاز التعبير بمعنى أني كنت أحلل التراث الاسلامي من الداخل واكتفي بذلك في معظم الأحيان فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه، في الماضي والحاضر ،عن كل شيء (...)، ولكني بت أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة الى شيء آخر أيضا ،أقصد أنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم الى تجارب الآخرين (وخاصة الأروبيين)، مع تراثهم".[3] .

إن أركون بهذا يضطلع بمهمتين نقديتين الأولى اتجاه الذات والثانية اتجاه الآخر أي الغرب، والسياسة الفكرية الأركونية هنا سياسة حذرة ومسؤولة ، تستخدم أدوات التراث

[1]-أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ،ط1،2009، ص22.
[2] المصدر نفسه، ص22.
[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ص209.

التنويري الفاحص الناقد، كما تجلت مع **ديكارت** ،ومع **المشروع الانسكلوبيدي*** ،الهادف الى تعميم المعرفة الى أكبر عدد ممكن من الناس ،ومع **كانط** في أدواته ومسؤوليته الأخلاقية النقدية اتجاه العقل، وحتى يوفر الحرية اللازمة كشرط ومناخ لهذا العمل النقدي . لكنه في المقابل ينتقد الاستعمالات اللاحقة لهذه الوسائل، التي كانت في مجملها ذات طابع استغلالي أيديولوجي، إنه ينتقد النزعة الإستعمارية **للعقل المهيمن** عند الغرب ،"فالحداثة ليست ذات وجه تحريري فقط و إنما ذات وجه متوحش سلبي أيضا. إنها ذات وجهين ،فهي التي الأجوبة الدياليكتيكية لما سوف تدعوه بالأصولية والتزمت، و عودة العامل الديني من جديد، أو عودة المقدس و ظلمات العصور الوسطى..إلخ"[1].

يصرح أركون في العديد من كتاباته على أنه "**مؤرخ للفكرالعربي الإسلامي**" قبل أن يكون فيلسوفا، محبذا بذلك الحديث عن "**إعادة التفكير**" و"**تعقل الظاهرة الدينية**"من جديد،بدلا عن النقد، وهو بهذا يرمي إلى "اعادة التفكير في الاسلام (...)، ربما كان من الأفضل-والقول لأركون- أن تترجم كلمة (**penser**) الفرنسية هنا بكلمة التعقل كأن تقول، كيف نعقل الإسلام اليوم[2]". لكن هذا لايمنع من وجود النقد بمفهومه الفلسفي العميق، فالنقد على الطريقة الكانطية نجده في كل مكان يعمل في صمت ودون هوادة إن الأمر لا يتعلق هنا "بإلباس العقل حلة مختلفة في طبعة جديدة، ولكن بتعرية هذا العقل عن الألبسة التي ارتداها، والتلبسات التي توثّق بها والالتباسات التي وقع فيها قصد فك الأوصال واستجلاء المبهمات، يتعلق الأمر اذا بإلقاء **نظام في الانارة** كما تقول العبارة الألمانية (**aufklarung**) من أجل طرد العتمة التي تتعلق بالعقل، وهو سلوك تنويري بامتياز ،"الانوار" بالمعنى التقني" في نقد العقل ،وعقلنة النقد"[3].

لقد انتهج أركون نفس السياسة النقدية الكانطية ، كما تجلت في مؤلفاته : "**ما الأنوار**"، "**ونقد العقل الخالص**" ، و"**ما التوجه في التفكير**". إن أركون بهذا يجعل من العقل نفسه محركا رئيسا للسياسة الفكرية النقدية التي يتبناها ، مايجعل مهمته هنا مراجعة

* الانسكلوبيديا: مؤلف أشرف عليه "**ديدرو**"و "**دالمبير**" ،ومائة متكون من العلماء والفلاسفة والفنانين، صدرت في 28 جزءا بين 1751 و1772، وتضم مجمل المعارف الموجودة حتى ذلك العصر ،وفي مختلف الميادين بشكل مبسط حتى تصل الى أغلب فئات المجتمع.

[1] -أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ،مصدر سابق ،ص 315.

[2] - أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح ، مصدر سابق،ص220.

[3] - محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ص35.

جيع بنياته الفكرية التي كان هو سببا في ابداعها وظهورها "لأن المراد هو معرفة **الذات** بتعبير النص الكانطي، ولا تتخذ هذه المعرفة شكل "**الاستبطان**" وانما "**الاستكشاف**" بمعية النقد، ولا أقصد بذلك-والقول لأركون- نقد الكتب أو الأنساق ولكن نقد قدرة العقل عموما بالنسبة الى جميع المعارف التي يمكن ان ينزع إليها بمغزل عن التجربة"[1].

وهذا توجه كانطي يحضر في العموم فلسفته وفكره، فهو نداء موجه الى "العقل كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعا، عنيت معرفة الذات ،وينشىء محكمة تضمن له دعاويه المحققة، لكن تخلصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسسة، لا بقرارات تعسفية بل قوانين خالدة وثابتة، هذه المحكمة هي **نقد العقل المحض نفسه**"[2] .

إن السياسة الفكرية الأركونية سياسة ذات توجه نقدي بإمتياز، سياسة تستهدف نقد "الذات"، انطلاقا من الذات نفسها ،مستحضرة بذلك التجربة التاريخية الخاصة بهذه الذات، كما أنه ينتقد التجربة الغربية التي حادت عن ما رسمته لها فلسفة الأنوار." إن مشروعي في **نقد العقل الاسلامي** يمثل جزء لا يتجزأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا والذي يهدف إلى **تفكيك مناخين** من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ **الفكري العربي الإسلامي** هو وحده المستهدف بالنقد والتفكيك، وإنما **المناخ الفكري الغربي** أيضا"[3].

وتهدف السياسة الأركونية إلى ربط الوصال بين الحقبة المبدعة والمزدهرة ،التي شهدها العرب والمسلمون خلال قرون مضت ، نقصد هنا القرون الأولى من ظهور الاسلام ،وبين ما يشهده الغرب من تطور في شتى المجالات حتى الأخلاقية والتربوية منها، فنحن نعيش قطيعتان لا قطيعة واحدة، كما صرح أركون ذلك في العديد من المرات ،قطيعة مع "الذات" وقطيعة مع "الآخر" الآخذ في الابتعاد، والتطوريوما بعد يوم.

لقد أراد أركون لسياسته الفكرية أن تختار المواجهة ،ومعالجة المرض من جذوره مبتعدا بذلك عن المسكنات الآنية المنتهجة حاليا، والتي سرعان ما تفقد فعاليتها، "هذا ما

---

[1] محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، مرجع سابق ص35.

[2] ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ت:موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ب ط،ب س، ص26.

[3] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ،ص46

تعلمنا اياه **المنهجية العلمية الحديثة**، سواء في مجال علم النفس والتحليل النفسي. أو في سواه من العلوم الانسانية، فهي تقول لنا ما معناه: إذا كانت هناك مشكلة تنخر في أحشاء المجتمع فلا تكتبها، بل حللها واشرحها للناس وأحفر على جذورها الدفينة ونظم المناقشات والمناظرات حولها على شاشات التلفزيون، بعدئذ يمكن السيطرة عليها وتحجيمها"[1]. إن سياسة المداهنة، والمهادنة ،والهروب الى الأمام ،أدت إلى ما هو عليه الحال من ضياع وتيه، وتخلف، ومشاكل لا حصر لها ،على جميع المستويات ،فالوضع وصل إلى درجة من التعفن لا تطاق ما يستدعي تدخلا في العمق ،بل في عمق العمق، والعملية هنا معقدة وحساسة لأنها تتعلق بالتراث، الذي لا يزال حاضرا فاعلا بيننا على جميع المستويات.

هذا الحديث يقودنا الى التكلم والتساؤل عن العدة العلمية، والاستراتيجية المنهجية الواجب اتباعها ،لتنفيذ الخطوط العريضة التي رسمها أركون . فالتجسيد على أرض الواقع هو الأهم لأي مشروع فكري كان.

2-الاستراتجية المنهجية عند اركون:

قلنا سابقا بأن أركون ، يستلهم سياسة فكره من المسار الفكري والفلسفي الذي شهده الغرب، بدءا من القرن السادس عشر ميلادي الى وقتنا المعاصر ،حتى يطبقها وفق استراتيجية منهجية معينة ،على الفكر العربي الإسلامي ،فالارض مختلفة ، صلبة ،وعرة التضاريس تتطلب استصلاحا مغايرا ،و مختلفا ، يراعي خصوصيتها ،حتى وان كان جوهره واحد،يصرح أركون "قائلا في اكثر من موضع :"ينبغي ان نحتاط للامر جيدا،فإتباع الخطاب الاديولوجي الشائع حاليا سوف يتهموننا بالتبعية للغرب و الضلال في مهاويه و طرقه،و لكي لا نقدم لهم الحجة و الدليل على ما يقولونه سوف لن نتراجع عن الحداثة أوالدخول في الحداثة و لكننا سوف نحاول دخولها عن وعي، وبعد تفكير طويل . كل ذلك من أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها و نتمثلها و نميز الصالح من الطالح فيها "[2]

[1] هاشم صالح ،الانتفاضات العربية،على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي ،بيروت ، لبنان ،ط1، 2013، ص97.
[2] -أركون محمد ، الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص17

نلحظ من خلال ذلك تصميما للمضي الى الأمام، لكن بوعي و روية و هدوء و من منطلق مسؤول، له دراية بواقع الحال على الجانبين .

يذهب أركون بداية الى تحديد نوعية الباحث المؤهل لأن ينفذ استراتجيته المنهجية، فهو "مطالب بالعمل على مستويات عدة، يجب عليه أن يتبع الانتاج العامي الضخم في جميع اللغات ،و سائر الميادين ،من ألسنية (أو اللسانيات) ،و انتروبولوجية ،و اتنولوجية[1] و سوسيولوجية ،و علم النفس ،و علم تحليل النفس ،و النقد الأدبي و التاريخ طبعا (...)، ثم يجب على الباحث الغربي أن يلم في نفس الوقت بكل ما ابدعه القدماء من نظريات، و اصطلاحات، و مناهج،(...) ليبرزوا روح كل عصر من العصور، و أسرار كل علم من العلوم ،ووظائف كل مذهب ،و كل تيار ايديولوجي و انحيازات كل شخصية من الشخصيات التاريخية"[2].

ما يعني أته يستهدف نخبة من نوع خاص، ملمة وهاضمة للعلوم الانسانية والاجتماعية الآخذة في التطور يوما بعد يوم، حتى يقوم بهذا العمل ،المتمثل في إعادة قراءة التراث الإسلامي وفق منظور مختلف يعتمد على التحقيق ،والتحليل ،والتفكيك ،لإعادة إحياء هذا التراث وبعثه من جديد، أي أنه يستخدم القراءة الفيللوجية للتحقيق ، ثم يستخدم القراءة التحليلية التفكيكية ، وأخيرا القراءة الفلسفية للتقيم والربط . ما يدفعنا إلى القول على أن استراتيجيته المنهجية "تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح ،أو البعد التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيلوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع (ولكن ليس الوضعي) ،و المنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف"[3].

---

[1] 1-علم تحليل الظواهر الثقافية والاجتماعية السائدة لدى شعوب الأرض وموضوعها الرئيسي هو الثقافة، وترتكز على دراسة سلوك الإنسان أينما وجد سواء في المنطقة القطبية الشمالية أو في الصحراء في الشرق أو الغرب في جزر منعزلة أو مدن كبرى في الأودية أو المحيطات وكلمة الأثنولوجيا ذات أصل يوناني «أثنوس» بمعنى دراسة الشعوب فهي تدرس خصائص الشعوب اللغوية والثقافية والسلالية أي دراسة الصفات والخصائص المميزة لأجناس الإنسان من حيث الملامح الفيزيقية والخلقية السائدة بين بني البشر وكذلك العلاقات القائمة التي تربط بين الأجناس والشعوب، كما تهتم الأثنولوجيا بمشكلة تفسير أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات الإنسانية

[2] أركون محمد ، الفكر العربي ،ت:عادل العوا ،منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، لبنان ، فرنسا ،ط1 ،1985ص70.

[3] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،ت: هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي ، المركزالثقافي العربي ،بيروت ،الدار البيضاء ، لبنان ، المغرب ،ص266.

إن أركون بهذا يعتمد على شبكة من المناهج ،تخضع لطبيعة الموضوع المراد دراسته فهذا الأخير هو المحددة للمنهج الملائم من عدمه، تتميز منهجيته إذن بالتعدد، وهو موقف "**المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات la méthode pluridiscipline**" [1]، وهي ما يعني انه يعتمد على كل ما انتجته العلوم الإ نسانية من مناهج لقراعة التراث العربي الإسلامي ، ولأجل هذا يقوم بثلاث عمليات متزامنة والتي يجب أن يقوم بها أي "عمل معرفي فكر نقدي هذه العمليات الثلاث هي التالية: **الاختراق، الزحرفة، التجاوز**"[2]، ثم يضيف قائلا: "أقصد بذلك اختراق المواقع الفكرية التقليدية السائدة ثم زحزحتها عن مواضعها، ثم تجاوزها أخيرا"[3].

وعندما نشير الى أن أركون يعود إلى التراث والماضي لقراءته، فليس غرضه هنا استحضار الماضي بثوب مختلف وبعثه كما هو على واقع المجتمعات العربية الإسلامية، كما يعمل اللاهوتيون والمصلحون الجدد، وإنما غرضه هو فهم كيف جاءت هذه النصوص المشكلة للتراث ؟فهناك عوامل عدة ولدت لنا هذه النصوص، ولا يمكن بأي حال من الأحوال بترها عنها ،وعن سياقها التاريخي ومشروطيتها الاجتماعية ،كما يفعل الكثير من اللاهوتيون بكثير من التساهل والإسقاطات العمياء.

هذا ما تقوله لنا **المنهجية التقدمية التراجعية** "بمعنى أنه يسلط أضواء الماضي على الحاضر وأضواء الحاضر الى الماضي لكي يضيء الماضي والحاضر معا"[4]، فواقع المجتمعات الاسلامية مرتبط بالتراث، وهي بهذا تهدف إلى "التوصل الى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي انتجت هذه النصوص ووحدت لها وظائف معينة هذا ما تعنيه **المنهجية التراجعية** [5]**(progressive)**"، مايعني أن ها إتخذت توجهات معينة تحت ضغط ظروف وايديولوجيات ."ينبغي أن لا نهمل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم، بصفتها

[1] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،منشورات الإختلاف،دار الأمان ، الجزائر ، المغرب ، ط1، 2011، ص27.

[2] أركون محمد ، أي فكر عربي نريد؟ ،ضمن كتاب : الحداثة والحداثة العربية،دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2005 ، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص14.

[4] أركون محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان،ت: هاشم صالح،دار الساقي ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 2011، ص07-08.

[5] أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،مصدر سابق ،ص106.

نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة ،يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله ،لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة الى مضامين هذه النصوص ،ووظائفها السابقة ثم تولّد مضامين ووظائف جديدة وهذه هي **المنهجية التقدمية (progressive)**.[1]

كما يستعين أركون بالعديد من النماذج الرائدة والمتميزة من تاريخنا الإسلامي، فالإبداع لا زمن له، بل هناك من يسبق عصره بعصور عديدة ،وخير مثال على ذلك ما فعله **فخر الدين الرازي** الذي راح يستعين بقواميس ومناهج عدة في دراسته للتراث الإسلامي (درس كل المنتوج الفكري الإسلامي الذي يسبقه منذ صدر الإسلام –حوالي ستة قرون) ،عندما راح يؤلف كتابيه: "مفاتيح الغيب"، والتفسير الكبير". لكن كل هذا حسب طبيعة وحدود عصره طبعا فالرازي كما يشير إليه أركون: "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن تمارس مراجعة نقدية لكل منها ،نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الاستقطابية الوجودية الممارسة بواسطة القصص ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية العلمية، (بمعنى أنه كان يلجأ الى المعارف العلمية المتوفرة في عصره)، كما نجد القراءة التيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة)"[2].

الاستعانة بالمناهج القديمة والحديثة غرضه تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الانسان والمجتمع، نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (thématique) لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات ،والبحث عن معانيها الأصلية فقط، كما نهدف الى تجاوز الشكلانية المجرّد للبنيوية وانغلاقيه علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية السيمانتية ،للدلالة عن الشروط البسيكولوجية الإجتماعية لإنتاجها بطريقة ممارستها واشتغالها ونريد أن نتجنب

[1] المصدر نفسه ،ص106

[2] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ،ص28

أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية[1]".

ثم يذهب أركون الى الاستعانة بمنهجية أخرى لإستنطاق جانبا وحيزا آخر من التراث، هو ذلك الجانب المنسي أو بالأحرى هو الذي أجبر على أن ينسى لسبب أو لآخر، كل ذنبه أنه كان مختلفا ينظر الى الأمور من زاوية. وبطريقة مختلفة نقصد هنا **المنهجية السلبية** التي تعمل الى الدراسة كل ما هو منسي ومتجاوز ومحذوف من قبل الأوساط المركزية المسيطرة التي تملك السلطة القرار في صلاحية هذا من ذاك، إنها تهدف الى دراسة كل ما حذفه العقل المؤسس والمحفوظ، دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة.

نذهب الان إلى مختلف المناهج المعتمدة من قبل "أركون" والتي سننحاول استقصاءها واحدة تلوى الأخرى :

1- المناهج الألسنية واللغوية:

لا تمكن لأي باحث كان فحص وقراءة أي نص قراءة نقدية من دون "عدة" ألسنية وأثاث لغوي، فما بالك عندما يتعلق الأمر بإعادة قراءة التراث الاسلامي الممتد إلى عصر يختلف كلية في البنية اللغوية والمعجمية لما هو متداول حاليا، ما يستدعي هنا قراءة من نوع خاص، قراءة أولية تكون بعيون ذلك العصر نفسه، وتعتمد على قاموس ذلك العصر ثم ،تليها قراءة أخرى تنتمي الى هذا العصر حتى نقوم بعدها بالمقارنة والمقاربة اللغوية اللازمةالتي تمكننا من تقريب المعنى وبالتالي الحصول الى فهم أعمق لهذه النصوص.

يطرح أركون مشكلة ما سماه "**بالمعجم الاعتقادي**" القديم ،المليء بالمعاني الكثيفة، والمليئة **بالدلالات الحافة المحيطة،**" فكواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا **المعجم القديم**"[2]. هذا ما يدفعنا الى التساؤل عن مصدرها وفحواها؟

---

[1] المرجع نفسه ،ص28.

[2] أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق ، ص22.

إن الباحثين المشتغلين على النصوص الإسلامية العربية مطالبين كمرحلة أولية ضرورية "بالاشتغال البطيئ والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من اجل نشر فكر علمي حديث "[1]. ينبغي علينا أولا-والقول لأركون-" أن نتساءل عن مفهوم الثابت والثبات، وثانيا: ينبغي أن نطرح الأسئلة إلى الأنطولوجيا التقليدية: أي كل خطاب متحور حول الكينونة (l'etre) ،أقصد خطاب التيولوجيا التقليدية (أو علم اللاهوت التقليدي) ،والميتافيزيقا الكلاسيكية الناتجة عن الفكر الإغريقي لأفلاطون وأرسطو التي استعيدت من قبل العرب في عصرهم الفلسفي وانتاجيتهم العقلية"[2].

إن أركون بهذا يفتح تساؤلات جديدة ،وبصيغ مختلفة عن المعنى، وهذا ما تتيحه **المناهج الألسنية واللغوية المعاصرة**، "فالحقيقة بالنسبة له تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لا حقا لكي يحل محله تركيب جديد أي حقيقة جديدة[3]. المعنى يتغير من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى أخرى ومجتمع إلى آخر، فداخل كل لغة بشرية مجموعة من التعابير والصيغ اللغوية التي تصبح من خلال الإتفاق والممارسة اليومية سواء في المدارس أو في الحياة اليومية من طرف أبناء المجتمع الواحد أداة لممارسة الفكروالتواصل، فهذا الأخير مرتبط بهذه التعابير والصيغ التي إذا لم تتفاعل مع التطور التاريخي للفكر ،بقيت ضمن التجربة التاريخية والبيئوية لعصر سابق. وهذا ما يعني منه الإنسان العربي المسلم الأن الذي نشأ في المناخ المعجمي اليقيني الدوغمائي والتقليدي، يجد صعوبة في التعاطي مع الحداثة في مفهومها الواسع والنقدي.

بهذا سعى أركون من خلال **المنهجية السيميائية** إلى البحث في "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري"[4]، فاللغة والفكر والتاريخ في تفاعل دائم فيما بينها لإنتاج المعنى ما يجعل المعنى يأخذ اتجاهات عديدة.

---

[1] أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ،ص16.
[2] أركون محمد ،الإسلام والحداثة ، مصدر سابق،ص46.
[3] - أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري،مرجع سابق ،ص24.
[4] كيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ،ص 29.

ولا يستثني أركون ما تعلمه من المستشرقين نقصد هنا المنهجية الفيللوجية (فقه اللغة). "لقد تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) ،و تعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض"[1]، وهو بذلك يقصد "تطبيق المنهجية اللغوية التاريخية الفيللوجية الموروثة عن القرن التاسع عشر على نصوص التراث العربي الاسلامي من اجل تحقيقها بشكل علمي تاريخي موثوق"[2]، وهي دراسة اشتهر بها المستشرقون عامة في دراستهم للتراث الإسلامي، والتي سنعمل على توضيحها بشكل أفضل في الفصل الثاني من المذكرة.

إن الاستعانة بالمنهجية الألسنية واللغوية المعاصرة بالنسبة لأركون ،غرضه تجاوز اليقينيات الدوغمائية المكبلة والمسيطرة منذ عقود على الفكر الإسلامي، إنه بهذا يحيلنا الى تساؤلات جديدة غير مألوفة لفتح آفاق جديدة للتأويل وتوسيع حلقة اللامفكر فيه، فاتحا بذلك ورشات بحت تساؤلات لا تنتهي حول المعنى وآلية توليده "فمسألة العلامة، ومسألة الرمز ومسألة الذات، ومسألة العلاقة بين اللغة والفكر ووالتاريخ، كل هذه الأمور أراد أن يتركها مفتوحة على روح البحث والتساؤل"[3].

- **المهجية النقدية التاريخية:**

قلنا سابقا بأن أركون صرح على أكثر من منبر فكري على أنه "**مؤرخ**" قبل أن يكون فيلسوفا، وهوبهذا يهدف إلى تعقل الظاهرة الدينية في مجملها بشكل أعمق ومختلف.

ينبغي إذن أن ندرك بأن **المنهجية النقدية التاريخية** التي يريدها "أركون" في دراسته "للتاريخ الإسلامي" هي دراسة تختلف شكلا ومضمونا عن **الدراسات التاريخية التقليدية**، فمنهجية **تاريخ الأفكار التقليدي** كانت تكتفي بسرد الوقائع الفكرية حسب تسلسلها الزمني، "وكان هذا **التاريخ التقليدي** يعتقد أن للأفكار حياة خاصة ،وانها تسبح

[1] ادريس ولد قابلية ،جولة في فكر محمد أركون،ناشرين ، الجزائر،ب ط،2003 ص03.
[2] أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص26
[3] أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين اركون والجابري،مرجع سابق، ص66.

فوق الواقع وفوق الأشياء "،والتي اطلق عليها **ميشيل فوكو**اسم الموضوعاتية التاريخية المتعالية[1].

هذا ما راحت ترفضه البنيوية المعاصرة وعلم الاجتماع المعاصر ومختلف العلوم الانسانية والاجتماعية ،التي ترى بأن الأفكار مهما كانت مرتبطة بالواقع وبالمشروطية الاجتماعية والتاريخية .إنها وليدة ظروف معينة و أحداث جرت وقائعها تاريخيا سواء أكانت إجتماعية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، وهذه المستويات جميعا تساهم بطريقة او بأخرى في ظهور الأفكار وانبثاقها.

وأركون بهذا يستهدف بالدراسة مجالات أخرى، كالمجال النفسي والسياسي والثقافي والتاريخي الانثروبولوجي، حتى تستطيع تفكيك الأفكار المتوارثة ،وهذا النوع من الدراسات أشتهرت به مدرسة الحوليات الفرنسية التي راحت تصقل المنهجية التاريخية بما وصلت إليه مختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية، وهي ثمرة جهود لمختلف المفكرين والفلاسفة من أمثال :"**لوسيان فيفر**" و"**مارك بلوك**" "**وفرنان بروديل**"، "و**جورج دوبي**"، و"**جاك لوغوف**" وغيرهم كثر.

إن الغرض من هذه الدراسة هو "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى وتشكل المصحف ودولة المدينة الأولى والخلافة ....الخ (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل)، كما وينبغي دراسة سيرة النبي وشخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث لفرز العناصر التاريخية فيها عن العناصر التبجيلية"[2]، وهي مهمة معقدة وحساسة ،كما انها تخلف حساسية لدى الطرف الأصولي المتزمت والذي يلجأ إلى العنف إن اقتضى الأمر. فالمعرفة التي نمتلكها عن الريع الأول معرفة "أسطورية تبجيلية"، وتفكيكها ليس بالأمر السهل. وأركون بهذا يوظف **المنهج التفكيكي** كما تجلى مع "**دريدا**" الذي راح يفكك الميتافيزيقا وينتقد مركزية العقل الغربي.أما أركون فيهدف إلى"تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبات الخيالية والأنظمة

[1] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص45

[2] أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق، ص126.

الإيمانية والمعرفية ،واثبات أنها تنتمي إلى تاريخ عكس ما يراه اللاهوتيون على أنها فوق التاريخ وفوق الواقع كل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها وبالتالي نسبيتها"[1].

إن عمل المؤرخ المعاصر كعمل عالم الآثار الذي يعمل على إزالة التراكمات والطبقات الجيولوجية من فوق الآثار المتراكمة طيلة قرون وسنوات للوصول إليها، وهي نفس الاستراتيجية الفكرية التي اعتمدها **فوكو** بصفته مؤرخا للأفكار ، والتي سماها **أركيولوحيا المعرفة** ،كما يقسم أركون على غرار ما فعل **فوكو** العصور من خلال المعرفة متجاوزا التقسيم التقليدي المعتمد على الزمن ، أي من القديم الى الحديث ، جاعلا قطيعة بين كل عصر وآخر حسب طبيع المعرفة السائدة وتحلل فهو مثلا راح يميز بين التحول الذي طرأ على المعرفة في بداية القرن السابع عشر ويرى أركون ان هذا التحول شبيه بذاك الذي حصل في العالم العربي عندما تم "الانتقال من المعرفة القديمة إلى المعرفة الحديثة[2]، وهذا ما يعرف بالابستيمي أو بنظام المعرفة.

- **المنهجية الانتروبولوجية:**

تذهب **المنهجية الانتروبولوجية** إلى اماطة اللثام و دراسة كل ما انتجه الإنسان المسلم عبر تاريخه المترامي و لهاجته المختلفة العديدة و المتنوعة و التي أقصيت من قبل قوى تضامنية لاحقة شكلت المركز، فأصبح هذا الموروث الثقافي على الهامش و الحافة، فالاستعانة بهده المنهجية هو إعادة النظر في التركيبة البشرية للمجتمعات البشرية، فهناك الأمازيغي، وهناك الكردي، والتارقي وغيرهم كثير وهم كالسرطان الخبيث النائم الذي سرعان ما ينتشر ما إن يجد مسببات للظهور، وهنا يقترح أركون النموذج السويسري في مقابل النموذج اليعقوبي ، الذي تبنته الحكومة الفرنسية، إنه "يلفت الانتباه إلى التضاد بين تشكيلة الدولة والكتابات المقدسة والنخب المتعلمة والثقافة الرسمية المتمثلة بالأرثوذكسية

[1] أركون محمد،الفكر الإسلامي ،قراءة علمية، مصدر سابق ص10.
[2] رون هالبير ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون،ت: جمال شحيد،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق ،سوريا ، ص45.

الدينية من جهة ،والمجتمعات القبلية المجزأة التي إعتمدت على التراث الشفهي والتي أنتجت ثقافة شعبية اتصفت بالخروج عن الارثوذكسية من جهة أخرى"[1].

كما تعمل المنهجية الانتروبولوجية على تبيين العلاقة التضامنية بين **العنف** و**التقديس** و**الحقيقة** ضمن ما يسميه **بالمثلث الانتربولوجي**، فالعنف بالنسبة له مرتبط بالتقديس ،والمسلم التقليدي غالبا ما يلجأ إلى العنف من أجل تبرير الحقيقة سواء على المستوى المحلي الداخلي كما نشاهد بين مختلف الطوائف الدينية التي ترى في نفسها على أنها المالك الأوحد للحقيقة الدينية أوعلى المستوى الخارجي بين الأديان السماوية الكبرى، التي تتبنى الاقصاء والنبذ المتبادل فيما بينها .يصرح أركون قائلا : "قلت بأنه **مثلث انثروبولوجي** لأنه موجود في كل المجتمعات البشرية ،وليس فقط في المجتمعات الإسلامية ،فالعلاقة بين المقدس والحقيقة والعنف موجودة لدى اليهود والمسيحين أيضا بل ،ولدى شعوب الشرق الأقصى ،والشعوب الإفريقية ،وكل الشعوب ،إنها بالفعل ظاهرة انتروبولوجية أي إنسانية تخص الانسان في كل مكان وأن تتخذ تجليات مختلفة بحسب خصوصيات الشعوب وأديانها وثقافتها[2].

ولا ينتهي دور **المنهجية الانثروبولوجية** هنا بل يتعداه إلى دراسة ما يسمى بالأسطورة التي اتخذت منحى آخر نحو التبجيل الزائد عن حده ،ونحو الخرافة وليس كحدث تاريخي ، و الأسطورة يتجلى اصلها في أي معجم عربي كتسطير، أي ما سطره المجتمع من أنماط في الرؤية و أساليب في الأداء، مما يعني أن الأسطورة تعبر عن تجربة إنسانية سابقة، لكنها في المقابل حيدت عن معناها و مفهوما، "ففي السياق المسلم المعاصر، نلاحظ تدنيا للأسطورة، إلى الأساطير الخرافية و إلى الإيديولوجيات، و تبديدا للرصيد الرمزي الذي خلفه الإسلام، و اختزالا للعلامة إلى إشارة"[3] .

المنهجية السيسيولوجية:

[1] نايلة أبي نادر،التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مرجع سابق ، ص47.
[2] أركون محمد ،نحو نقد العقل الاسلامي، مصدلا سابق ، ص74.
[3] محمد شوقي الزين ،تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون ، مرجع سابق ،ص07

يهدف أركون من خلال توظيفه **المنهجية السوسيولوجية** إلى الكشف عن سبب "فشل أو نجاح ذاك التيار الفكري أو ذاك (...) فهناك أسباب اجتماعية وسياسية تتحكم في انتشار المعرفة في المجتمع ،أي مجتمع كان .وأحيانا تكون مجبذة لإنتشار الفكر الفلسفي مثلا وأحيانا لا تكون"[1]، كما حصل فيما مضى مع ابن رشد حين راح المجتمع الغربي يحتضن فكره في إحتضانه بينما راح المجتمع الاسلامي ينبذه ويقصيه.

كما يوظف أركون العديد من النظريات والمنهجيات الاجتماعية كنظرية **بورديو** و"**بول باسكون**" و"**أوليفية روا**" وغيرهم.

المبـــــحث الثـــالث

الأنسنـــة والمثـقف

[1] اركون محمد نحو نقد العقل الاسلامي، المصدر نفسه، ص27.

1-من الأنسنة والفكر المنفتح إلى الأرثوذكسية السكولاستيكية الدوغمائية:

تعتبر القرون الخمسة الأولى للهجرة من الفكر الإسلامي أخصب الفترات المعرفية والعلمية، تشكلت خلالها حركة فكرية فريدة من نوعها مازالت أثارها ماثلة أمامنا لحد الساعة، حيث كان **العقل الإسلامي** عقل مرن يجمع بين ما يسمى **العلوم الدينية أو التقليدية/** وبين **العلوم العقلية (علوم دينية نقلية / علوم عقلية دخيلة)**"[1]. حيث لم تكن الأولى بمنأى عن تأثير الثانية كليا ،ولا ريب في أن انتشار هذه الثانية وازدهارها كان محصورا، أو مراقبا من قبل الأولى"[2]،

ما يمكن قوله عن هذه الفترة هو أن العقل الإسلامي استطاع ان يتزعم العالم و يصبح الملهم الاول له في شتى المجالات، بل كان الوقود الذي استطاع من خلاله الغرب إعادة تشغيل محركاته الفكرية والمعرفية من جديد ،والوصول الى ما وصل إليه اليوم ،خاصة في القرن الرابع أين شهد الفكر الاسلامي نزعة فكرية شبيهة فما شهدها الأوروبيون بدأ من القرن السادس عشر نقصد هنا "**الأنسنة**" ،والتي ينكرها الكثير من

[1] أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ،ص 04.
[2] المصدر نفسه، ص04.

المستشرقين والمفكرين الغربيين، نظرا للصورة السوداوية المصدرة عن الإسلام اليوم والتي نراها في مختلف القنوات التليفزيونية هذا من جهة ،وامتدادا أيضا للمركزية الأروبية التي تجعل من الآخر أقل شأنا من أن يساهم في الفكر الإنساني والثقافة العالمة .كما يرفض أيضا أصحاب النزعة الأصولية والسلفية الإعتراف بها. كما وّلد التطور التكنولوجي الرهيب نزعة متطرفة همها المصالح على حساب الإنسان، هذا ما يصرح به أركون متحدثا عن الاسباب التي دفعته للدفاع واستحضار النزعة الانسانية، حيث يقول: "هناك سببان يدعواني للتحدث عن التجربة الأنسنية من أجل موضعة الاسلام في التاريخ بشكل افضل ،الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل الفكر العربي الاسلامي نفسه منذ أن كان قد حصل رد الفعل السني في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي (...) إنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الاستشراق الذي يرفض أن يخلع على الاسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره (ليس هناك نزعة زانسانية إلا إنسانية الغرب =هيومانيزم)"[1]، ثم يضيف قائلا :"كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الاسلامي المعاصر الذي يريد التشديد إلى الأصل الالهي الصرف للرسالة الإسلامية وأما السبب الثاني فهو فلسفي ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الأنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية، باطلة لقد مات الانسان كما مات الله ولم يبقى في الساحة إلا ارادات القوة الجماعية ،واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الإقتصادية، لذا نجد ان إعادة التأمل من جديد بالتجربة الانسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر"[2] .

ما يهم أركون هنا **الانسان بما هو إنسان،** وهي امتداد للرؤية **التوحيدية** القائلة: **:الانسان أشكل عليه الإنسان** ، كما يرفض أركون ماتشهده التوجهات والاستراتيجيات الجيوسياسية للدول المتقدمة التي راحت تدوس على القيم التي بنيت عليها الحداثة و"الأنوار" حيث أصبح الانسان آخر شيء في قائمة الحاجيات المستعجلة للدول المهيمنة

[1] أركونمحمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ،مصدر سابق ،ص76.
[2] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص 76-77.

اقتصاديا وتكنولوجيا وسياسيا وحتى فكريا.فالحروب المتتالية والتآمر الذي لا ينتهي بحجة أو من دونها واللااستقرار واللاأمن تجعل من نظرية "الانسان أشكل عليه الانسان" نظرية يصعب أو قل يستحيل تجسيدها على أرض الواقع، خاصة بالنسبة للإنسان العربي المسلم "الذي يعيش في دوامة مشاكل، ودوائر اختلافات لا تنتهي كان هو البادئ أولا في أذكائها و التيسهلت مهمو الغرب في تأجيجها وخدمة مصالحة ،فالسياسات الغربية المنتهجة تجعل الانسان العربي المسلم آخر ما تهتم به،وهذا مادفع اركون إلى إعادة النظر في "التجربة الإنسية" سواء محليا أو عالميا، نظرة تتجاوز ازدواجية المعايير وتتجاوز الاختلافات والتطاحنات الطائفية والعرقية التي لا تنتهي على المستوى المحلي.

فما **مفهوم الإنسنة؟** وما تجلياتها؟ وما هي الظروف التي ساهمت في ظروفها؟

نجد في اللغة العربية مصطلحات "**الأنسنة**"، و"**الانسانية**" و"**الانسانوية**" وهي مصطلحات لترجمة المصطلح الفرنسي « **humanisme** » والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة « **humanistas** » والتي تعني في اللاتينية: تعهد الانسان لنفسه بالعلوم الليبرالية، التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"[1].

ويفرق **هاشم صالح** في كتابه **مدخل الى التنوير الأوروبي،** بين الصفة والاسم فيما يتعلق بهذا المصطلح فصفة **الانساني** أو "**الأنسي**" « **humaniste** » أشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539، أما كلمة **النزعة الانسانية** على هيئة الإسم او المصدر « **humanisme** » فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر"[2] . فلفظ " **نزعة إنسانية** " « **humanisme** » ، تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر وقد ظهر اللفظ أول مرة سنة 1808م ، تحت قلم المربي **الباڤاري** K **f.j.neithammer**نسق التربية التقليدي ، الذي يستهدف تكوين شخصية الشاملة وتكوين الإنسانية بواسطة هذه النزعات الإنسانية .سيبقى هذا اللفظ (الذي اصبح ابتداءا من الآن مرتبطابالمجهود المبذول من أجل الرفع من الكرامة الإنسانية وإعطائها قيمة)

[1] كيحل مصطفى ، الأنسنة والتاويل في فكر محمد أركون ،مرجع سابق ،ص55.
[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي،دار الطليعة للطباعة والنشر،رابطة العقلانيين العرب ،بيروت، لبنان،ط1 ، 2005 ، ص75.

مرتبطا أو متعلقا بالفكرة التي يكونها الناس عن التقدم الحضاري "[1] .هذا ما يعني ان مدلولها كان متداولا من قبل في الأوساط الفكرية والفلسفية أنذاك . حيث كانت "كلمة الإنسي" أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبصرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان"[2]، وهي نزعة اتصف بها مجموعة من المفكرين والفلاسفة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر ميلادي، "وكلمة "**هيومانيزم**" مشتقة كما هو واضح من كلمة **homme**، التي تعني في اللغات اللاتينية وهدفها تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات: من أخلاقية وفنية وجمالية وأسلوبية ،واجتماعية ،وسياسية"[3].هكذا راحت مجموعة من أصحاب هذه النزعة تعمل من اجل الإنسان ، حتى تخلصه رويدا رويدا من رسوبات القرون الوسطى ،التي ارتبطت بسيطرة الكنيسة على مختلف تجليات الحياة مكرسة الدين لخدمة توجهاتها الايديولوجية والخاصة .وقد كان هذا التحرر تدريجيا نظرا للوضع العام الذي كانت تشهده أوروبا، والمتمثل في السيطرة المطلقة لرجال الدين على المشهد والحراك الفكري والثقافي ، ففترتي الإصلاح الديني والنهضة كان الغرض منها "هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر"[4]، لكن من دون "الخروج النهائي عن الاطار الانطولوجي العام للوحي"[5]، كما تجلت مع **لوثر**، الذي راح يرفض احتكار رجال الدين لتفسير النصوص المقدسة وتأويلها الى جانب رفضه لمختلف الوسائط بين العبد وربه سواء ما تعلق بصكوك الغفران، أو ما يعرف بالقربان والتقرب إلى الله عن طريق سفك الدماء ..الخ ،وكل الأعمال التي تجعل من رجل الدين المفوض الأول والمالك الوحيد للحقيقة الدينية ونفس التوجه نلاحظه تقريبا مع كل المفكرين اللاحقين سواء **مع جون كالفن calvin** أو مع "**جون هوبس**" **Jean Hus** وآخرون كثر ،كانت بصمتهم حاضرة في تحرير العقل الانساني من القصور المفتعل والممنهج لرجال الكنيسة طيلة ألف سنة من الزمن تقريبا ،يضاف الى ذلك أن هاته الفترة شهدت التأسيس لأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان فكتابات **دولا ميراندول J. Pde LAMURANDOLE** حول كرامة الإنسان **ولونزو قالا Lorenzo Valla** دافع عن الحرية في الاختيار ،التي

---

[1] هودار.ب ، مولد النزعة الإنسانية ومعناها ،ضمن كتاب الفلسفة الحديثة ، نصوص مختارة، ت:سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام،إفريقيا الشرق ، المغرب ، لبنان ،ب.ط،2001 ،ص258.

[2] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي لمرجع نفسه ص75.

[3] المرجع نفسه، ص75.

[4] بلكيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،مرجع سابق ، ص66.

[5] المرجع نفسه ص65.

اعتبرها حق طبيعي للإنسان كما كان له الفضل في تطبيق المنهج الفيللوجي على إحدى الوثائق الكنسية الشهيرة المعتمدة والتي تم اكتشاف تزويرها وزيفها وهي الوثيقة الكنسية الشهيرة المدعوة "**هبة قسطنطين** " وهي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك وتزعم هذه الوثيقة أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا **سيلفستر** حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموما حق امتلاك السلطة الزمنية وليس فقط السلطة الروحية"[1].

ما يعني ان تلك الفترة الزمنية في أوروبا شهدت تحولا في الفكر،الغرض منه جعل الانسان مركز الاهتمامات العقلية عكس ما كان سائدا من قبل في العصور الوسطى والذي كانت منظومته الفكرية حبيسة النصوص المقدسة ولا يستطيع احد التجرأ على تجاوزها " ومن المعلوم أن الفكر في العصور الوسطى كان كله مرتكزا على الله تعالى وليس على الانسان لأن الانسان فان زائل ولا يستحق الاهتمام ،وحده الله جلّ وعلى يستحق ان يحضى بالاهتمام .ومن هنا أهمية اللاهوت (أو علم الكلم أو الثيولوجيا) وأولويته على الفلسفة".[2] لقد رأى أركون من خلال ماسبق أن فترة النزعة الانسانية (الاصلاح الديني والنهضة) التي شهدتها اوروبا، لها وجودها وحضورها في الساحة الفكرية العربية الإسلامية: "بمعنى انه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالانسان وليس فقط بالله ،وكل تيار يتمحور حول الانسان وهمومه ومشاكله ،يعتبر تيار إنسيا أو عقلانيا أو علمانيا"[3]، وهو موقف ينكره المستشرقون على العرب والمسلمون، لكن هذا لا يلغي فكرة أن الكثير منهم أيضا يذكر ماشهدته الحضارة الاسلامية من تطور في مختلف المجالات خاصة القريبة منهم (نقصد هنا الحضارة الأندلسية) ممثلة في أبن رشد والتي كان الانسان محور الاهتمام في فكرها **فبيك الميراندولي** يقول:" قرأت في كتب العرب بأنه لا يمكننا أن نرى شيئا أجمل ولا أروع من الإنسان"[4].

---

[1] المرجع نفسه ص 57.

[2] أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيد ، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان،ط1 ، 1991،ص 66

[3] أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيد،مصدر سابق ،ص 605.

[4] هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي مرجع سابق، ص75.

من هذا المنطلق الحاث على جعل الانسان هو المرتكز والغاية في أي عملية فكرية كانت راح أركون يصوغ ويبلور مفهومه عن الأنسنة ، حيث يقول بما معناه وعلى لسان هاشم صالح: "النزعة الانسانية تعني محبة الأنسان واحترامه باعتباره أجمل كائن على وجه الأرض إنها تعطي ثقتها للإنسان العاقل ،وتعتقد بأنه قادر على إنجاز الأشياء العظمية ولولاه لما عمرت الأرض"[1]، والأنسنة ارتبط ظهورها بالفترة التي شهدت رقيا و تطورا في مستويات عدة ،ويذهب "أركون" إلى حصر تلك الفترة بدءا من عصر المأمون أو ما سمي بعصر الترجمة ،الذي شهد حركة فكرية دؤوبة –حتى وإن كانت ذات خلفية وهدف سياسي– إلى غاية الحضارة الأندلسية وقد شهدت فترات متفاوتة تضيق أحيانا وتتسع في أحيان أخرى ،لكنه حصرها بصورة أدق في الفترة شهدت حكم البويهيين داخل الخلافة العباسية نفسها ممثلة في الجاحظ والتوحيدي وابن مسكوتة ويربط "أركون" تطور و انتشار النزعة الإنسانية بعدة عوامل ،حيث يقول: "هذا الموقف الجديد على الساحة الإسلامية كان مرتبطا بشروط إجتماعية –سياسية خاصة، فإن نجاحه و بقاؤه على قيد الحياة كانا مؤقتين بالضرورة (المعنى انه ما دامت هذه الشروط الاجتماعية – السياسية المجندة، تم بانهيارها ...)[2] .

لقد ساهمت مجموعة من العوامل في ظهور هذه النزعة ، والتي راح "أركون" يعددها كما يلي:

الجانب السياسي: بالنسبة للجانب السياسي فقد شهدت سنة 954م تغيرا في نظام الحكم الفعلي و العملي من دون تغيير في الأسرة المالكة التي كان حكمها حكما شرفيا شبيها بما نراه في الأنظمة الملكية الأوروبية (نقول شبيها و ليس مطابقا)،وهذا حتى لا تحدث اضطرابات اجتماعية على المستوى المحلي الداخلي أنذاك حيث "استولت أسرة إيرانية من إقليم "الديلم" تدعي "بني بويه "على الحكم و لم يختف الخليفة بصفته نموذجا للسياسة المركزية فحسب. بل إن الإخوة البويهيين الثلاثة: معز الدولة في بغداد، و ركن الدولة في الرّي،و مؤيد الدولة في شيراز،قد عملوا على لامركزية السلطة، وفضلوا التنافس الفكري و

[1] هاشم صالح ،الإسلام شهد المرحلةالإنسانية والتنويريةقبل أروبا بزمن طويل ، جريدة الرأي القطرية، المرجع الإلكتروني www.raya.com:

[2] أركون محمد ،نزعة الانسنة في الفكر العربي،مصدر سابق ،ص605.

التعددية المذهبية و الثقافية في الفضاء الإيراني–العراقي"[1] ،ما يعني أن النموذج السياسي الذي انفرد به البويهيون كانت له انعكاسات على الحياة الثقافية و الفكرية، أي أن الرؤية السياسية تبلورت و انعكست عمليا على أرض الواقع في مجالات عدة، فالأمراء البويهيون اعتمدوا في حكمهم على نخب من العديد من الطوائف غير العربية، و لكن هذه النخب يجمعها انتسابها إلى الفلسفة الأدبية المثالية، ذات المعرفة الأبدية، المعروفة في التعبير القديم ب"الحكمة الخالدة " وهي فلسفة مقتطفة من عدد من الانطولوجيات و الآثار الموسوعية، و من المؤلفات التطبيقية، حيث يقتبس الرجل النزيه أو الأديب، بالتعبير القديم دائما كل المعارف الضرورية للقيام بمهمته، ذات الأوجه المتعددة كالكاتب في الإدارة المركزية، و القاضي و مستشار الأمراء أو راعي الأدباء، و الكاتب، والشاعر، و الفقيه، و عالم الدين و الفيلسوف على وجه الخصوص "[2] .

بهذا نجد أن الظرف السياسي جمع العديد من الثقافات والأقليات والأعراق لمهمة واحدة هي الفكر ، فالمفكر أو الأديب بمفهوم ذلك العصر كان يعمل على الإلمام بكل ما تيسر له من معرفة وعلم من مختلف الحقول الفكرية والمعرفية الموجودة انذاك وليس الإكتفاء بالإطار المحدد من قبل الهيئات التشريعية والدينية .

لقدعملت السلطة السياسية انذاك على توفير جو من الحرية تمكن من خلاله الإنسان العربي المسلم اطلاق العنان لعقله ، لكي يمرح ذات اليمين وذات الشمال متجاوزا بذلك كل في بعض الأحيان كل الإكراهاتحتى الدينية منها.

نفس الشيء تقريبا نجده عند الفاطميين ، الذين استقر حكمهم بداية في المهدية بتونس سنة 296هـ/909م، ثم في القاهرة سنة 358هـ/969 م ، أين أسسوا لاهوت سياسي منافس للاهوت السني ولكنه قوي التوجه الأنسني المتعدد ثقافيا ، كما عبر عنه في الموسوعة الفلسفية العلمية المشهورة: "رسائل إخوان الصفا"[3]

أما في الأندلس فالأنسنة بقيت محدودة تبعا لنظام الحكم السائد آنذاك والذي شهدت معه الفلسفة أيامها الأخيرة بعدما انتصر الفقهاء الرافضين لأي فكر إنساني منفتح .

---

1 أركون محمد ،الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي، ت : محمود عزب ،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010 ص36.
2 المصدر نفسه، ص 36.
3 أركون محمد ،الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي ،مصدر سابق ،ص 36

الجانب الاقتصادي:

إن التوسع الذي شهدته الدولة الإسلامية كان له انعكاسا واضحا على الحركة التجارية، و التي عرفت إزدهارا وتطورا خاصة في القرن الرابع هجري، فالتجار المسلمون سيطرو على الخطوط التجارية البحرية والبرية، كما كانت الأراضي الاسلامية نقطة تقاطع لمختلف التجار على مستوى العالم، ويشهد على ذلك "ثراء الأدب الجغرافي، حيث اختزن المسافرون الأنسنين معارف دقيقة متنوعة تتوزع على شعوب وثقافات وحضارات في غاية البعد عن الاسلام العربي الذي بقي المركز السياسي و النموذج المرجعي الملزم، ولكن ذلك لم يمنع من توسيع الأفاق الزمانية والمكانية"[1].

لقد ساهم التجار في زرع ونشر ثقافة أنسية مختلفة في الأوساط الاسلامية والعربية خاصة في المراكز الحضرية الكبرى منها ، وهو ما ساعد على رسم معالم جديدة مختلفة أي رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيرها العلاء حماة المقدس وانسنة فلسفية متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الابداع الفكري والممارسة النقدية للعقل" [2]، هذا لا يعني أن الأنسنة الفلسفية ترفض الأولى وتلغيها بل جاءت لتقويتها من منطلق آخر مختلف.

الجانب الاجتماعي:

لقد انتشرت الأنسنة بشكل عام في الأوساط الحضرية وعلى فئة معينة من المجتمع الاسلامي والعربي نقصد بذلك طبقة "الكتاب" والذين كان لهم تكوين مختلف منفتح على مختلف الثقافات أو كما كان يسمى بانظمة الأدب، والذين كانوا يحضون بالدعم المادي والمعنوي من الأوساط السياسية و الغنية المسيطرة على دواليب الحكم أنذاك. هذا ما يدفعنا إلى القول بأن الأنسنة العلمانية وجدت معالمها في الأوساط الحضارية على وجه الخصوص أما خارج المراكز العمراية فينبغي ان نتحدث-والقول لأركون- عن مجتمع ريفي جبلي أوعن حضارة بدوية ذات خصوصيات اجتماعية واقتصادية وثقافية محتقرة، ينظر إليها بشكل سلبي من النخب العالمة نتتحدث في هذا السياق عن عامة جاهلة

[1] المصدر نفسه، ص 37
[2] المصدر نفسه، ص 37

وخطرة"[1]، بهذا نجد أن النسيج الاجتماعي له دور في احتضان أو رفض هذا الفكر من ذلك، فكلما كان العمران كان العلم والفلسفة والتفتح بلغة ابن خلدون، مايعني ان الأوساط الشعبية المتواجدة خارج المدن كان لها نظام فكري معين مختلف وصارم ناتج عن الظروف العامة المحيطة بحياة الانسان البدوي والذي يمنع عليه التعاطي مع هذا النوع من الفكر.

ويميز أركون في تعاطيه مع الأنسنة العربية الاسلامية بين ثلاثة مستويات من الأنسنة الأولى دينية والثانية أدبية و الثالثة فلسفية.

لقد ارتبطت الأنسنة إذن بظروف وعوامل معينة ساهمت في ظهورها وانتعاشها. هذه الظروف نفسها كانت السبب في اختفائها تدريجيا من الساحة الفكرية العربية الاسلامية، بدءا من " الخليفة القادر" الذي أعلن الحرب على المعتزلة والتيار العقلاني في مقابل احتضانه ودعمه للفكر المدرسي و " الأرثوذكسية" الدينية (المذهب السني) التي ترفض التعدد في الأفكار و الآراء، ما يعني أن منطلقها الفكري منطلق دوغمائي يرفض التعاطي مع الأشكال الأخرى من المعرفة، وتعززهذا التوجه مع ظهور السلاجقة الأتراك منذ سنة 421هـ /1038م وإزداد قوة وازدهار في فترة العثمانيين منذ 857هـ /1453م وسقوط القسطنطينية ،وإلى غاية أن أسقط أتاتورك هذه الخلافة أي ان روح الأركونكسية.

فقد تم تحويل الفكر من حركية دؤوبة تسبر الواقع وتتماشى معه خطوة، خطوة، ولحظة ، لحظة ، منفتحا بذلك على كل ما يمكن أن ينتجه العقل البشري إلى فكر جامد تحكمه أرثوذكسيات ذات أنطمة فكرية دوغمائية تقصي الآخر وتحجبه والسياج الدوغمائي كما يراه أركون هو ذلك "السور المسيج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منها ما إن تدخل وتندمج فيه ويصبح العقل فيه خاضعا للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدس" [2].

هكذا راحت الأرثوذكسيات الدينية ترفض وتقصي كل من يخالفها فكريا، بل تجاوزت ذلك إلى حد الاتهام بالزندقة والكفر والخروج عن الملة. والتاريخ الاسلامي حافل بمشاهد

1- أركون محمد ،الأنسنة والاسلام ، مصدر سابق ، ص 37.
2-أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق، ص 233.

وأحداث كهذه سواء في النسخة القديمة أو الحالية، مايعني أن العقل حوصر بسياج ممنوع تجاوزه وكل من يحاول عبثا فعل ذلك سيلقى النفي والاستبعاد من أسوار تلك القلعة المقدسة ، هكذا راح العقل الاسلامي يستقيل شيئا فشيئا عن الحياة الفكرية الإنسانية المبدعة والخلاقة كرها لا طواعية، فالاكراهات النفسية والمعنوية وحتى الجسدية كما حصل مع الحلاج ومؤخرا مع " البوطي" ، دفعت بالعقل العربي الإسلامي في أن يتبنى طريق التكرار و الاجترار، ليس عجزا أوتخاذلا وإنما مخافة من أن يمسه سوء سواء مادي أومعنوي.

نجد أن الأرثوذكسيات الدينية تجاوز الإطار المعرفي من الانتاج إلى السيطرة والاحتكار حتى ولو تطلب ذلك استعمال القوة، وهذا ما سماه أركون "بالمزاودة المحاكاتية" ويقصد بها: "مزاودة الفرق الاسلامية على بعضها البعض ومحاكاتها لبعضها البعض من حيث الارتباط بالاسلام ،فهي في الوقت الذي تنافس بعضها بعضا بضراوة على الاسلام ،تقلد بعضها بعضا أيضا في هذه المزاودة. كل فرقة تحاول أن تظهر وكأنها أكثر إسلامية من الأخرى، كل واحدة تريد أن تثبت أنها تمثل الإسلام الصحيح القويم المستقيم وبقيت الفرق على ضلال وانحراف. وإذا ما استطاعت اقناع الجمهور المسلم بذلك فإن طريق السلطة يصبح مفتوحا أمامها، عندئذ تمكنها أن تقلب النظام القائم وتحل محله كما فعل العباسيون مع الأمويين مثلا.[1] هكذا راحت تشتغل الأرثوذكسيات الدينية سابقا فيما بينها وفي تواطئها مع السلطة السياسية .

قلنا سابقا بأن مجموعة من العوامل والظروف ساهمت بنفس الحدة في زوال الفكر المنفتح والانسني تدريجيا من الساحة الفكرية الاسلامية وانتصار الأرثوذكسيات الدينية التي موقعت نفسها كفكر يتعالى على التاريخ ، على الرغم من ان الذي ساهم في بلورته هم بشر ينتمون إلى المشروطية التاريخة والاجتماعية . بهذا وصل الفكر االاسلامي إلى مرحلة انسداد فهو في نفق مظلم ينتظر مخرجا مضيئاحتى يبصر ويرى طريقه واشراقه من جديد ،فالتيار العقلي وئد في مهده منذ عهد المعتزلة من طرف الأرثوذكسية الدينية مما كانت له انعكاسات خطيرة على الحياة بصورة عامة ،فالمجتمات الاسلامية التي

[1] أركون محمد ، التحرير الفكري لا زال بعيدا، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.

راحت تغرق في ظلمات ونكسات لا تنتهي جراء الفكر التكراري الاجتراري المتبنى من طرف هذه الأرثوكسيات التي راحت تلغي كل محاولة عقلية للتجديد سواءا كانت دينية أو دنيوية فالإنسداد طال ،والتفاوت الفكري والتاريخي بيننا وبين الدول المتقدمة لا زال يزداد فما العمل يا ترى؟ وما هي الاستراتيجية الفكرية والمنهجية الكفيلة بتجاوز هذه المشكلة التي لها امتدادات تاريخية لا تزال صورها حاضرة فاعلة على أكثر من صعيد ومستوى؟

نعم إن كل أمة من الأمم تعاني من فترة إلى أخرى من حالة الانسداد على كافة الأصعدة و المستويات وعندئذ تعمى الناس ولايعود احد يعرف اين المخرج ولا كيف. في تلك اللحظات الحرجة بالذات يظهر المفكرون الكبار لفك حالة الاسداد هذه، واكتشاف موطن الخلل إعطاء دفع جيدة للامة لكي تثق بنفسها وتنطلق من جديد"[1](هذا القول للفيلسوف الالماني هابرماس عندما راح يستعرض محللا التطور التاريخي للحضارة والفكر الألماني).

المثقف:

يولي اركون اهمية بالغة للمثقف، على اعتباره ذلك الآخر المختلف والأداة الفعالة لتجاوز الانسداد التاريخي فكريا ،والذي كانت له انعكاسات سلبية على مختلف المجالات في العالم الاسلامي والعربي ،وأدى إلى تردي أوضاع مجتمعاتها ، ما يجعلها في حاجة إلى نخب من نوع خاص مختلف حتى ينتشلها مما هي فيه. "تحتاج المجتمعات–والقول لأركون– دائما إلى نخب يجب أن لا تخاف من ذلك بالطبع لا أتكلم هنا عن النخب التي تدعي السلطة و تحكم، هذه مسألة أخرى أتكلم عن أناس يتمتعون بتثقيف معين ومعارف معينة يضعونها تحت تصرف المجتمع ، أتكلم عن هؤلاء فقط، لا أعرف إن وجب إطلاق كلمة نخبة عليهم أم لا، ولكن يجب الغوص في المجتمع، وإن كنت تحضى بقدر من المعلومات ينبغي عليك أن تشاطرها للآخر"[2] ثم يضيف قائلا: .. إنه في جميع التقاليد الثقافية، هناك مثقفو لعبوا دائما هذا الدور لا نستطيع ان نفعل شيئا بدون ذلك، ثم إن هناك تقسيم العمل في المجتمع أنا بحاجة إلى دهانن والدهان بحاجةإلي أيضا."[3]

1- هاشم صالح، الانتفاضات العربية ،مرجع سابق، ص 71

2- رون هالبير ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، مرجع سابق ،ص 86.

3- المرجع نفسه، ص 86

إن أركون بهذا يجعل من المثقف محور العملية الاصلاحية الفكرية برمتها، فصلاح المجتمع وتطوره وازدهاره مرتبط بمدى نجاعة ونجاح هذه العملية هذا ما يجعلنا نتساءل عن نوعية المثقف الذي يريده أركون لعمليته الفكرية ،فهي ليست عملية كباقي العمليات السطحية السابقة، انها تستهدف عمق الفكر الاسلامي الممتد على ما يقارب خمسة عشرة قرنا من الزمن وهي من التعقيد ما جعل منها عملية مستعجلة دقيقة تستدعي طبيبا مختصا في الجراحة واي جراح.

يعرف أركون المثقف بأنه ذلك الذي" يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى"[1]، بهذا فهو يمتاز بحس المساءلة ، والقلق المعرفي اتجاه العالم الواقع والوجود ، عكس عامة الناس التي تعيش لتموت، أي انها لا تنتبه لما يدور حولها وتحاول مسائلته ومن ثمة فمه، وعلى هذا الصعيد أيضا يمكن القول ان العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز لأنهم يكرسون كل جهودهم وكل انتباههم لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدسة، ولاستنباط الاحكام انطلاقا من هذه المعاني" [2]. فقد أثاروا اشكاليات عديدة ،حول الذات ، وحول العالم المعيش ،ومختلف القضايا المرتبطة بالواقع و الوجود ،من منطلق النص المقدس ،كما انهم كان يراجعون أنفسم باستمرار وبلاهوادة ،على حسب الظرف والتطور التاريخي ،و الحاجيات الاجتماعية لمختلف الشرائح،فكانوا بذلك يتفاعلون مع كل ما يحيط بهم .هذا ما يدفعنا إلى القول أن ما يميز المثقف عن جميع الفاعلين الاجتماعين الآخرين هو العلاقة النقدية التي يتعاطاها مع مسألة المعنى "[3] ،لكن هذا كله كان ضمن سياق تاريخي معين سرعان ما تم غلقه بالنسبة للاهويتون "الكلاسيكيون ". فالاجتهاد –والقول لأركون موقف ثقافي اتجاه الدين كفكر وكمعرفة فهو ،يقتضي متطلبات منهجية ونقدية ،على مفسر النصوص المقدسة أن يخضع لها في الفترة التاريخية التي تمتد من القرن السابع، وحتى القرن الحادي عشر، حيث فرض الاجتهاد نفسه ،وتطوره، كان ادوات وأطر المعرفة النقدية مستمدة من الفلسفة اليونانية (أرسطوا ومدرسته) ،لكنها استندت أيضا إلى الممارسات الواقعية لعلماء الإسلام أنفسهم بهذا المعنى فإن نقد العقل الاسلامي يعد أيضا

1-أركون محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 06.
2- المصدر نفسه ، ص 04.
3- أركون محمد ، اللإسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة ، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.

إحياء البادرة الأدبية للعقل الاسلامي، لكنه يستخدم لذلك أدوات جديدة ،وإطارا جديدا للمعرفة إذ أن هناك استمرارية في الفكر وقطيعة في المناهج والمتطلبات النقدية"[1]

إننا الآن إذن مطالبون بأن نخطونفس خطوات التي خطاها الأولون ، لكن بخارطة سير مختلفة حتى وإن تشابها في المضمون. يجب علينا أن نتسلح بأسلحة العصر وأدواته المعرفية والفكرية المختلفة عن ذلك العصر. صحيح أن المسلمين كانت لهم اسهامات في الفكر العالمي ،وصحيح أنّهم قدموا دروسا للبشرية عن الاجتهاد والمثابرة وعدم الاستكانة والإستسلام، لكن ماذا حدث فيما بعد ؟حدث أن تخلينا عن ذلك القطار الفكري و المعرفي وتركناه يمضي إلى أرض غير أ رضنا وزمان غير زماننا، نحاول اللحاق به لكن دون جدوى فالمسافة التي تفصلنا عنه كبيرة جدا، فما العمل إذن وما السبيل لتجاوز ذلك؟ نحن نحتاج إلى سائق من نوع خاص يختصر المسافات ويختزل الأزمنة.

لم ينتظر أركون كثيرا ليجيبنا عن نوعية المثقف الذي يحبذه والذي بإمكانه القيام بهذه المهمة على أكمل وجه.إنه ذلك الرجل الذي "يتحلى بروح مستقلة محبة للاستكشاف والتحري، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط"[2] "والقصد هنا ليس حذف الدين من الحياة العملية و المعرفية للمسلمين ،وإنما هضمه وتمثله بوسائل علمية مختلفة تستمد خصوصيتها من روح العصر.

قد يتسائل أحد ما دخل الدين ؟ أليس الدين الاسلامي دين محب للمعرفة والعمل والتحري العلمي والفكري؟ ألم يأتي لتنوير البشرية وإخراجها من ظلماتها التي كانت غارقة فيها؟ وما علاقة الدين بإعادة بعث الديناميكية الفكرية والمعرفية المفقودة من جديد؟

إن المشكلة المطروحة هنا ليست في الدين نفسه بل في القراءة التي شكلناها عن الدين وفهمنا له ،ألم تكن هناك قراءات تدعوا إلى الاستكانة والرضوخ إلى القدر والمكتوب وغيرها من المفاهيم التي فهمت فهما خطأ وموضعت في موضع غير موضعها، صحيح أن الانسان المؤمن المعتكف تحتاج إلى الراحة الروحية و النفسية اتجاه نفسه واتجاه الخالق، لكن في المقابل يجب أن نهتم بالأمور المادية ونعطيها حقها وبعدها الديني و

---

[1]- رون هاليير ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، مرجع سابق،ص229

[2]- أركون محمد،الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ،ص 05

المعنوي يجب أن نتجاوز النظرة الاختزالية اتجاه كل ماهو دنيوي والتي تعتبر الدنيا إلا محطة سرعان ما تنتهي نحو محطة خالدة تتواجد في الحياة الآخرة.

إن قراءة كهذه للدين سيطرت لقرون عدة على الانسان المسلم ،والتي راحت تنعكس سلبا على الحركية الفكرية والمعرفية ،وعلى الحياة في مختلف تجليتها ومستوياتها ،وما نراه اليوم على أرض الواقع يترجم بشدة هذه القراءة وهذا الفهم الغير صحيح.

فالمطلوب إذن كمرحلة أولى أن نستثمر في القراءة و الفهم المبني على اعطاء القيم المادية بعدها الوجودي كما القراءة الروحية ، حتى يكون توازن وأن نراهن على اهمية العمل والادخار والاستثمار الإنتاجي و أن ندفع بالإنسان العربي المسلم الى المغامرة الفكرية وركوب المخاطر واحترام وتقدير المواهب والامكانيات الفردية، وأن يكون محبذا للنمو والتطورالفكري والمعرفي والتنمية وإلا فلا .بهذا المعنى فإن الاسلام كدين نجده محبذا للتنمية والتطور العلمي والمعرفي ، فاقتلاع هذه القراءة المفهومة فهما مقلوبا من جذورها أصبح من أولويات المثقف المعاصر.

إذن فالمشكلة مرتبطة بالتراث الاسلامي الذي يعتبر عصب الحياة بالنسبة للفرد العربي المسلم المعاصر ،والتراث الاسلامي ليس كله مرفوضا بل فيه من الايجابيات ما يجعلنا نستغلها نحو الأفضل والأحسن، و هذه النظرة امتدادا لأطروحة ماكس فيبر التي يقول فيها: "بان النهضة الاقتصادية الراسمالية ناتجة عن الاصلاح الديني البروستنتاني"[1].

سيتعرض أركون المثقفين النقديين المتواجدين في الساحة الفكرية والثقافية العربية الاسلامية منذ القرن التاسع عشر و الذين درسو في الغرب، فيقول هناك اولا، مرحلة المثقفين الليبيراليين التي امتدت من عام (1820) إلى عام (1952)، ثم مرحلة المثقفين "الثوريين" العرب التي امتدت من عام (1952) ،ثم الثوريين الاسلاميين بعد عام (1979)" [2].لكن وجب الاشارة الى أن المثقفين الليبراليين لقيوا مقاومة من قبل رجال الدين." فقد نافسوا المثقفين الليبيراليين للسيطرة على الساحة الفكرية، مؤكدين على أولوية العامل الديني واسبقيته"[3]، هذا ما نجحوا فيه حيث راح العديد من هؤلاء المفكرين

1- هاشم صالح ، الإصلاح الديني شرط أساسي لنجاح التنمية في العالم العربي ، جريدة الراية القطرية.
2 أركون محمد ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،مصدر سابق ،ص13.
3- المصدر نفسه، ص 13.

يتراجعون عن كتاباتهم وأفكارهم وعودتهم الى الصف إن صح التعبير، وهذا راجع لسببين : ا.لأول: عدم وجود أرضية ملائمة لاستقبال هذا النوع من المثقفين، فالمجتمعات العربية الاسلامية تعج بأصحاب القراءات السكولاستيكية (المدرسية) الغارقة في التكرار والاجترار وصاحبه النفوذ القوي و التي كانت ردودها الهائجة والرافضة لقراءات نقدية اخرى تأثيرها البالغ على شرائح واسعة في المجتمعات العربية الاسلامية ،والواقع أن هذه الطبقات كانت أمية في أغلبيتها وواقعة تحت سيطرة المرابطين والأولياء ،ولا علاقة لها بمناقشة المثقفين"[1]، كما كان للأولويات التي كانت مطروحة أمام تلك الأوساط تأثيرها في العملية النقدية للفكر (من استقلال الدول من الهيمنة الاستعمارية إلى محور المقاومة اتجاه الكيان الصهيوني)هذا من دون ان نسى المراقبة المستمرة من هذا الطرف أو ذلك.

أما السبب الثاني: فهي تلك النظرة التبجيلية للآخر وعدم تمثلها و هضمها بطريقة نقدية، فكثيرا ما منيت النماذج الجاهزة بالفشل الذريع، فالوسط مختلف والمصير التاريخي مختلف أيضا، ما يعني أنه يجب على المثقف النقدي، أن يقتحم حقل الألغام هذا بكثير من الحذر و الصبر حتى يتسنى له تفكيكها لغما لغما و المضي قدما في عملية التحرير و التقدم .كما نجد أن الغرب نفسه ساهم بطريقة أو بأخرى في تردي الأوضاع لأنه مهيمن اقتصاديا، سياسيا، فكريا وإعلاميا.

إن المثقف العربي ملزم بأن يحل كل المشاكل العالقة الموروثة عن الماضي ،وأن يقوم بعملية توضيح وإضاءة شاملة لتاريخ طويل ومعقد لا يزال غير معروف أو غير محلل بالشكل الكافي ،وينبغي عليه ايضا أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من اجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها"[2]، فالعمل إذا مزدوج نقد للحداثة الغربية بمختلف تجلياتها، ونقد الذات العربية الاسلامية ،ينبغي ان نبلور مفهوم جديدا للعلمانية يتجاوز المفهوم الذي بلوروه في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع المحافظة على المكتسبات الايجابية الراسخة التي أثبتت فعاليتها بالطبع، واما من جهة أخرى فينبغي أن

[1]- المصدر نفسه ،ص 14.
[2]- أركون محمد ،الفكر الاسلامي نقدا واجتهادا، مصدر سابق، ص 18.

نقوم بتفكيك نقدي الانغلاقات الدوغمائية المتحجرة التي أصابت الفكر الاسلامي وجعلته متكلسا منحطا غير قادر على مواكبة العصر"[1].

إذن فالمثقف الأركوني المطلوب هنا هو ذلك الملم بكل ما أنتجته علوم الانسان و المجتمع من مناهج، ومطلع في نفس الوقت على التراث الاسلامي الحاضر الفاعل في الأوساط و المجتمعات العربية الاسلامية ،لأن المهمة هو كيفية استغلال وتطبيق هذه المناهج لقراة هذا التراث. ما يعني أن يكون المثقف هنا مثقف من نوع خاص، كما صرح بذلك أركون في اكثر من موقع" فهو مطالب على أن يدرس تاريخ تلك العصور الغابرة (...) في أعماقها لكي يفهمها على حقيقتها وكأنه يعيش فيها، ينبغي عليه أن يتموضع فيها ويحييها بفضل هذه المناهج الجديدة لكي يستطيع أن يفهمها لا أن يدرسها كعصور ميتة مضت وانقضت ينبغي أن يعيدها حية كما كانت بقدر المستطاع"[2]، ثم عليه نقد الخطابات السائدة حاليا وبعدها نقد القوى المتضامنة مع الأرثوذكسية الدينية للأقليات العرقية و الدينية و كا دراسة المعرفة الأسطورية والمخيال الشعبي العام من خلال المنهج الأنتربولوجي ، ثم اعادة الاعتبار للموقف الفلسفي الذي يعتبر آخر محطة من محطات المثقف.

ينتقد أركون أيضا نوع آخر من المثقفين المتواجدين في الساحة الفكرية العربية الاسلامية والتي تركز جل اهتماماتها في تجميع المعلومات وتكديسها، متناسين هموم مجتمعهم ورافضين الانخراط مع الآخرين حول القضايا المصيرية التي تهمهم وكأنهم كما يصفهم "أركون" فئران مكتبات همهم المعلومة لا غير.

إن هذا النوع من المثقفين مطالب بالانخراط في الحياة العملية والعلمية مع الفاعلين الآخرين، عليه أن لايكتفي بالتبحر الأكاديمي أو بتجميع المعلومات، وإنما ينبغي عليه أن يفكر بالصلاحية الابستمولجية لهذه المعلومات، والاستخدامات الممكنة التي قد تتعرض لها من قبل الفاعلين الاجتماعيين لعبة انتاج المعنى ورهانات هذا الانتاج"[3].

1- أركون محمد ، اللإسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة ، جريدة الراية القطرية ، مرجع سابق.
2- أركون محمد ، نحو نقد العقل الاسلامي ، مصدر سابق ،ص 24.
3- أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص 52.

فهو مطالب أكثر من غيره على توظيف وتسخير علمه لخدمة البشرية وليس احتكاره، وما الفائدة من العلم إذا بقي خارج الخدمة و التوظيف؟

إذن فالمسؤولية الملقاة على " المثقف النقدي" مسؤولية ثقيلة، معقدة، تتطلب جهدا وصبرا، فالغرض هنا استهداف الماضي لفهم الحاضر وتبصر المستقبل.

الفصـــل الثـــــاني

الاسلاميات التطبيقية من الإنبثاق الى التطبيق

المبحـــــــــث الأول:

الإنبثاق

مدخل:

يطرح أركون على الساحة الفكرية العربية و الاسلامية علما مختلفا يهدف من خلاله إلى إعادة قراءة التراث الاسلامي، قراءة نقدية جادة تعتمد على التنظير و التطبيق معا سماها: "العلوم التطبيقية"، فهي بالنسبة له البلسم الكفيل بدراسة التراث الاسلامي دراسة وافية حتى يبعث من جديد ،حيث يعتمد على استراتيجية منهجية مفتوحة على كل العلوم الانسانية والاجتماعية. فما مفهوم الاسلاميات التطبيقية؟ وكيف انبثقت؟ وما هي أهدافها وطموحاتها بالنسبة لأركون؟

أولا/ الانبثاق:

لقد عايش كما هو معلوم اركون الأوساط الفكرية و الفلسفية الغربية سواء إبان الحقبة الاستعمارية في الجزائر، أو عندما راح يكمل مسيرته الأكاديمية كطالب وباحث في الجامعات الفرنسية بعد الاستقلال، ما مكنه من الاطلاع عن قرب على كل الدراسات التي قام بها المستشرقون والمتعلقة بالتراث الاسلامي، فهضم وفهم مناهجهم وفكرهم بصورة أعمق. وهي ما يسميها بالاسلاميات الكلاسيكية، لكنه بالمقابل يراها قاصرة وليست في مستوى طموحات المجتمعات العربية و الاسلامية، هذا إلى جانب أنها جاءت من خارج الوسط الفكري العربي والاسلامي، " في الواقع – والقول لأركون– أن هذا المصطلح ليس مفهوما جداليا يناقض الاسلاميات الكلاسيكمية (استشراق)، التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون استعماريون وتبشيريون وأساتذة جامعيون. مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها، إنها فوق ذلك متأثر بنزعة عرقية مركزية مؤكدة مفهومة ضمن الوسط التريخي الذي ولدت فيه، وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية"[1]، ما يجعل من تفسيراتها وتحليلاتها تحصيلا حاصل وامتداد لرؤية سلبية مسبقا.

إن أركون بهبذا يريد علما مختلفا ينطلق من الداخل، من الذات العربية الاسلامية نفسها، فكل الأزمات عبر التاريخ لم تحل إلا بسواعد وعقول أبنائها، ويئنون تحت وطئة

1- أركون محمد، الأنسنة والاسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ب.ط 2010 ص 10.

ويلاتها ومشاكلها، واركون بهذا لا يقصد تمييز المسلم عن غيره من معتنقي الديانات الأخرى (قصده ليس عنصري)، بل يقصد أن يكون الدارس لهذا التراث منتميا لنفس المصير التاريخي.

إن اركون بهذا لا يلغي الاستشراق كعلم وفكر بل يعمل على تجاوزه من خلال إقحام مناهج أكثر حداثة من سابقاتها، هذا ما يحتم علينا البحث عن الاستشراق كعلم ومفهوم قبل الولوج إلى علم الاسلاميات التطبيقية.

أ- **مفهوم الاشتشراق:**

بداية علينا التانبيه إلا أن الاستشراق كعلم قد قوبل بالرفض و النقد من قبل العديد من المفكرين العرب والمسلمين أمثال "أنور عبد المالك"، و "هشام جعيط"، و "إدوارد سعيد"، إلى جانب مفكرين آخرين كثر، وحجتهم في ذلك انه ينطلق من وسط فكري وثقافي مختلف، كما أنه جاء لتكريس الطموحات الاستعمارية. قد نتفق معهم في هذا الجانب، لكن وجب علينا في نفس الوقت أن نستفيد من العناصر الايجابية الموجودة فيه، هذا إلى جانب أن دراسته وهضمه امرا تحتمه طبيعة العلم نفسه، وحتى نطلع على أنفسنا من منظور آخر مختلف، و الدراسات الأكاديمية التي تلتزم بشروط المنهج و الاستكشاف العلمي الحر يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بعيدا عن الأصوات الايديولجية والحساسيات المنادية لتجاوزها، كما نسمع من هنا أو هناك. هذا يعني أن الاستشراق نوعان: نوع يهدف إلى دراسة الفكر والتراث العربي الاسلامي دراسة موضوعية تحركها النزعة الأكاديمية النقدية الحرة الهادفة، وهنالك نوع بخر ينطلق من نزعة مركزية غربيسة غرضها خدمة مصالحها وتوجهاتها الايديولجية، وهنا نعود لنسترجع من أرشيف تارخنا الحملة الاستعمارية التي شنها "نابوليون بونابارت" على مصر سنة (1798 – 1801) و التي راح يستعين فيها إلى جانب تترسانته العسكرية بنخبة من المثقفين والمفكرين يتجاوز عددهم المائة (حوالي 167 مفكر ومثقف)، ينتمون إلى تخصصات عديدة فإلى جانب الهدف الأكاديمي و المعرفي المتمثل في الاستفادة من ما تكنزه الحضارة الفرعونية من آثار وأسرار كان غرضها فهم العقلية المصرية للسيطرة عليها واستعمارها.

1-المفهوم اللغوي و الصطلاحي:

من الواضح أن كلمة الاستشراق مشتقة من كلمة "شرق"، يقال: "شرقت الشمس شرقا وشروق إذا طلعت"[1]، ومعنى كلمة استشراق بالاستناد إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، هو ذلك الذي "أدخل نفسه في اهل الشرق وصار منهم"[2]، وهذا ما يحيلنا إلى مفهومها العلمي و المعرفي، و المتمثل في ذلك الذي "طلب علوم الشرق ولغاتهم (...) فالمستشرق هو عالم متمكن من المعارفق الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه"[3].

بهذا فالاستشراق صفة يوصف بها كل عالم مختص بما جابه الشرق من علم ومعرفة في شتى المجالات والميادين، ويذهب الكثير من المفكرين و الفلاسفة إلى القول بأن أول استعمال لكلمة مستشرق كان "في سنة 1630م، حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691م وجدنا "أنطوني وود" يصف "صموئيل كلارك" بأنه استشراقي نابه، يعنكي بذلك انه عرف بعض اللغات الشرقية ..."[4].

وسنحاول قبل الوصول إلى مفهوم عام وشامل حول الاستشراق إلى استعراض جملة من التعاريف التي اطلقها مفكرون وفلاسفة غربيون حول هذا الموضوع:

يذهب قاموس" أكسفورد" الجديد إلى تحديد مفهوم المستشرق على انه يشمل كل "من تبحر في لغات الشرق وآدابه وذلك هو التفسير الذي سنعتمد عليه في حديثنا التالي. وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الجم الغفير من ذوي الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموا أدبا بديعا، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق فلا يستطاع تسميتهم مسشتشرقين"[5].

أما "بارت" فيقول: "الاستشرساق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولا بد لنا إذا أن نفكر في المعنى الذي أطلق عليه كلمة استشراق المشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق وكلمة "شرق" تعنني مشرق الشمس وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق او علم العالم الشرقي"[6].

1- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ب ط ، 1998، ص 21.
2- المرجع نفسه ص 22.
3- المرجع نفسه ص 22.
4- المرجع نفسه ص 22.
5- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 23.
6- المرجع نفسه ص 23.

كما يرى "جويدي" في علم الاستشراق الوسيلة الكفيلة بدراسة الاسهامات المتبادلة بين الفكرين "الغربي والشرقي"، متجاوزا في ذلك التعاريف التي كانت تحصر الاستشراق في كونه العلم المخص في دراسة المعارف و العلوم التي أنتجتها الحضارات الشرقية، بل يمكننا القول انطلاقا من" الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي ليس علم الشرق إلا بابا من أبواب تاريخ الروح الإنساني (...) وليس صاحب علم الشرق الجديد بهذا اللقب الذي يقتصر على معرفو بعض اللغات المجهولة أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب بل غنما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوة الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الانسانية"[1].

وهي رؤية تتجاوز النظرة المركزية المقصية لكل اسهام فكري ينبع من حضارات اخرى غير الغربية، ثم يضيف قائلا:"وعلم الشرق هذا العلم من علوم الروح ، يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية أن يسمى كما سميناه درس تاريخ الروح الانساني من جهة الشرق، لأن إظهار قوى الروح واستعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان"[2].

ليأتي "رودينسون" في الأخير من خلال دراسته لتاريخ الاستشراق فيقول :"وهكذا ولد ا الاستشراق وظهرت كلمة مستشرق في اللغة الانجليزية حوالي 1779 (...) كما دخلت كلمة الاستشراق على معجم الأكاديمية الفرنسية في 1838م، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق "[3].

أما بالنسبة للمفكرين العرب و المسلمين فإن تعريفاتهم لم تخرج عن هذا الإطار، ولابأس في أن نستعرض بعضا منها:

يرى "أحمد حسن الزيات" أن المراد بالاستشراق اليوم هو "دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابيه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم"[4].

1- المرجع نفسه ص 23.
2- المرجع نفسه ص 23.
3- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 24.
4- المرجع نفسه ص 27.

ولم يخرج "أحمد الأسكندري" و "احمد أمين" في تعريفهما للمستشرق عن التعريفات السابقة، حيث ذكرا بأنه "كل من تجرد من أهل الغرب" لدراسة بعض اللغات الشرقية وتقصي آدابها طلبا لتعرف شأن امة وأمم شرقية من حيث أزخلاقها وعاداتها وتاريخها وديانتها أو علومها و ادابها أو غير ذلك من مقومات الأمم، والأصل في كلمة (استشراق) أنه صار شرقيا كما يقال استعرب إذا صار عربيا"[1] .

ليذهب "علي العنان" متوسعا في المفهوم قائلا :"من صيغة هذه الكلمة نعرف أن المستشرق هو المشتغل بالعقليات الشرقية سواء اكانت سامية، أم لا ولكن هذه الكلمة في اصطلاح العلماء و الأدباء تطلق على المشتغل بالعقليات السامية خاصة، ويتبع ذلك البحث في اللغات الحامية"[2].

وفي وصف المستشرقين يقول "إبراهيم عبد المجيد اللبان" :"المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة فهم يدرسون العلوم، والأداب الخاصة بالهندي والفرسي والصيني والياباني والعالم العربي وغيرهم أمم الشرق"[3]، ما يعني أن دراساتهم شملت العالم العربي في مختلف ميادينه وتجلياته الثقافية والسياسية والتاريخية والاجتماعية، وكل ما تعلق بهذا العالم حتى الدينية منه، وهذا ما يشير إليه "حسين الهراوي" قائلا:" وعندي أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة، وهو أقرب شبه إلى مهنة التبشير"[4]، وهذا ما أشرنا إليه سابقا باعتباره ذو وجهين، وجه غرضه أكاديمي علمي صرف، ووجه آخر تتعدد أغراضه على حسب التخصصات و الحاجيات.

ويقول" مالك بن نبي" في كتابه انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث:"يجب أولا أن نحدد مصطلح. إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الاسلامي وعن الحضارة الاسلامية ثم علينا أن نصنف أسمائهم في شبه ما يسمى طبقات على صنفين:

1- المرجع نفسه ص 27.
2المرجع نفسه ص 27.
3- المرجع نفسه ص 27.

4- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

1-من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل "جليل دورياك" والقديس "توما الاكويني" وطبقة المحدثين مثل "كارا دوفو" و "جولد سيهر".

1-من حيث الاتجاه العام نحو الاسلام والمسلمين في كتاباتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الاسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها"[1].

وهدا مايدفعنا الى القول بأن المستشرقين هم مفكرون وفلاسفة وعلماء في مختلف المجالات والفروع الفكرية ،اهتموا بدراسة الحضارات الشرقية عبر حقبها التاريخية المختلفة والموغلة في التاريخ ، وهذا في جميع الميادين ، سواء كانت فكرية تشمل علوم الروح المختلفة التي انتجتها هذه الشعوب ، وهي بهذا مساهمة كغيرها من الحضارات في الفكر الانساني والثقافة العالمة ، أو دينية ، ايديولوجية لخدمة اغراض و مهام بعينه.

"ويبدو أن مصطلح الشرق لم يقتصر على هذه الرقعة جغرافيا فحسب ، بل تجاوزها الى غرب الجزيرة العربية وشمال إفريقيا وما تعرب من سكان هذه الدول من الشرق، فشملها هذا الاسم باعتبار دينها الاسلام، ولغتها العربية "[2] بهذا نجد أن المهتم بشؤون العالم العربي والاسلامي من الغربيين يصنف ويسمى مستشرقا أيضا.

لقد اختلفت تخصصات المستشرقين باختلاف الأزمنة، فالمستشرقون الأوائل يختلفون عن المتأخرين وهذا ما بينه "إدوارد سعيد" في كتابه الاستشراق قائلا:"في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيليني التعرف، أما الآن استشراقيه.

ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثا مختصا بالصين، أو بالاسلام، أو بالدراسات الهندو-أوروبية أو متحمشا موهوبا مثل "هوغو" في الشرقيون، و"غوته" في الديوان الغربي الشرقي، أو كلا هذين مثل "ريتشاد بيرتن"، "إدوارد لين"، "فردريك شليغل"[3].

هذا ما يعطينا انطباعا بأن اهتمامات المستشرقين اتجاه الفكر و العالم الشرقي عديدة ومتعددة نظرا لشساعة المنطقة واختلاف الحضارات والأزمنة من جهة، وتعدد الاختصاصات والمجالات الفكرية التي يشملها من جهة أخرى.

1- مالك بن نبي، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، دار الارشاد، بيروت، لبنان، ط 01 ، ص 05-06.

2- محمد حسين على الصغير، موسوعة الدراسات القرآنية، المستشرقون والدراسات القرآنية ، دار المؤرخ العربية ، بيروت، لبنان، ب ط، ب س، ص 12

3- ادوارد سعيد، الاستشراق، مكتبة ديوان العرب ، الكويت، ب ط، ب س.

نتوقف الآن عند مصطلح "الاستغراب" الذي تبلور كمصطلح مقابل الاستشراق، حيث يرى "حسن حنفي" أن انشاء" علم الاستغراب كعلم دقيق بعد أن ظهرت دراساته لدي جيلنا ودون ان تتحول إلى علم، وتحويل الحضارة الأوربية أيضا من دراسة موضوع إلى موضوع دراستن والكشف عن مسار هذه الحضارة مصدرا وبيئة، بداية ونهاية، نشأة وتطورا، بنية وتكوينا كما فعلت مع غيرها عندما حولتها إلى مواضيع للدراسة ..."[1]، فهو بهذا يستمد نفس الرؤية الفكرية للمستشرقين في دراستهم للآخر (الفكر الشرقي)، إنه يقلب بهذا الدارس إلى مدروس ويذهب عموم غرضها إلى تجاوز العقدة التي لازمت الفكر الاسلامي ومن ورائه الشرقي اتجاه الغرب، "فالاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا "الشرق" من خلال الآخر "الغرب" يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر (...)، وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها فإن الاستغراب هو العلم المضاد له (...)، في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح اللااوربي المدروس بالأميس هو الأنا الدارس اليوم[2].

إن الاستغراب كعلم لا ينكر فضل الاستشراق كعلم لا ينكر فضل الاستشراق كدراسة نقدية هادفة، لكنه في المقابل جاء لإماطة اللثام عن الوجه الآخر و الغرض الخفي من هذه الدراسة، فالغرض من الاستغراب هو تقويم الذات من خلال الآخر وكشف مركزيته ونظرته العرقية في نفس الوقت. ولا تقتصر تسمية المستغربين على العرب والمسلمين فقط بل تشمل اليابانيين والهندين والصينيين وغيرهم، وهنالبك تسمية أخرى نريد إثارتها حتى نثري هذا البحث ونتعمق أكثر في فهم الاستشراق والمستشرقين.

يذهب محمد بن شريفية في أحد كتاباته إلى استخدام مصطلح "استعراب" و"مستعرب" بالنسبة للمهتم باللغة العربية وكل ما تعلق بها من مادة علمية وفكرية وهذا ما نجده في القاموس الاسباني لأسباب تاريخة معروفة، "فإسم "مستعرب Arabista" هو المستعمل في

1- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفننية، القاهرة، مصر، ب ط، 1931، ص 93.

2- يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، ضمن كتاب : جدل الأنا والآخر، ت أحمد عبد الحليم عطية، مكتبة مدبولي الصغيرة، القاهرة، مصر، ط 01، 1997، ص 150.

اسبانيا وفي قاموس الأكاديمية الاسبانية يعرف بأنه الشخص الذي يعنى باللغة العربية وآدابها"[1]. ويستفيض محمد بن شريفية في تحليله وتوصيفه لهذا المصطلح حيث يراه في يشمل في نظره حتى السكان الأصليين من بلاد الأندلس الذين اندمجوا وتأثروا بالمد الفكري و الحضاري الاسلامي و العروبة، ومأخذه في هذا أنهم تخلوا كلية عن تراثهم المسيحي ولغتهم اللاتينية من شدة تعلقهم وانبهارهم بهذا المد الفكري و الحضاري، " وهم الذين دعوا في أول الأمر بالمولدين والمسالمة أو الأسالمة أما الذين اختارو أن يكونوا ذميين وهم المعروفون بالمستعربين والعجم"[2]، وهذا التوصيف أقرب مما نراه اليوم في ثلة من المثقفين العرب الذين تكونوا وعاشوا فترة من حياتهم في الجامعات و المدن الأوربية، فانبهروا بحضارتها وثقافتها وفكرها لدرجة أنهم حاولوا تطبيق الفكر الغربي ومناهجه تطبيقا أعمى، أي من دون مراعاة لخصوصية الموضوع المراد دراسته، هذا ما انتقده أركون في مرات عديدة حيث يقول في ذلك:"... لا يحق لباحث أن ينتهج هذا المنهج وأكرر هذا مرارا لا يحق لنا أن نطبق أي منهج نأتي به من الخارج ونفرضه على ميدان من ميادين المعرفة. للأسف هذا صحيح وشائع لأن الثقافة الغربية طاغية وطاغية على جميع الناس، ولذلك ادعوا إلى التوسع ليس في المناهج فقط بل في الموضوعت التي نطرحها للبحث ..."[3]. إذن فالاستشراق والمستشرق هو كل ما اعتنى بدراسة العالم الشرقي بلغاته وآدابه وعلومه العديدة و المتعددة وهو يختلف باختلاف الأزمنة والاهتمامات والتوجهات، ونجد من خلال التعاريف السابقة ايضا أن صفة المستشرق تشمل كل شخص اهتم بالشان الاسلامي و العربي من أدب ولغة ومعرفة دينية.

هذا ما يجعلنا نرى في الاستعراب فرعا من فروع الاستشراق، الاستعراب علم عام واسع يهتم بكل مل له علاقة بالعالم الشرقي، "وتتضح فروع الاستشراق هذه ومجالات التخصص فيه حيث تقدم الأبحاث وتعقد الندوات لكل فرع من تخصصاته، فالاستشراق علم

1- محمد بن شريفية، الجذور التاريخية للاستعراب الاسباني، ضمن كتاب: المغرب في الدراسات الاستشراقية ، اكاديمية المملكة المغربية، مراكش، المغرب، ب ط، 1993 ص 65.

2- محمد بن شريفية، الجذور التاريخية للاستعراب الاسباني، مرجع سابق ص 66.

3- محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، ضمن كتاب: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ، حوار الاستشراق، ت أحمد الشيخ، المركز العربي للدراسات الغربية، دمشق، سوريا، ط 01، 1999، ص 73.

عام يختص بدراشة الشرق وآدابه و الاستعراب علم خاص يختص بدراسة العرب وما يتصل بهم من حضارة وآداب ومبلغ تأثيرهم في غيرهم وتأثرهم بسواهم"[1].

الاستشراق وعنايته بالتراث العربي الاسلامي:

بعد حصرنا لمفهوم الاستشراق ومجالات اهتماماته، وجدنا أنه يشمل بالدراسة أيضا التراث العربي و الاسلامي خاصة بعد أن أصبح في حقبة سابقة مصدر إشعاع فكري وعلمي للعالم بأسره. كما يعتبر الملهم والباعث الرئيس" للحياة في الغرب" حين أعاد إليه العلم الهيليني الذي تركته أوربا يندثر ولم تستطع استيعادته وفي العام الألف تقريبا كان الغرب المسيحي يعني الإرهاب وينظر في قلق صوفي" نهاية العالم" "في هذا الوقت لم تكتفي الشعوب العربية ببعث الثقافة القديمة بل أسهمت بنصيب ملموس خلاق في الثقافة العالمية"[2].

لقد أسهم العرب و المسلمون بما لا يدعوا للشك فيه في إعادة التراث الاغريقي المنسي إلى دياره، فكما استعان العرب و المسلمون بالفلسفة اليونانية لإثراء فكرهم وعلمهم من خلال حركة الترجمة التي شهدها عصر "المأمون"، راح يستعين الغرب بما أنتجه الفلاسفة المسلمون سواء أكان إبداعا مختلفا أو ترجمة وتطويرا للفلسفة اليونانية نفسها، "فإبن رشد" وغيره كثر يعتبر الشارح الأول لفلسفة "أرسطوطاليس". و الذي كانت تدرس فلسفته على مدار قرون عديدة في أعتى الجامعات الأوربية وأشرها.

إن قيادة العالم فكريا وحضاريا يجلب لك مختلف العيون، سواء تلك العاشقة الولهانة والمعجبة التي تسعى للاستفادة بما أبدعه العقل الاسلامي، أو تلك الحاقدة منها التي تعمل على تصغير واحتقرا هذا العقل كلما أتيحت لها الفرصة، همها الوحيد مصالحها لا غير.

تركزت دراسات الاستشراق حول الاسلام كدين وعلى القرآن الكريم و الحديث النبوي، وشخصية سيد الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم، و الفقه الإسلامي و التاريخ العربي الاسلامي، هذا إلى جانب دراستهم للفلسفة الاسلامية والحضارة العربية الاسلامية وعلوم العرب الطبيعية والفنون الاسلامية، و المجتمع العربي وعلومه الانسانية واللغة العربية

1- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 34.

2- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 157.

و الأدب العربي بدأ بما أبدعه شعراء الجاهلية وصولا إلى آخر محطاته الابداعية. لقد فتشوا في كل الاتجاهات بلا كلل ولا ملل مؤلفين بذلك الآلاف المؤلفة عن أرض الاسلام وحضارتها وفكرها.

لا ريب في أن المستشرقين استغلوا الفراغ الرهيب وحالة الانسداد التي يعاني منها الفكر الاسلامية من قبل الأرثوذكسيات الدينية الدوغمائية التي راحت تغرق في التكرار والاجترار ومحررمة أي جهد نقدي يختصها بالدراسة كما راحت بهذا تحد من الحريات خاصة الفكرية منها . ما سمح المجال لأناس من خارج هذه الامة إلى ان يبحثوا ويفتشوا وينتقدوا هذا التراث، " المستشرق الالماني "نولدكه" هو الذي طبق المنهجية التاريخية لاول مر على المصحف: أي على نص القرآن الكريم. أما "غولد زيهر" فقد طبق نفس المنهجية على كتب الحديث النبوي وقل الأمر نفسه عن المستشرق " جوزيف شاخت" الذي درس الشروط (أو الضروف) الاجتماعية و السياسية التي أكحاطت ببلورة الشريعة أو الفقه"[1] وهي دراسات مختلف كلية عن الدراسات السابقة مما ولد حالة من الهيجان و الرفض والغضب لمختلف الأرثوذوكسيات الدينية، فالصورة و المشهد الذي جاءت به هذه الدراسات عن تاريخنا مختلف مغاير للصورة الاسطورية التبجيلية المعهودة. لقد "قدموا صورة تاريخية– أي واقعية حقيقية– عن موضوعات مقدسة جدا ولا يجرأ أحد على مسها أو الإقتراب منها[2].

لقد عمل المستشرقون على تطبيق ما طبقوه على المسيحية من منهجيات علمية وتاريخية وفيللوجية التي شهدت نفس ردة الفعل من طرف حراس الأرثوذوكسيات (الكنيسة)، فالأصولية الدوغمائية المتشددة لا دين لها المتواجدة في كل الديانات و الأمكنة.

لكن ما نود ان ننشير إليه هنا إلى متى نبقى نعتمد على غيرنا في دراسة تراثنا دراسة نقدية علمية تتوافق وروح الحداثة العقلية؟ لا أحد ينكر ما قدمته هذه الدراسات من رؤى، ولكن تبقى بعيدة كل البعد عن طموحاتنا وآمالنا، فالدراسة مهما علت قيمتها وجديتها تبقى ناقصة مقارنة بنظيرتها التي تصدر عن أهل البيت.

1- هاشم صالح، الاستشراق وأرخنة التراث، جريدة الحرية، مرجع إلكتروني، haria arabblogs.com .
2- المرجع نفسه.

نجد أيضا أن العديد من الدراسات الاستشراقية الوضعية راحت تختزل البعد الروحي و القيمة المعنوية لشخصية عظيمة كشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذه الدراسات تعمل على إلغاء كل بعد روحي للموضوع المراد دراسته ولعل غرضها الأسمى إيديولوجي تبشيري وهي الامتداد للنظرة و النزعة القائلة أن شخصية اليسوع (عيسى عليه السلام) مغايرة لشخصية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هذا ما رفضه أركون حيث راح ينادي بضرورة تطوير المنهجية الاستشراقية وتزويدها بعلم النفس التاريخي، كما حدث مع مدرسة الحوليات التاريخية، فالعلوم الانسانية تطورت بما يسمح للأبحاث التاريخية من أن تأخذ أبعادا تأخذ بعين الاعتبار البعد الروحي و المعنوي في دراستها للفكر الديني.

يرى أركون أن الاستشراق يبقى كمرحلة أولية لكنها غير كافية، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن النقاط التي أهملها الاستشراق في دراسته للتراث الاسلامي و العربي.

نقد المننهجية الاستشراقية:

ينظر أركون إلى موضوع الاستشراق كغيره من المواضيع الأخرى الواجب دراستها دراسة نقدية جادة كلما دعت الضرورة إلى ذلك والعدف من هذه الدراسة هو إبراز مطباتع ونواقص وهفوات منهجيته.فإلى جانب تأكيده على الجانب الإيجابي منها وضرورة أخذها بعين الاعتبار، نجده يبرز سلبياته العديدة.

إن أركون بهذا في دراسته للاستشراق يأخذ نفس المسافة التي تتطلبها أي دراسة نقدية، فلا يحابيها كما لا كما أنه لا يرفضها مسبقا إنطلاقا من خلفيات ايديولوجية معينة فالاستشراق كما يصرح: "ظاهرة ثقافية عامة يجب أن ندرسها كمؤرخين في نطاقها الغربي، هذا هو المنهاج السليم، أعتبره نتاج فكر وثقافة غربية، وإذا أردت أن أفهم المعايير و القواعد والمناهج التي اعتمدها المستشرق ينبغي أن أدرس الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر وهناك أجد أن هذه الثقافة الغربية كام بطغى عليها المذهب الوضعي والمذهب التاريخاني والفيللوجي"[1]، فالغرض من هذه القراءة هو "أن أفهم أن المستشرقين كانوا مقيدين بالمناهج

1- محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، مرجع سابق ص 69.

السائدة في الثقافة الغربية وتقاليدها، وأفهم هذا على مستوى تاريخي ولا أتحول من هذا النقد التاريخي العلمي السليم الذي يوظف المواقف الاستشراقية إلى نقد ايديولوجي"[1].

لقد عايش أركون _كما قلنا سابقا_ المستشرقين عن قرب منذ نعومة أضافره، ما مكنه من هضم منهجيتهم وأسلوب الدراسة الذي كان متبعا من قبلهم، ما جعله يدرك منذ الوهلة الأولى أنها تبقى بعيدة كل البعد عن آمال وطموحات المجتمع الجزائري، مما ولد عنده حالة من القلق المعرفي و اللارضى عن هذه الدراسات التي رآها في المجمل سطحية ومختزلة للمخزون الثقافي و الفكري لهذه المجتمعات ومعتبرا أنها صادرة من نظرة استعلائية مركزية وهذا ما صح به قائلا:" مشكلتي مع الاستشراق ومنهجياته أقدم مما تظن (يقصد هاشم صالح في إدى حواراته معه). الأمور ابتدأت منذ أن كنت طالبا بجامعة الجزائر في كلية الآداب عام 1950. فالاساتذة وكلهم فرنسيون لم يكونوا يأخذوا على عاتقهم أبدا مشاكل المجتمع الجزائري أو مشاكل المجتمعات العربية أو الإسلام. أقصد لم يكونوا يطرحونها معرفيا وابستيمولوجيا ويحاولون تشخيصها، إن لم يكن إيجاد حل لها. كانوا ينظرون إليها من بعيد ومن بعيد جدا. كانوا ينظرون إليها من الخارج"[2]، ثم يضيف قائلا:" ثم ما هو أكثر أهمية من ذلك، كانوا ينظرون إليها من خلال منظور الانسية البورجوازية الفرنسية هذه الانسية الشكلية التي نهض ضدها "فوكو" وأمثاله في ما بعد. وكانت الثقافة الغربية انذاك تعتبر نفسها كونية عالمية. وقد جاءت إلى الجزائر من أجل تحضير المتوحشين الجزائريين وليس من اجل الاستعمار (أي ادخالهم في الحضارة).وعلى هذا النحو سارت الأدبيات الكولونيالية والمحاجات الكولونيالية المعروفة"[3].

بهذا نجد أن أركون يتحرك انطلاقا من عمق واقعه (واقع المجتمع الجزائري) و الذي هو امتداد لواقع المجتمعات العربية و الاسلامية. لقد عايش أركون الحرمان و الكبت كغيره من الجزائريين وعانى ما عاناه بني جلدته، فلا طالما حاوول المستعمر طمس هويته وأصالته.

1- محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، مرجع سابق ص 70.
2- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ،مرجع سابق، ص 264.
3- المرجع نفسه ص 264.

لقد كان المحرك الرئيسي للفكر الأركوني ينطلق من فكر معاش، "ينبغي_والقول لأركون_ ان يعرف الناس ذلك لكي يفهموا أسباب تمرد الفكر، وم أريد أن ابنبه"[1].

هذا ما جعل أركون ينتقد الاسلاميات الكلاسيكية ومنهجيتها باستمرار، محاولا تجاوزها نحو استخدام مناهج انسانية واجتماعية تكون في مستوى تطلعات أركون والمجتمعات العربية والاسلامية معا منفتحا بذلك " على الثورة المنهجية الابستيمولوجية التي شهدتها العلوم الانسانية منذ الستينات وحتى اليوم"[2].

لقد رفض أركون المنهجية الوضعية وتعاملها الاختزالي مع التراث العربي الاسلامي وكأنه مادة جامدة صامتة لا تتحرك". من أهم مزايا التحليل الفيللوجي_ أو فقه اللغة _ التركيز على أحدية معنى النص وأصله الايتمولوجي، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين، وتتبع هذه التأثيرات في نصوصهم، يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيللوجي لا تهتم إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا، وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت هذه الوقائع أي باختصار أنها تهمل ما يسمى اليوم بالبسيكولوجيا التاريخية"[3]. وا عكس ما تذهب إليه مدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية على سبيل المثال والتي أعطت من خلال المنهجيات الجديدة المعتمدة بعدا آخر للتاريخ و التراث. إنها تهتم بالبعد الروحي و المعنوي لمختلف الأديان و التراثات كما أنها تهتم بدراسة الخطاب الأسطوري والمخيال الجماعي لمختلف الثقافات.

لقد رأى أركون من خلال ما سبق أن الاستشراق (الاسلاميات الكلاسيكية) بقي حبيس النزعة الوضعية و المنهجية الفيللوجية، فهو "لا ينفتح إلا بخجل واستحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات و التاريخ المقارن والانتروبولوجيا (علم الأناسة) وأركيولوجيا المعرفة، ...إلخ[4]، بمعنى آخر هم يرفضون التعددية في المناهج لدراسة التراث العربي الاسلامي.

1- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ،مرجع سابق، ص 264.
2- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، ص 130.
3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق ص 259.
4- محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مرجع سابق ص 143.

هذا ما دفع أركون إلى تدشين علم جديد سماه "الاسلاميات التطبيقية" يكون نابعا من الداخل ومتجاوزا في نفس الوقت الاسلاميات الكلاسيكية، فهو يريد أن يتعاطى مع هذا التراث من الداخل بكل ما يحمله من هموم ومشاكل ومعاناة.

فما مفهو الاسلامية التطبيقية؟ وما هي مهامها وأهدافها؟

المبحـــث الثـــــــــانـي:

الاسلاميات التطبيقية

أولا/المفهوم:

يقتبس "أركون " علم الاسلاميات التطبيقية من "كتاب" الانتربولوجيا التطبيقية" لـ "روجيه باستيد ROGER BASTIDE anthropologie appliquée "[1] والغرض من ذلك دراسة واقع المجتمعات العربية والاسلامية انطلاقا من التراث، كيف ذلك؟ إن أركون يرى أن ما تعانيه المجتمعات العربية حاليا هو امتداد للمشاكل التي شهدها تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فحل مشاكل الحاضر مرتبطة بالماضي ولهذا نجده يتبنى المنهجية التقدمية – التراجعية و الغرض منها تتبع خطوات الماضي إنطلاقا من الحاضر فالهدف هنا ليس العودة إلى الماضي من أجل الماضي، نعني بهذا قراءة التراث للعودة إلى المشاكل التي تشهدها المجتمعات العربية الاسلامية الآن في حالتها الأولى حتى نفهم بنيتها وظروف ظهورها وطفوها إلى السطح فإذا ما استطعنا فهم تلك المشاكل في بدايتها الاولى نستطيع حلها، وهذا كله ما تعمل الاسلاميات التطبيقية على إتاحته بفضل مختلف المناهج الانسانية والاجتماعية المتشيعة بالحداثة العقلية.

"يرى روجيه باستد " أن الروابط " ما بين العلم و التطبيق أو على الأقل،التصور الذي نكونه عن هذه الروابط، كانت عدلت بشكل عميق وجذري منذ النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه "مقال في المنهج"، وحتى النمكوذج الذي أعطاه "كارل ماكس"، ينبغي علينا إذا أن نبتدئ بتحديد موضع الانتربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين"[2]، ما يعني أن الانتربولوجيا التطبيقية ، هي نموذج ثالث يختلف عن النمودجين الاولين ، ويتموضع بينهما،وهوالنموذج الذي يتبناه أركون،ويطلق عليه اسم علم الاسلاميات التطبيقية.

هذا ما يدفعنا كمرحلة أولى إلى البحث في النموذجين السابقين (نقصد النموذج الذي بدأ مع ديكارت والآخر الذي بدأ مع كارل ماركس)، حتى نقترب رويدا رويدا من الوصول إلى مفهوم الإسلاميات التطبيقية ،كما أراد رسمها محمد أركون.

لقد ساد منذ ديكارت (الفلسفة الحديثة) فكرة مفادها: إمكانية السيطرة على الطبيعة انطلاقا من العلم والذي بيّن ديكارت معالمه في كتابه "مقال في المنهج"،

1- كيحل مصطفى، الألسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 33.
2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الالسلامي، مرجع سابق ص 54.

وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجرده وتعاليه عن كل الحاجيات العملية والنفعية ،والذي يتحدد ابستيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة ولكن شرط التنبؤ لا يتحقق إلا بشرط التحرر أولا من هاجس التأثير العلمي في الطبيعة والمجتمع[1]، فديكارت اشترط أولا تحرير الذات من كل الشوائب والعوائق حتى تعي نفسها وتفهمها وتفهم العالم من خلالها.وهو ما أتاح لفرضية الإنتقال من النظري إلى التطبيقي إلى التحقق.

فقد شهدت الحداثة العقلية ميلاد الحداثة المادية، أي ما وصل إليه الإنسان من وسائل تقنية وتكنولوجية كان انطلاقا من التصور النظري وصولا إلى التطبيق ووفق هذا التصور الإبستمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكل انطلاقا من نتائج العلم النظرية[2]. هذا النموذج راح يطبقه الكثير من المفكرين والفلاسفة على العلوم الإنسانية والإجتماعية، الذين وجد صعوبات عديدة في تجسيده وتطبيقه كون الطبيعة الإنسانية تختلف عن طبيعة المادة، لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الأخيرالقوانين فإن الأمر يختلف في العلوم الإجتماعية والإنسانية[3]. هذا ما شهدته مرحلة كاملة أدت إلى ما يسمى بأزمة العلوم الإنسانية، حيث أدت النتائج الباهرة التي وصل إليها العلم إلى تعالي العديد من الأصوات المنادية بتطبيق منهجه على العلوم الإنسانية والإجتماعية لكنها وجدت صعوبات عديدة ومتعددة لتطبيقه نظرا للاختلاف بين خصوصية الإنسان الروحية وخصوصية المادة الجامدة.

هذا النموذج راحت تطبقه الإسلاميات الكلاسيكية (المستشرقين) على المجتمعات الإسلامية والعربية ولكنها كانت تهدف في الغالب إلى خدمة التوجهات السياسية الإستعمارية والمصالح الإيديولوجية فمحاولة عقلنة هذه المجتمعات شهدت مقاومة ورفص كما أشار إليه "أركون" و"روجي باستيد"، فقد لاحظنا –كما يقول– في المجتمعات التقليدية مظاهر

---

[1]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون،ضمن مجلة لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة ،دار كنوز، تلمسان الجزائر،عدد1 ، 2012،ص36.

[2]: المرجع نفسه،ص36

[3]: المرجع نفسه،ص36

المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم[1]، فإلى جانب الأسباب التي تم ذكرها من إختلاف في طبيعة الموضوعين (الإنسان–المادة)، كانت الإسلاميات الكلاسيكية مكرسة لنظرة مركزية متعالية محقرة ورافضة لكل التراثات والثقافات ومنفذة لسياسات موضوعة، وليس تطوير سياسات تصلح لأوضاع البلاد المستعمر.[2]

كما نجد أن التخطيط الذي ينطلق من وسط ثقافي مختلف للوصول إلى أهداف معينة غالبا ما شهد فشلا ذريعا لأن الإنسان يختلف من حيث الإنتماء للوسط الثقافي والمعرفي والديني وهذا ما راحت تأخذه بعين الإعتبار الانتروبولوجيا المعاصرة." ففرض أي تخطيط لا يتماشى وخصوصية المجتمعات وثقافاتها لن يكون في نهاية الأمر سوى الشكل المعاصر للعنصرية، العنصرية الثقافية."[3]

أما النموذج الثاني فهو الذي جاء به "كارل ماركس" كما قلنا والذي يعمل على تجسيد الأفكار تجسيدا واقعيا، وطبقا لهذا النموذج يصبح التحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري. لأن "التدخل الإنساني في الواقع الإجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم[4]، فالفكرة هنا هي أنه انطلاقا من معرفة العالم يمكننا التغيير بل نستطيع الوصول إلى ذلك في الوقت نفسه. وهذا ما يعني أن" الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة البراكسيس، وبفعلها"[5]، وهذا التصور جعل القيمة أو الوجوب مطابقة لأحكام الواقع أو الوجود والحقيقة بهذا ليست تصورا وجوديا فقط، بل هي وعي بواقع تشكل ويشكل بفعل عملنا كذلك[6]، ولكن هذا النموذج سيؤدي بالمجتمع إلى التفكك لأن الإنسان متعدد الغايات والقيم ويستحيل معها الوصول إلى واقع منسجم، وهذا ما سيؤدي إلى انفجار الواقع على حسب ميولات وتوجهات الأفراد،وهذاما يجعل الحقيقة الأنتروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقها أمر يعاد فيه النظر باستمرار.[7]

---

[1]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون.،مرجع سابق ، ص36

[2]: المرجع نفسه، ص39.

[3]: المرجع نفسه، ص39.

[4]: المرجع نفسه، ص39.

[5]: المرجع نفسه، ص39.

[6]: المرجع نفسه، ص39.

[7]: بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون.،مرجع سابق ، ص40.

من هذا المنطلق ارتأى باستيد أنه من الضروري إيجاد نموذج ثالث تكون فيه الانتروبولوجيا المطبقة علما مختلفا هدفه دراسة التطبيق دراسة نظرية، ووفق هذا المعنى تصبح الأنتروبولوجيا المطبقة، العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده وبهذا المعنى ليست الانتروبولوجيا المطابقة علم الوسائل بغرض التطبيق بل هي العلم الذي تجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل[1]، هذا النموذج هو الذي اقتبسه وطوره أركون طيلة مسيرته الفكرية والذي أطلق عليها اسم علم الإسلاميات التطبيقية.

أي ماهي الوسائل المنهجية والعلمية الكفيلة بدراسة التراث الإسلامي للخروج مما تعيشه مجتمعاته من كبوتها وسباتها الذي طال؟ فالغرض إذن هو إيجاد السبل والمخططات العلمية والفكرية التي تتناسب وطبيعة الموضوع المراد دراسته حتى لا يحدث اضطراب إجتماعي ومعنوي لدى الشعوب المراد تطويرها وإخراجها من وحلها وتخلفها.

إن الإسلاميات التطبيقية كعلم أرادها أركون أن تزاوج بين الأداة والغاية، فهي تعطي للأداة العلمية والمعرفية حقها من الدراسة حتى تصل إلى الهدف المنشود كما أنها تتطور وتتغير وفق مقتضيات ومعطيات وخصوصيات الحالة الإجتماعية والثقافية لكل بيئة. وهو بهذا يرفض الدراسة التي تأتي من خارج البيئة المراد دراستها، وهذا التوجه يجب أن لا يفهم فهما عنصريا بقدر ما يجب أن يفهم على أنه نصف العلاج فتشخيص الداء لا يكون إلا من أهل الإختصاص والدارين بأحوال المجتمع واحتياجاته. وعلم الإجتماع يعلمنا أن "المجتمع يتكلم، وهو إذ يتكلم فإنما ينطق لغة خاصة به وطالعة من أعماقه، وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه ينتج عن ذلك نوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل".[2]

لطالما عانت المجتمعات الإسلامية من النظرة الفوقية الإختزالية التي لم ولن تستطيع التموضع بصورة صحيحة وكاملة لمعالجة مشاكلها، لأنها تنبع من واقع مختلف وبيئة أخرى غير البيئة الإسلامية العربية. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض على هذه الهيمنة،

---

[1]: المرجع نفسه، ص41.

[2]: أركون محمد ،تاريخية الفكر العربي الإ سلامي،مصدر سابق ، ص276.

ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الإستشراق قد فعل سابقا، وإنما تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية."[1]

صحيح لا أحد ينكر قيمة العمل الذي قدمه الإستشراق الأكاديمي النزيه في عملية تحقيق وفهرسة التراث بطرق ومناهج علمية، لكنه بالمقابل لم يراعي الخصوصية الفكرية والثقافية لهذه المجتمعات، وبقيت في بروجها واستعلائها رافضة الإعتراف بحق هذه المجتمعات في التطور من منطلق ذاتي بحث.

إن الدراسات الإستشراقية بهذا بقيت تتبع خطا واحدا أي أنها كانت ترجع بنا إلى الماضي السحيق من الحضارة الإسلامية لتتقدم بالتحقيق رويدا رويدا إلى الوقت الحاضر، فهم يهملون في دراستهم الظروف والعوامل التي أدت إلى انبثاقها وتشكلها وكذا علاقتها بالحاضر ومدى حضورها في المشاكل الآنية التي تشهدها المجتمعات العربية والإسلامية ، على عكس الإسلاميات التطبيقية التي ترى في ضرورة فهم الماضي حتى نتمكن من فهم حاضرنا بالصورة المطلوبة والمأمولة ،لنتمكن بعدها من رسم معالم مستقبل زاهر ومتطور، هذه الرؤية المنهجية تمثل إستراتيجيته الفكرية والمعرفية، وهي كما ذكرناها سابقا تتمثل في المنهجية التقدمية– التراجعية.

تعاني المجتمعات العربية والإسلامية حاليا من خلط للمفاهيم الدينية وسيطرة مطلقة للأرثوذكسيات الدينية التي راحت منذ قرون تستعمل الإقصاء والنبذ المتبادل أسلوبا للتعاطي مع مختلف المسائل ،سواء على المستوى المحلي (الطوائف الدينية)، أوعلى مستوى الفضاء المتوسطي (الأديان الثلاثة)فالعقل الديني "يبدو وكأنه يستغل لحظات تأزم القيم والإيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحة مبادئه وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كل ثوابت الوضعية الإنسانية مثل الحياة والعدالة والحب والأمل وأنساق اللامساواة والنفوذ

[1]: المصدر نفسه، ص276.

والعنف واللاأمان والموت"[1]، هذا ما تشهده المجتمعات الإسلامية والعربية في الوقت الحالي والذي راحت تستغله الاطراف السياسية التي لا غرض لها سوى الإمساك بدواليب الحكم والسيطرة على السلطة ، وهم بهذا ينطلقون من الدين للوصول إلى الدولة وتحقيق مصالحهم الدنيوية ينبغي العلم بأن التضاد الكائن بين الدين والدنيا يشمل الدين والدولة أيضا، ضمن مقياس أن الدولة أو الحكومة ليست إلا التجلي السياسي لكل ما يخص الدين والدنيا في آن معا.[2]

فمن الناحية السوسيولوجية لا يزال رجال الدين مؤثرين على العملية السياسية من خلال خلع الشرعية الدينية على الملوك والأمراء والرؤساء، وهذه العملية لها امتداداتها حسب أركون إلى معاوية والعهد الأموي هذه أمثلة فقط من بين العديد من المشاكل التي نعاني منها والتي لا زالت تنحر جسدها.

إذن فالإسلاميات التطبيقية تعمل على فهم الحاضر انطلاقا من الماضي من خلال العلم، "فالعلم يعلم ويقول أشياء جديرة بالإعتبار والإحترام وبالتالي يزيل إمكانيات تعريض المواطنين للتلاعب الإيديولوجي إنها رؤية سياسية، أي إنها مؤسسة على فلسفة الشخص البشري وحمايته وانطلاقه، وتتمثل مهمتها في حصر مشاكل الحاضر وحلها ومساعدة هذه المجتمعات المكبوتة على الإقلاع الحضاري. وهذا من خلال تطبيق كل الوسائل المنهجية والعلمية المتاحة التي شهدها عصر الحداثة على مدار أربعة قرون من الزمن ومعروف أن النزعة العلمية تواجدت في حقبة سابقة من تاريخ الفكر الإسلامي ولكنها أجهضت للأسباب التي تم ذكرها سابقا. وليس لأن القرآن قال بأنه...كما يشيع ويشاع ويتكرر قوله على الألسن فالفاعلون الإجتماعيون (أي البشر) هم الذين يقولون ذلك بالقياس إلى القرآن، كما بالقياس إلى الإنجيل والواقع أنه لا علاقة للقرآن أو الإنجيل بذلك فما يقوله الإنجيل أو القرآن هو في الواقع منفتح وواسع إنه أكثر انفتاحا واتساعا، مما يقولهما إياه البشر[3]، هذا ما يعني بأن

---

[1]: أركون محمد ، الانسنة والاسلام ن مصدر سابق، ص163.

[2]: أركون محمد ،تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة،ت:هاشم صالح،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1، 2011، ص72.

[3]: أركون محمد ،العلمنة والدين،الإسلام المسيحية الغرب،ت: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط3 ،1996 ص42،41.

الخطاب القرآني تعرض لتلاعبات معينة سواء مع النزعة الدينية الأصولية الإسلامية أو المسيحية.، وهو لا يرفض أو يلغي المعرفة العلمية وهذا وجب التنبيه إلى الفرق بين العلمانية والعلموية، فالنزعة العلموية هي التي راحت تعبد العلم وتقدسه انطلاقا من النتائج الباهرة التي حققها، وهذا وجب الحذر من الإنسياق نحو هذه النزعة فالمجتمعات مهما بلغت من تطور تبقى بحاجة إلى البعد الروحي للأديان وهذا ما تعاني منه الدول المتقدمة فالعقل الأداتي رأى في نفسه الملهم الأول والأخير لكل شيء لهذا راح يلغي كل بعد روحي من وجوده. أما العلمانية فلها بعد ومعنى آخر.

يعطينا "محمد أركون" توجها ومفهوما جديدا للعلمنة، فهي بالنسبة له:"موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[1]، فهي تهدف إلى الوصول إلى إبستيمولوجية جديدة تمكننا من القبض على الحقيقة والوصول إليها. بهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن العلمانية الأركونية التي كل هدفها الوصول إلى معرفة مصدرها العقل والذهن أي كيفية معرفة الواقع بشكل صحيح للقبض على الحقيقة وهذا يتطلب روح منفتحة لا تخضع لأي إكراهات كانت.فهي مرتبطة بالمعرفة ومسؤولية الروح.

علينا أن نعي المفهوم الأركوني للعلمنة حتى نستطيع من خلاله التواصل مع الحقيقة والوصول إليها فموقفه يتجاوز التقسيمات الثنائية التقليدية التي تجعل العلماني مقابلا للتمدين ، رافضا حجر العلمانية في فكر إيديولوجي نضالي، منفتحا بذلك على أنظمة دلالية أخرى يعتمدها البشر في فهم العالم وتفسيره، وهو بذلك يدعو إلى علمانية متفتحة تؤلف بين ثقافة الحداثة والتراث الروحي للإنسانية. فالعلمانية والحرية في فكر أركون مترادفان"[2] فالعلمنة بحسب اركون مرادفة لمفهوم الحرية ولكن دائما الحرية مشروطة وكذلك العلمنة التي كانت موجودة في ايام المأمون والمعتزلة بشكل أكثر مما هي موجودة عليه الآن في معظم الدول

---

[1] أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق ، ص10.

[2] بوساحة عمر، محمد أركون العلماني المختلف، ضمن مجلة:فتغنشتاين ومشكلات الفلسفة،أمشاج في الفلسفة التحليلية،أيس فضاء العقل والحرية،دار الأخبار للصحافة،الجزائر،عدد04،السداسي الأول،2011،ص07 .

[3] أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب،مصدر سابق، ص108

العربية والإسلامية"[1] ،فالأكيد أن أركون يهدف إلى علمانية لا تعادي الدين ولا تقضي عليه ، وإنما وضع فواصل وحدود أمام الخطاب الإيديولوجي الديني المهيمن والمسيطر على الحياة الاجتماعية بصفة عامة، فالدين الإسلامي من وجهة نظر المفكر "أركون": قد مر عليه وتناول تجارب علمانية ولم يكن مغلقا في وجهها يوما أو رافضا لها، وهذا ما يأسف له" محمد أركون" عندما يجد الأبواب توصد من طرف الإيديولوجيات السياسية خاصة، فواقع المجتمعات الإسلامية يعمل على قمع ومحاربة كل اتجاه يحاول تبني مشروع العلمانية.

" لقد تراجع البحث العلمي في هذه المجتمعات بداية من القرن الحادي عشر بسبب تحكم الإيديولوجيات الشعبوعية والتجييشية (إيديولوجيا الكفاح). فتقلصت مكانة الفكر العلمي والفلسفي وتراجعت أهمية الفكر الحر"[2]، حيث أصبحت الساحة الثقافية الإسلامية ترى في الفلسفة على أنها عنصر غريب عنها في حين أنها مثلته أحسن تمثيل واحتضنته أيام المعتزلة والعقلانية المتفتحة"، فالمسلمون يستهزئون بفكرة العلمنة ويعتبرونها شيئا يخص المسيحية ولا حاجة لهم بها .لماذا؟ لأن الإسلام دين ودنيا كما يقولون ويردد معظم المستشرقون نفس المقولة"[3]، بهذا المعنى المختلف يتحدث "أركون" عن العلمنة والذي يأمل من الساحة الفكرية الإسلامية احتضانه وقبوله حتى تستطيع أن تكون طرفا فعالا في هذا العصر لا طرفا سلبيا كما يتهمه بها البعض وأن تستيقظ من سباتها وأن تعطي بعدا آخرللبحث العلمي من خلال إبعاد كل ما من شأنه أن يقلص من حظوظ العلم ويحد من حريته.

---

[2]بوساحة عمر، محمد أركون العلماني المختلف، مرجع سابق، ص 07.

[2] أركون محمد ، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب،مصدر سابق، ص110

المبحـــث الثالث :

الاسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة

الإسلاميات التطبيقية بين التراث والحداثة

من خلال ما سبق نجد أن الإسلاميات التطبيقية أمام مهمة تحرير التراث من القراءات التبجيلية المبالغ فيها وهو أمر لا مفر منه خاصة بعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها، فبعد الجهاد المسلح يجب الالتفات للجهاد الفكري المحرر، وهذا العمل لم نستطع القيام به في ذلك الوقت للإلتزامات السياسية والإيديولوجية المتمثلة في محاربة الإستعمار،" لم نستطع أنذاك أن ننظر الى الوراء لكتابة تاريخنامن وجهة نظر نقدية لا ايديولوجية (...)لكننا لو استطعنا ان نكتب تاريخنا بشكل نقدي ، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الايديولوجية والتبجيلية للتراث ، لكنا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة[1]، ويرى أركون أنه كان يفترض القيام بهذه المهمة بعد الإستقلال لكنها لم تتم، ولأن "هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الأيديولوجيا القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها (...)فنحن لسنا مهيئين حتى الآن للإنخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي.[2]

ومشروع الإسلاميات التطبيقية جاء لترسيخ الروح النقدية وفق إستراتيجية نقدية تكتسب روحها العلمية من روح العصر عامة كما أشرنا إليه سابقا في بحثنا هذا، وهي بهذا تعمل على إعادة الروح إلى الجسد الجامد وإعادة تشغيل المحركات التي تعطلت بفعل فاعل في وقت سابق من تاريخ هذه الأمة، فالحركة الفكرية في نسختها الأولى لم يكتب لها الإستمرار والديمومة، "ففي اللحظة الأولية والقول لأركون التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فية متحرك ومتموج ومفتوح مليء بالإحتمالات .نجد أن اللغة والفكر انذاك –أي لحظة انبثاق القرآن– مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش . [3]

---

[1]: أركون محمد ،قضايا في نقد العقل الديني،مصدر سابق ، ص223.

[2]: المصدر نفسه، ص223.

[3]: عبد الغاني بارة،الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم نا شرون ، منشورات الإختلاف ، لبنان ، الجزائر ،ط1 ،2008ص542.

هذا ما يجعل من الإسلاميات التطبيقية حلا يمكننا من إحياء تلك العصور الذهبية من فكرنا، لكن بمنظور مختلف متشبع بمفاهيم ومصطلحات فكرية معاصرة "كالمنهج الإركيولوجي ، التفكيكية ، السيميائية ،الرأسمال الرمزي ، المنهجية السلبية ، السكولاستيكية ، اللامفكر فيه، الطوبولوجيا، الطيبولوجيا " [1] ومختلف مناهج علوم الانسان والمجتمع.

والغرض من هذا المشروع نقصد الإسلاميات التطبيقية هو نشر وعي نقدي حتى يتسنى لمختلف الفاعلين الفكريين المشاركة فيه، وهو بهذا يرفض الانغلاق والإحتكار ولعل هذا ما يجعل من مشروعه مشروعا واسعا يصعب الإلمام به، كما يطلب أركون من قرائه عدم التسرع في إصدار الأحكام لمجرد قراءة كتاب له، وحتى كل كتبه فمشروعه مفتوح ويتطلب أكثر من جهد ومن مستويات مختلفة "إن مشروعي–والقول لأركون– العام يتعلق فعلا بالقيام بدراسة نقدية –بالمعنى الفلسفي للكلمة – لشروط الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل ، لهذا السبب فإني أرجو من القاريء أن لا يطلق حكمه على كتاب منفصلا على حدة ، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها ، حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلا".[2]

ويتوجه أركون إلى اللغة واللغة الدينية على وجه الخصوص والتي لها خصائصها وميزاته، وهذا التوجه يعد أمرا مشروعا لفتح آفاق جديدة مختلفة في قراءة الخطاب القرآني (سنتناول في بحثنا لاحقا دراسة تطبيقية لأركون تتناول قراءته لسورة الفاتحة)، ويرى أركون أن اللغة القرآنية لغة اعجازية فياضة بالمعاني والدلالات ، ما يجعلها حقلا خصبا للدراسة والبحث.

إذن فأركون أمام مهمة غربلة التراث، بوسائل نقدية حداثية، وهي متمثلة في الإسلاميات التطبيقية.ما يعني تدخل الحداثة العقلية بمفهومها الإنساني الواسع.

---

[1]: الملاجع نفسه ، ص543 .
[2]: بارة، ص545

نرى أنه من الواجب أن ننطلق في تبيين مفهومي التراث والحداثة أولا ثم تبين الرؤية الأركونية في معالجتها لقضية التراث من خلال الإسلاميات التطبيقية التي تستمد خصوصياتها وميزاتها وروحها من الحداثة، فما المقصود بالتراث؟ وما مفهوم الحداثة؟.

التراث كما يراه الجابري هو "كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي ، سواء ماضينا او ماضي غيرنا ، سواء القريب منه أو البعيد "[1] والتراث بهذا واسع يشمل كل ما أنتجته الإنسانية من معارف وعلوم، ومعلوم أن الفكر الإسلامي امتزج بمختلف الثقافات لمختلف البلدان الإسلامية غبر العربية والتي كانت تحتوي في طياتها مكتبات لحضارات مختلفة موغلة في التاريخ، من الفارسية إلى البابلية إلى المصرية فاليونانية والرومانية، والتراث من مشتقات (و، ر، ث) كان " فقط للدلالة على ما يتركه الاب للابن من تركة مادية ،ولكن أثناء اليقضة العربية الحديثة فقد حمل هذا المفهوم دلالة ثقافية وروحية بالاضافة الى دلالته المادية"[2]، هذا مايجعل من كل ما وصلنا من مادة علمية وفكرية على امتداد التاريخ الإسلامي يمكن تصنيفه ضمن التراث، كمايرى الكثير من المفكرين على أنه لا يزال فاعلا حاضرا بيننا على أكثر من صعيد ومستوى وهو نفس الحال بالنسبة "لحسن حنفي" حيث يعتبر التراث عبارة عن "كل ما وصل إلينا من الماضي، داخل الحضارة السائدة فهو اذا قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات "[3]، فالتراث بهذا يتحكم في الكثير من المستويات الفكرية والعملية، ما يجعل من ضرورة معالجته أمرا ضروريا ومستعجلا.

هذا ما يدفعنا إلى البحث عن الطريقة الأنجح والوسيلة المناسبة للقيام بهذه المهمة الحساسة والخطرة والتي تتعلق بإخضاع ماضي أمة وحضارة بأكملها لعملية فحص وتدقيق في بنياتها ومفاهيمها الفكرية سواء الدينية منها والفلسفية.

---

[1] حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض ،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم ،مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية ، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت ، لبنان،68 ،2008.

[2] ا المرجع نفسه ، ص20

[3] المرجع تفسه ، ص20

تتفق العديد من الأقلام على أنه لا سبيل إلى القراءة النقدية إذا ما أردنا تجاوز إخفاقاتنا، لكن في المقابل نجد أيضا أن هنالك قراءة أخرى تسجل التراث وترى بأنه يكفي إعادة توفير الشروط التي كانت سببا في ازدهار أمتنا في ما مضى، هذا ما يقودنا إلى نقطة مفصلية تشهدها مجتمعاتنا هو الإتفاق الضمني على أن الحل يكمن في التراث سواء بتفكيكه أو تبجيله ما يعني أن العربي والقول لنصر حامد ابو زيد ، قد كتب عليه من دون البشر كافة أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف"[1] ، وهذا واقع ملموس فكل الأنظار مشدودة إلى الخلف وكل العقول تفكر في هذا الماضي على اختلاف توجهاتها ومشاربها الفكرية و العقائدية وانتماءاتها العرقية.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن القراءات المتواجدة في الساحة العربية الإسلامية والقراءات في حقيقة الأمر انتماءات، أي أنها تخرج من صميم الإنتماء والولاء الفكري. قلنا إذن أننا أمام قراءتان الأولى تبجيلية والثانية نقدية، فالقراءة الأولى الصادرة من تيار فكري-ديني لا تعبر عن سوء نية أو حبا في بقاء الحال على ماهو عليه ولكنها تعبر عن قناعات ترى أن المرجعية التراثية هي الحل لأنها عالمه الفكري والثقافي، وهو من هذه الناحية صادق مع نفسه يعبر عن قناعة حقيقية قد يغنيها موقف إيديولوجي ضد الغرب عموما بوصفه خصما تاريخيا[(2)]، ومن هذه الناحية فهو معذور ولا يمكنه تحميله ما لا يعلم، وهو امتداد لحركة فكرية قائمة بذاتها ،وهذا التوجه ينطلق إذا ما انخرطنا كليا وانصهرنا داخل البنية الفكرية لما يسمى النزعة السلفية، لكن بالمقابل نجدها تنادي بالاجتهاد والتجديد، فما التجديد الذي تريده إذا لم ينعكس على الواقع كما يجب أن تكون من أجل هذا الصالح العام، هذا بالإضافة إلى أن الإجتهاد الذي يرتبط فيه الحاضر بالماضي ويتجاوزه هو المضمون الحقيقي لمفهوم التجديد في الإسلام ذلك أن التجديد في الإسلام إنما يتناول ما جاء في الإسلام ببيان للناس في مجال العقيدة والشريعة، أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الإقتصادية والإجتماعية والسياسية فهي لا تدخل في المجال

---

[1] حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض، مرجع سابق ، ص19

[2] :محمد عابد الجابري، الحداثة والتقليد، الحداثة طريقنا الوحيد إلى العصر ، ضمن كتاب :حوار المشرق والمغرب،الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، لبنان ، الجزائر ،ط2 ، 2010 ص117.

الذي يعطيه مفهوم التجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي، وهذا ما يدفع إلى التفريق بين الإجتهاد الديني الصرف والإجتهاد الممزوج بما أفرزته الإنسانية من علوم ما يجعل من المجال الأول ضيقا مقرنة بالمجال الثاني، هذا بالإضافة إلى أن الإجتهاد في قسمه الثاني (نقصد الإجتهاد المتعلق بالتراث الإنساني) اعتمد على إمكانيات عصره الفكرية والمعرفية، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل لماذا لا نجتهد الآن بإمكانيات عصرنا؟

من هنا نجد لاسبيل سوى التوجه إلى القراءة النقدية التي تضع بينها وبين التراث مسافة تمكنها من مساءلته والنظر إليه من زوايا مختلفة بهدف اكتشاف اللامنطوق والمسكوت عنه، غير مسلمة بالأفكار والقضايا البديهية والتحولات الميكانيكية في أنظمة الحكم وبنى التفكير مستخدمة كل المناهج كالإبستيمولوجيا[1]، ولكن ما الغرض المأمول من هذه القراءة، يجيب ناصر أبو حامد قائلا: "إن الإنسان المنتج للعلم والتكنولوجيا هو الذي تم تكوينه منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الإحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل الإختيار[2]، فالغرض هنا تنمية القدرات الذاتية والعقلية للإنسان العربي والمسلم.

هذا التوجه هو نفسه لدى محمد عابد الجابري، كما طه عبد الرحمن حامد أبو زيد، كما أركون، فكلهم يتشاركون في ضرورة إخضاع هذا التراث لمحك النقد، النقد الذي يستمد خصوصياته وميزته من الحداثة العقلية، وهو نفس توجه "الإسلاميات التطبيقية التي اقترحها أركون فما مفهوم الحداثة أو ما الفرق بين الحداثة المادية والعقلية.

يذهب اركون" عند إثارته لموضوع الحداثة على أهمية التفريق بين الحداثة والتحديث عند الأوساط الفكرية الإسلامية، فهذان المصطلحات مختلفان فهما غير متطابقان ولا يدلان على نفس المعنى" فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة .إنها موقف للروح أمام كل مناهج التي يستخدمها العقل للتواصل إلى معرفة ملموسة للواقع.أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة(بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة

---

[1]: حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض، مرجع سابق ، ص18.
[2]: المرجع نفسه، ص81.

العربية أوالإسلامية"[1]،فالتحديث مرتبط بالماديات وآخر المخترعات العلمية والتكنولوجية أي أنه يعمل على تغيير الشكل الخارجي للواقع الإسلامي مع متطلبات عصره المادية من دون العمل على إحداث تغيير من الداخل، أي من الموقف الفكري، وهذا ما لا حظه "أركون" من خلال الواقع العربي الإسلامي. فهم يتسابقون وراء آخر التقنيات العلمية والتكنولوجية لكنهم في نفس الوقت يمتنعون عن روحها العلمية والفكرية والفلسفية كما أن الحداثة لا نقصد اقترانها بنا زمنيا فهنالك أشخاصا يعاصروننا لكنهم ينتمون فكريا إلى عصور سابقة، والشيء نفسه ينطبق على أناس هضموا الحداثة وأبدعوها ولكنهم عاشوا في زمن سبقنا بقرون وقرون.

ثم يذهب "محمد أركون" إلى خطوة منهجية ذات أهمية كبرى إذ يرى انه "ينبغي علينا أن ندرس الإسلام من الداخل وأن نمشي مع مساره خطوة خطوة فلا نقحم عليه الخارج ومستورداته. ولكن لنفترض أننا فعلنا ذلك وأننا قمنا بدراسة كل تراث الإسلامي وكل الأصوليين، فهل يعني ذلك أن مهمتنا قد انتهت؟ نحن متفقون على أنه ينبغي قراءة الإسلام من الداخل، أي لذاته وبذاته"[2]، لكن يجب الإلمام بالحداثة العقلية وهضمها حتى نضيفها إلى الدراسة السابقة.

ثم يذهب "محمد أركون" إلى طرح سؤال ذا أهمية بالغة ومدلول منهجي إذا ما أردنا الانخراط في مشروعه الفكري ألا وهو":من أين نبدأ عملنا؟ من الإسلام أو من الحداثة؟"[3].
للإجابة على هذا السؤال يذهب " أركون" إلى التذكير على أن الإسلام نفسه كان يمثل الحداثة فالتاريخ بوجه عام والتاريخ الفكري بوجه خاص يحفظ له ذلك أي أنه مثل حداثة عصر "سابق" أما الآن فإنه غارق في التكرار والتراكم المعارفي والدوغمائية المجمدة له ولصيرورته الفكرية، هذا ما نلاحظه على أرض الواقع وهذا ما يمكن أن يميزه أي عاقل هضم الحداثة وتبصرها، وعليه فالإسلام بجميع مذاهبه في الوقت الراهن لا يمثل الحداثة عكس ما كان عليه لحظة انبثاقه حيث كان يمثل الحداثة بصدق حيث انه استطاع أن يغير

---

[1] أركون محمد: الإسلام والحداثة،مصدر سابق، ص81

[2] أركون محمد، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص82

[3] المصدر نفسه ص82

الواقع ويدفع بعجلة التاريخ نحو الأفضل ."فالحداثة تعريفاهو بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق"[1]، وهذا ما كان عليه الإسلام أيام النبي ولحظة نزول القرآن وانبثاق الخطاب القرآني .كان يمثل التغير عن ما سبق نحو تاريخ أفضل وجديد على جميع الأصعدة والمجالات، لكن بمرور الوقت وظهور التوجه السياسي الإيديولوجي(تشكل الدولة)، راح الفكر المتفتح يتحول تدريجيا إلى فكر أرثوذكسي كما أشرنا إليه سابقا، "أقصد انه تحول من طاقة تغييريه انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة ، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة"[2] ، فأصبح مجال المعرفة في الإسلام مقسم إلى قسمين قسم: قسم ممكن معرفته وقسم تمنع معرفته أو الممنوع التفكير فيه.

إن ما وصلت إليه الساحة الفكرية المعاصرة "من خلال نظرية المعرفة التي ترسخت أو لا تزال تترسخ شيئا فشيئا من خلال العلوم الإنسانية العديدة والتي تنظر إلى الإنسان في كل مشروطيته المادية والرمزية دون أن تميز إنسانا عن إنسان آخر بسبب العرق أو الدين أو اللغة أو غير ذلك. كل الناس وكل المجتمعات البشرية متساوية أمام مناهج العلوم الإنسانية ونظرتها المتفتحة إلى بعد الحدود"[3]. هذا ما جعل من الحداثة كمنطلق يسبق ويرجع إليه الإسلام إذا ما أراد مواكبة العصر، ضف إلى ذلك فإن "محمد أركون" يرى أنه يجب الاستثمار في التجربة الغربية للحداثة من نقطتين:

1- "إنه لا مفر، بادئ الأمر، من إعادة تقويم المفهوم التاريخي لتولد الحداثة في المجال الإغريقي-السامي.

2-إنه ليس اقل أهمية بعد ذلك من أن تخضع الحداثة المعاصرة_ في ضوء مكوناتها التكنولوجية والعقلية التي لا تنفصم _إلى تحليل نقدي على ضوء ما يسميه جورج بالانديير ب:"انتربولوجيا الاحتجاج"(1)[4].

---

[1] المصدر نفسه ص83

[2] المصدر نفسه ص84

[3] أركون محمد ، الإسلام والحداثة، مصدر سابق ص88

[4] 2 اركون محمد ، الاسلام والحداثة ، كيف نتحدث عن الاسلام اليوم ، ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي القيم ،الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008، ص37.

ثم يذهب "اركون" إلى اعتبار الإسلام كعامل من العوامل الأخرى المؤثرة على المجتمع وهذا ما كشفه علم الاجتماع المعاصر عكس النظرة القروسطية التي يمزج بين مختلف العوامل ويخضعها تحت مظلة الدين دون التمكن من كشف الإيديولوجيات المختلفة والصراعات الموجودة بين هاته العوامل، كما أن قيمة الواقع تفرض على المفكر العربي المسلم الانطلاق من الحداثة لأن الواقع معقد وصعب والوصول إلى تحليله وكشف خباياه ليس بالأمر السهل كما يتوقع ويتوهم معظم الناس.

بالعودة إلى روح الحداثة نجد أن طه عبد الرحمن تعرض إلى مبادئها والتي رآها تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية هي: "مبدأ الرشد" ومبدأ النقد ومبدأ الشمول[1]، وقد راح يفصل فيها واحدا تلوى الآخر والقصد عنده في مبدأ الرشد هو أي يتخلص الإنسان من أي سلطة كانت على نفس المبدأ والقول الكانطي ما "الأنوار "فالإنسان الراشد يستطيع الابداع للخروج من القصور الذي يعاني منه، أما بالنسبة لمبدأ النقد فهي الإنتقال من حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد، وتتطلب شرطين التعقيل (أو العقلنة) والتفصيل (أو التفريق) وهذا حتى تتمكن من ضبط مفاهيم وآليات كل عنصر من العناصر المراد دراسته، وفيما يخص مبدأ الشمول هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول.[2]

وهذا ما تبحث عنه الإسلاميات التطبيقية أنها تحاول حل الحاضر من خلال الماضي وليس العودة إلى الماضي من أجل التقصي فقط، بل تعمل على إخضاع هذا الماضي لمحك النقد بكل ما للكلمة من معنى في مفهومها الفلسفي المعاصر، فأركون يرى أنه إما أن تبقى تتفرج على إنجازات الغير وتطورهم المستمر والآخذ في الابتعاد وإما الإنخراط في عملية معقدة صعبة تتطلب جهدا وصبرا وحنكة، كل هذا من خلال الحداثة، فالحداثة ليست فقط ما تعلق من ماديات وإنما هي حدث روحي بالدرجة الأولى، بمعنى أنها تحرر الروح البشرية وتعتقها من سلاسل الماضي وتصوراته القديمة وأغلاله.

---

[1]: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006، ص24.
[2]: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية مرجع سابق، ص26.

إن ما تقدمه الإسلاميات التطبيقية من سياسية فكرية نقدية وإستراتيجية منهجية متشبعة بكل ما أفرزته الحداثة من وسائل منهجية ومعرفية، تجعل منها مشروع بحث لا ينتهي .

الفصـــل الثـــــالث :

قراءات أركونية للنص القرآني

المبحـــــــــــث الأول :

كلام الله المطلق والنسبي

ومجتمعات أم الكتاب والكتاب

تمهيـــــــد:

قبل الولوج الى الاستراتيجية المنهجية التي يقترحها أركون لقراءته للقرآن لا بد لنا من إضاءة بعض المفاهيم التي يقترحها أركون كالنص القرآني والنص التأسيس ومجتمعات أم الكتاب وغيرها من المفاهيم التي يعتبر فهمها ضروريا حتى نستطيع فهم الرؤية العامة التي يبني عليها استراتيجية في تفسير القرآن وتأويله والتي استطاع من خلالها أن يبين ويميز بين الممارسات البشرية التي تخلع على نفسها صفة التقديس وبين النص المقدس الذي يتعالى على البشر.

1-كلام الله المطلق والنسبي:

يفرق أركون بين مستويين من كلام الله الأول المطلق والثاني نسبي فالأول هو الكتاب السماوي الأعلى ،والنموذج الأصلي الذي يحتوي على كلية كلام الله المجهولة المحاطة بالأسرار والغموض والتي لا يمكن لمخلوق أن يتوصل إليها،" فكلام الله لا ينقذ ولا يمكن استنقاذه ونحن لا نعرفه بكليته فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى واخيرا الى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه الكلي ونظرية "الكتاب السماوي" التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي كليانية كلام الله (أم الكتاب)، وبهذا المعنى نجد ان القرآن يتحدث عن اللوح المحفوظ وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي عن كلية كلام الله والموجود فقط في السماوات[1]، وهذا ما يحيلنا إلى تمييز بين مستويين من كلام الله الأول أزلي أما الثاني فهو عن طريق الرسل موجه بواسطة لغة معينة إلى البشر وهو جزء من ذلك الأزلي، وقد ارتبط نزوله بحوادث اجتماعية وسياسية واقتصادية كانت الجزيرة العربية مسرحا لها، ويرى أركون "أن" القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في ام الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله"[2]، ونجد في هذا امتدادا لرؤية المعتزلة الذين

[1] أركون محمد ،العلمنة والدين ، مصدر سابق ، ص 82-83

[2] أركون محمد ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،- : هاشم صالح ، دار الطليع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2005، ص22.

اضطهدوا وتمت تصفيتهم بسبب ذلك التوجه فالأمير القادر أمر بقتل كل من قال بخلق القرآن، والتصفية التي لحقت بالمعتزلة ،وهي امتداد ونتيجة للمناظرات الفكرية التي كانت بين الفقهاء والمعتزلة والتي أخذت منحى دموي يصادر ويمنع أي رأي آخر غير الرأي الفقهي، و قد تصور المعتزلة أنه" لما كان الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات"[1]، (يقصدون الذات الالهية التي تتعالى على البشر مهما كانوا) ولأن "صفات الفعل تتعلق بوجود العالم معنى ذلك ان كلام الله حادث وليس قديما وبالتالي فإن القرآن مخلوق[2].

ويرى أركون أن القصد من القول "أن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعني ادخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة، وهما من صنع البشر لا من صنع الله انه يعني إدخالهما وأخذهما بعين الاعتبار فيما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها، وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هنا"[3]،.

هذا ما يدفعنا إلى القول بأن هناك مستويين من كلام الله النسبي المتجسد في الكتب السماوية كالقرآن والمطلق المتجسد في الذات الالهية المتعالية عن كل بشر وعن أي لغة فنحن إذن أمام مستويين الصفة الالهية المتعالية التي لا يمكن حصرها في لغة بشرية من دون الوقوع في التجسيم من ناحية"[4]، ومستوى "الرسالة النبوية التي مصدرها الله ولكنها مؤطرة في الزمان والمكان فيبلغها إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر ويشعر بأمل ويأس[5]، والقول هنا لعبد المجيد الشريفي.

ولا يختلف "نصر حامد ابوزيد" في تصوره عن كلام الله المطلق والنسبي عن التصورين السابقين لكل من " أركون" و"عبد المجيد الشريفي" حيث يقول إن النصوص كانت ام بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن

1 بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص160.
2 المرجع نفسه ، ص160.
3 أركون محمد ،العلمنة والدين ، مصدر سابق ص61.
4 بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،المرجع نفسه ، ص 161.
5 المرجع نفسه، ص161.

هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين[1].

فهذه النصوص تواجدت في سياق زمني معين ومشروطية اجتماعية معينة، تبلورت في لغة سامية هي اللغة العربية التي كانت أداة تواصل ينطق بها اهل العرب في الجزيرة العربية الاسلامية، وهي امتداد للثقافة التي تميز هذا الجنس، و"المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وماهو خارج اللغة وسابق عليها ،إي الكلام الالهي في اطلاقيته ،لا تمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الادوات المعرفية ولا الاجرائية لإخضاعه للدرس[2].

إن البشر عاجزين عن الوصول إلى الكلام المطلق لله سبحانه وتعالى ما لم يأتى لهم في لغة البشرية خبروها وتداولوها وهذا ما يشهد له تاريخ البشرية خلال محطات مختلفة منه، كما حصل مع سيدنا موسى "في التوراة" ومع سيدنا عيسى عليهما السلام في الإنجيل ، ونفس الشيء مع الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ،الذي نزل عليه الوحي باللغة العربية التي كانت شائعة ومنتشرة في تلك الحقبة الزمنية وفي ذلك المكان من العالم، لها مدلولاتها ومعانيها والتي من خلالها استطاع هؤلاء البشر من خلالها من فهم القرآن الموحى، لأن المتعالي والقول "لعلي حرب" "لا يتجلى لا في التاريخ والمقدس ، ولا يظهر إلا عبر الدنيوي والوحي كما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في انتاج المعنى واستعمال الدلالة أي حسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربي فضلا عن حيثياته ،أو بالأحرى إحداثياته أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والان، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته"[3].

---

1 بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص161.
2 المرجع نفسه، ص161.
3 المرجع نفسه ص162.

هذا ما يحيلنا إلى أن الوحي أوجد لتوجيه الانسان على الأرض ،لخدمة وجوده وتواجده، وهذا لا ينتسى إلا من خلال لغة تكون مفهومة ومألوفة لديه وحتى يصل الى تلك التعاليم ويفهمها وهو ما تأتي له ،أولا في خطاب شفوي ثم ثبت من خلال الكتابة في كتاب أطلق عليه اسم "المصحف"، وهذا مايهتم به أركون الذي يحاول إعادة فتح باب الاجتهاد "المغلق والذي أصبح حكرا على أناس بعينهم فهو يهتم بالمعطى الموحى على شكل نص لغوي له دلالات ومعاني أي أنه يتوجه بالبحث في الإسلام كدين وفق هذا المنظور ، إنه يتحدث على وجه الخصوص، عن ناسونيته وأرضيته، عن أبعاده العلمانية، ووجوهه الدنيوية ،وصفاته المدنية ،وهي وجوه وابعاد وصفات طالما ظلت غائبة أو منسية، بل عمل بالأحرى، على تغييبها وطمسها..."[1]، وهذا ما يريد أركون إعادة احيائه وبعثه من جديد، يريد فتح باب الاجتهاد الذي أغلق وأصبح ممنوعا التفكير فيه"، "فما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفة الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ،ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفة تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والاحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[2]، كما انه يهدف إلى أرخنة الخطاب القرآني بوصفه خطاب جاء داخل التاريخ لا خارجه وأنه كان موجه إلى جماعة معينة وفي رقعة جغرافية معينة كما عملت مجتمعات أخرى كان لها نفس "المعطى الموحى "المتجلى في التوراة والإنجيل والذي أطلق عليهما مصطلح، مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي.

مجتمعات الكتاب المقدس / الكتاب العادي عند أركـــون:

يعمد أركون إلى تطبيق المنهجية المقارنة بين الأديان الثلاثة في علمه السابق الذكر الاسلاميات التطبيقية، حتى تكون لديه صورة متكاملة عن طريقة العمل المتبعة في الأديان الثلاثة، والتي تعمل على استنباط قوانينها التشريعية والسياسية من ذلك المعطى الموحى وهي خاصية تميزت بها مختلف المجتمعات التي نزل عليها الوحي والتي راح يسميها أركون بمجتمعات الكتاب في مقابل أم الكتاب الذي له بعد تيولوجي وهذا حتى يبين أن المفهوم

[1] علي حرب،نقد الحقيقة،المركز الثقافي العربي،المغرب ، لبنان ،ط1،1993

[2] أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82.

اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والانتروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) ."نقصد بهذه الكلمة الاخيرة هوذلك الشيء المادي الي نلمسه باليد ونتداوله فيما بين أيدينا للمطالعة ،ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتشكلة إما بنظام الدولة وأما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها"[1].

وأركون بهذا يرى أن كل الأديان استخدمت الكتاب المادي المحسوس لبلورة أنظمتها العقائدية والتشريعية ،استعملته كواسطة للوصول إلى الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية انتقال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية ،فمن" الواضح أن الطوائف الثلاث من يهودية ومسيحية واسلامية مضطرة لإستخدام الكتاب (بالمعنى الصغير المتعارف عليه) من أجل التوصل إلى مضامين الكتاب المقدس المحفوظ عند الله في السماء (اللوح المحفوظ بحسب القرآن ،أو أم الكتاب)"2.

إن أركون بهذا يهدف إلى زحرحة المفاهيم المغلقة والمطبق عليها في منظورها اللاهوتي ،نحو منظور أنسني يتيح للعقل الاشتغال بحرية ومن جديد على مايحتويه هذا الكتاب، و نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنتروبولوجية فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه (بالإضافة إلى اليهودية المسيحية) ،وهذا عكس ما تفرضه الأرثوذكسيات الدينية التي ترى أنه لا وجود لإمكانية اعادة بعث البحث في المعنى وأن المعنى الكامل والتام قد تم ايجاده ،وبالتالي فهو من الممنوعات والطابوهات، "إنها ترفض استكشاف الجوانب اللغوية ،والاجتماعية ،والسياسية ،والثقافية لتلك الظاهرة الشمولية المتمثلة في الكتاب المقدس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة إن الأمر يتعلق

---

[1] أركون محمد ،من فيصل التفرقة الى فصل المقال ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ت:هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ،1995 ،ص57.

[2] أركون محمد ، الاسلام أروبا الغرب ،رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط2 ، 2001 ص21.

بأرضية كل ما كانت قد نزعت عنه صيغته التاريخية بشكل متواصل ومنتظم على مدار التاريخ."[1]

إن الغرض هو الانطلاق بصورة معاكسة مع التي كان يستعملها اللاهوتيين الذين أسروا وأطبقوا على المخيال العام لمجتمعاتها وشعوبها من خلال إعطائهم نظرة أسطورية تلغي كل ما له علاقة بالواقع الحسي المشروط، كما أنهم أضفوا على كتاباتهم صفة القدسية وهذا مستوى ثاني وجب تجاوزه أيضا، فالتوسيع الثقافي للكتاب كان يتعين ترقية شأن الكتابة والقراءة بصفتها وسيلتين ضروريتين من أجل امتلاك المعرفة والسلطة في آن معا، وقد تم ذلك على حساب مصلحة الثقافة الشفهية التي يتاح للجميع التوصل إليها بمن فيهم العبيد، وبواسطة الكتابة يتاح لطبقة المتعلمين أن تتوسع وتصبح قوية وجبارة وذلك لأنها هي التي تشرف على تسيير سلطة التقديس المقصود تسيير أمور العبادات والطقوس الشعائرية وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نزعها عنها بحسب الحالة ، مايعني انه يحدث تحالف بين قوى معينة تضمن استمرارية ذلك الطرف أو ذاك ويكون النفع متبادلا فيما بينهما.

هذا ما يعني أنه يوجد كتاب واحد سماوي متعالي تحوي كلام الله في كليته وهذا الكتاب يتعالى على البشر ويستحيل الوصول إليه عكس ما يوهمنا به اللاهوتيون الذين يخلعون على أنفسهم من خلال الأول صفة القديس، وما هو إلا كتاب منسوخ واجتهادات بشرية نقدرها ونحترمها في إطارها التاريخي والمشروعية البشرية.

فالقرآن والقول هنا لعبد المجيد الشرفي– " عندما يتصدى عن الكتاب مطلقا أو عن الكتاب المسطور وكتاب الله وأم الكتاب، والكتاب الذي أنزل على محمد أو على غيره من الأنبياء والرسل وعن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرة يتلوها الرسول نوعن أهل الكتاب، في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما، ويغلقه ويضعه في صفحة خزانة أو على رف بقدر ما هو المضمون

[1] - أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82.

الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البشر يحتهم فيه على البر بكل وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم"[1].

إذن فالكتاب بمفهومه الواسع يتعدى القدرات البشرية ولا تمكنه أن يتجلى واقعا محسوسا إلا من خلال لغة معينة ذات مخزون ثقافي معين، وقد شهد الإنجيل أن كتب بلغة غير اللغة الأصلية التي نطق بها أول مرة ألا وهي اللغة الارامية، ما يعني أن الكتاب في ظاهره المحسوس يختلف عنه في الكتاب المتعالي المقدس وما اللغة إلا حاملا لمضامين هذا الكتاب، "فمن المعروف أن كتبة الأناجيل قد اختاروا اللغة الاغريقية كلغة كتابة بدلا من لغة اللغة الأرامية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح فلماذا؟ لأن الاغريقية كانت أقوى ثقافيا وأكثر انتشارا ولأن لغة المسيح الناصري كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لايمكن مقارنة رأسمالها من حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك"[2].

فالغرض من خلال هذا هو نشر المسيحية من خلال اللغة ،وما اللغة إلا واسطة لتبليغ التعاليم والرسل ما يعني أن قيمة اللغة في الأوساط الثقافية والاجتماعية يلعب دورا في احتضان هذا الدين من ذاك ، وهذا ما حصل مع المسيحية التي راح ممثلوها.يعمدون إلى تغيير اللغة الأم التي نزل بها الوحي نحو لغة أكثر انتشارا و فعالية، وهي اللغة المسيحية "ألا يوجد هنا برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي وتأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس؟ فقد تخلى اللاهوتيون المسيحيون بسرعة شديدة وبشكل كامل عن الصبغة الأولية للرسالة المبلغة في الأرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع[3]".

إذن هناك فرق وعلاقة بين أم الكتاب والكتاب العادي، وحتى يفسر أكثر هذه الثنائية، ذهب أركون إلى البعد الانثروبولوجي لتحديد مفهوم هذه الثنائية وهنا يذهب إلى أن "المعطى الموحى" انتشر شفويا ثم تم تثبيته كتابيا وهذا الكتاب المثبت هو الذي انتشر وشاع بين

---

[1] بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص164

[2] المرجع نفسه ، ص165.

[3] - أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص81

الجماهير حيث راح يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الاشتغال الفعال بين أربع قوى"[1] –كما ذكرت سابقا–،ألا وهي الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذكسية الدينية .

هذا ما يعني أن تلك القوى مجتمعة على الرغم من ضلوعها في تدوين هذا المصحف بواسطة وسائل محسوسة وملموسة وتقنيات اخترعها الإنسان فإنها ترفعه إلى مستوى القداسة. "هكذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي والتسامي يه إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير والتقنيع عندما تؤكد بأننا نستطيع أن ننتقل من الأناجيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح ،أو أن المصحف ،أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله[2].

وهذا ما يترجمه هذا المخطط:

1/ حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن ← ← ← تاريخ أرضي
تاريخ النجاة من الدار الآخرة.

2/ الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا ← النقل ← الصحيح ← للوحي
التابعون ← الأمة المفسرة التوليد الخيالي ← للتراث الحي الذاكرة
الجماعية.

3/ المدونات المكتوبة والنقل الشفوي للتراث الحي

4/ قراءات مفسرة وصراع التفاسير في ما بينها[3]

هكذا راح أركون يفسر الانتقال من مرحلة إلى أخرى حتى الوصول إلى المدونة الرسمية التي راح البشر يخلعون عليها صفة القدسية المطلقة.

---

[1] بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص166
[2] أركون محمد ، القرآن من التفسيير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق ص82
[3] بلكيحل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص166-167

- القراءة التاريخية النقدية للقرآن (نقد القصة المتداولة عن تشكله) :

يسعى أركون من خلال المنهجية النقدية التاريخية تقديم صورة واقعية عن قصة التشكيل كما تجلت في التاريخ ، مبتعدا عن اي قراءة تبجيلية اسطورية ، محاولا تقديم تجربة نقدية مختلفة عن سابقاتها كما ينتقد بشدة الظروف العامة التي تشهدها الساحة العربية الإسلامية والتي تعيق المفكرين للإتجاه في هذا الطريق والذي عانى منه كذلك، حيث يقول: " إلا أن المناخ الايديولوجي الذي خلفته منظمات الإسلاميين حتى في البلدان الغربية وبخاصة في فرنسا، قد دفعني إلى أن أرجيء إلى الآن كل إصدار يتعلق بموضوع له مثل هذه الأهمية، لا لأن مسعاي يشكك في أي بند من بنود العقيدة الشائعة في الإسلام ولكن اتساع ما يستحيل التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية الحالية ،تخلق ملابسات خطيرة ومتكررة وشائعة يرددها خطاب نضالي غريب تماما ،عن فكرة اللاهوت المعاصر المفهوم والممارس كإيمان حي يتفاعل مع الرمز أي أنه يتفاعل مع التاريخية الأساسية للعقل والقيم،[1].

فأركون من خلال إخضاع "النص المقدس" لمحك النقد ليس غرضه التشكيك فيه ،وفي قيمته المعنوية والروحية ،وانما جعله يتماشى والروح العلمية للعصر،لكن هذا يصعب تجسيده خاصة في المجتمعات العربية والإسلامية، التي تحرم وتكفر كل من تطأ قدماه هذه الأرض (نقصد النوص المقدسة) ، فالعرب والمسلمين لم" يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين، على طريقة ماركس ويبر، مثلا أواي تروليتش (E– tvoeltcg) ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتيرو ولا في تفسيخ الأفكار الجامد dogmesوالوعي الخاطئ على طريقة مونتني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز بيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة "[2]،وهو يقصد بكلامه هذا مفكري عصر الإصلاح والنهضة والليبراليين الذين نشطوا قرابة القرن من الزمن مثال طه حسين ، والتي يرجعها إما لا مبالات منهم أو خوف من مكروه يصيبهم ، فهذه الأخيرة جاءت نتيجة الاكراهات النفسية والممارسات السياسية التعسفية "فالنقد التاريخي المطبق على القرآن و الحديث و الفقه و الذي طبق سابقا على الشعر

---

[1] رون هاليير ، العقل الاسلامي امام تراث عصر الأنوار ، مرجع سابق ، ص171-172

[2] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، مصدر سابق ، ص237

الجاهلي و الخلافة ،كان قد أثار ولا زال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"[1]

ولكن إلى متى نبقى على هذا الحال ألم يحن الوقت لنعطي للقرآن بعدا آخر، بعدا أكثرإيحاءا يتماشا وطموحات العصر ؟ألم يحن الوقت لطرح اشكاليات أخرى مستمدة من النص القرآني وتدخل ضمن الحيز التاريخي والمشروطية الاجتماعية الآنية؟

يبدأ أركون بالتساؤل عن مدى صحة المسلمات التي تم من خلالها التأسيس للتراث الذي نراه الآن حاضرا بيننا، حيث يعددها في ستة نقاط:

1- الصحابة معصمون ، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد.

2- لقد واضبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.

3- كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف وكتب الحديث الموثوقة: أي "الصحاح".

4- كل الأدبيات التأريخية (تكتب التاريخ) تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس[2]

ثم يضيف قائلا : 5- لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقدس) المنجزة طبقا لمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.

6- إن كلية النصوص الموثوقة المشكلة على هذا النحو تتيح امكانية انتاج تاريخ دنيوي مندمج (أو منصهر) كليا داخل التراث المقدس ومضبوط كليا بواسطة التراث المقدس.

1- أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص 119.
2- أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ص 174-175.

هذا التاريخ موجه إذن نحو الخلاص الأخروي (تاريخ النجاة).

يكون الخليفة /الإمام شرعيا بقدر ما تحمي التراث المقدس ويطبقه ونلاحظ أن هذا التراث يستخدم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الاسلامية وترسيخ إسلاميتها[1].

هذه المسلمات يراها أركون مشكلة للتراث ،والتي تنطلق كلها من النص المقدس على اعتباره المصدر الوحيد المخول له خلع المشروعية على كل المستويات الدينية والدنيوية.

يذهب أركون بداية الى إخضاع القصة التي رسختها الأرثوذكسية الدينية حول تشكيل النص القرآني للنقد التاريخي، حيث يقول: "لنذكر الأن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني ينبغي أولا إعادة كتابة القصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل ،التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية، التي اتبع لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجب حذف تيولوجي لطرف ضد آخر ،المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة"[2] ، ويتجاوز أركون التحقق من هذه الوثائق نحو البحث عن وثائق أخرى إن وجدت حتى تكون الصورة أكثر شمولا ووضوحا، "...بعدها نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"[3].

ويرى أركون أن شساعة العالم العربي والاسلامي وامتداداته، هي التي تجعل من فرضية إيجاد وثائق تتحدث عن قصة التشكيل الأولى للقرآن الكريم ممكنه ،لكنه في المقابل ترى في ذلك أمرا صعبا الحصول لعدة عوامل، لعل أهمها العامل السياسي والأرثوذكسي: إن كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني ،قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني"[4].

هذا الأمر وإن كان يزعج أركون ويعطيه نظرة تشاؤمية، إلا انه لدى الروح الدوغمائية لا شيء أو اللاحدث، بل يرى فيها بعدا روحيا وعقائديا اتجاه الله ،فبدلا "من محاولة تحديد

1 أركون محمد الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص119.
2 أركون محمد ،تاريخية الفكر الاسلامي،مصدر سابق، ص 290.
3 المرجع نفسه، ص290.
4 أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،المصدر نفسه ص 226.

أسباب ونتائج هذه الضراوة (السياسية والدينية)، للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن الكريم، فإن الروح الدغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله"[1].

ويرى أركون خلافا للأرثوذكسيات الدينية المتواجدة على الساحة الدينية العربية والاسلامية، إن هناك وثائق دمرت وحذفت، ضمن استراتيجية فكرية كاملة هذه الأرثوذكسيات بتواطؤ سياسي كل همه السيطرة على دواليب الحكم واخذ الشرعية المزعومة منها، وحتى يخلع عليها رؤية تبجيلية في عملية الجمع هذه، حيث يقول في هذا: "كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب أو احتجاج، يقدم الاتقان مادة غزيرة لمن يريد ان يبين كيف أن الفكر الاسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية كان قد استخدم عناصر ومواد واساليب وإطار تأريخيا"،[2] وهي استراتيجية وطريقة استعملت لكتابة التاريخ، "هذه الطريقة التي تستخدم بعض العناصر التاريخية المتفرقة وتحذف الكثير من العناصر الأخرى التي لا تلائمها وتضيف الكثير من المبالغات والخيالات ،من أجل تشكيل صورة لا تاريخية في النهاية "[3].

إذن فنحن أمام عملية فكرية تحالفت فيها قوى عديدة لتثبيت تلك الرؤية، وهذه القوى مجتمعة ،هي التي مكنت قصة التشكيل من أن تنحو نحو هذا الاتجاه أو ذاك ،فالأمر هنا يتعلق بجماعة ضخمة كانت قد جيشت العلماء (من فقهاء ومحدثيين وتيولوجيين ومفسرين وكتبة التاريخ وفقهاء لغة وبلاغين) في الفترة اللاحقة من الزمن الصحابة والتابعين، وجيشت الدولة الخليفة ،والخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آن معا للاساطير والشعائر

1 الفكر الاسلامي القراءة العلمية، ص126.
2 المرجع نفسه، 257.
3 المرجع نفسه: ص257.

والصورة والحماسة والانتصار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية[1].

إن أركون "بهذا يفتح تساؤلات وورشات عمل جديدة للبحث في القصة التي صدرتها لنا الأرثوذكسية الدينية، محاولا اضاءة تلك العمليات البشرية التي تمت في زمن سابق حتى يبين ان المصحف بالصورة التي نراها أمامنا هو نتاج عمل ضمن التاريخ لا خارجه.

كما يفتح أركون تساؤلات عديدة حول عملية التدوين وحذف قراءات أخرى سابقة، الأولى مردها تقني بالرجة الأولى، ومعلوم أن العرب كانوا ابتدؤوا التدوين في الخلافة العثمانية بواسطة "سعف النخيل" أو عظام الجمال وسواها ،ولكم أن تتصوروا درجة إمكانية حفظها من عدمه، هذا الى جانب أن اللغة العربية كان ينقصها شيء تقني مهم وهي عملية التنقيط للتمييز بين الحروف خاصة بين "الباء" و"التاء" و"الثاء" وغيرها من الأمور التقنية البحتة حتى تكون اللغة في صورة متكاملة وتؤدي دورها فكريا وتواصليا على أحسن ما يرام، وهذه الأمور تمت على مراحل، فقد حدث –بحسب أركون– "القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر قراءات في خمس، حذف مجموعة "ابن مسعود" المهمة جدا وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس أضيف إلى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية"[2].

كما يتساءل أركون عن مصدر هذه الشهادات والروايات من، حيث العدد الهائل من الصحابة ،وأنه يستحيل أن تسجل جميع شهاداتهم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ،كما سجلت محطات عديدة اختلاف الصحابة فيما بينهم وصلت الى درجة الإقتتال، كماحصل في معركتي "الجمل" و"الصفين" مما أدى الى مقتل العديد منهم فنحن نجد –والقول لأركون– "أن جيل الصحابة وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى ،والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد

[1] أركون محمد،الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص257.
[2] أركون محمد ،الفكر العربي،مصدر سابق ، ص31.

على هيئة القرآن والحديث والسيرة إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم[1].

إن أركون من خلال هذا لا يشكك ولا ينقص من قيمة المصحف بصورته الموجودة أمامنا بقدر مايريد زيادة تثمينه علميا من خلال "المنهج النقدي التاريخي"، وهو نفس توجه "عزيزعظمة" القائل: "فمع أن في الأخبار المتواثرة حول جمع النص القرآني من البساطة والحزم ما يشجع على التصديق بها، إلا أن البساطة والحزم القاصر – وهما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقدة – يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الامور التاريخية، ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ وعلى أية أسس تمت الاستثناءات ؟هل يمكننا إعتبار الأحاديث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقصودة؟ وما كانت الأسس العقائدية او السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الشكل الذي اتخذه هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدون؟"[2] هكذا راح يتساءل "غريز العظمة" ،كما "أركون" حول المصادر التاريخية والقصة التي نمتلكها عن تشكيل المصحف، هذا بالإضافة إلى القراءة "الطقسية" و"الشعائرية" المتواجدة على الأرض (نقصد سيسيولوجيا) والتي تبقى بحسب أركون رافضة لأي منهجية نقدية تاريخيةعلى حسب طبيعة تكوينها القدري والعقائدي الدوغمائي. وهذا بسبب أن القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كل مستويات الوجود الفردي والجماعي (أي المستوى الاسطوري والشعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي والخيالي والعقلاني) فإن أي أي تساؤل يتعلق على صحته كوثيقة تاريخية يصبح مسألة ثانوية "أو هامشية" بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن على أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد للحداثة[3].

1أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص174.
2 أركون محمد ،الأنسنة والإسلام، مصدر سابق 263.
3 أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص129.

إن أركون بهذا يريد الانتقال بواسطة التاريخية بالتاريخ والتراث الاسلامي في عمومه المتلاعب به عن طريق الايديولوجيا الإنتهازية كما يحدث غالبا اليوم مع النجاحات المزيفة التي تقوم بها وسائل الصحافة"[1]، إلى الوضع البشري المعاش بمرونة وتضامن ينطويان على علاقة محررة مع كل ماضينا إذن فهي تتطلب المرور من حالة التاريخ الايديولوجي إلى حالة التاريخ التطهيري[2]. في مجمله من كل الشوائب والعوائق والنواقص المتواجدة على الساحة الآن فكرا ومضمونا وعملا فاعلا ضاغطا على مختلف الأوساط.

[1] المصدر نفسه ص128.
[2] المصدر نفسه ص128.

المبحـــــث الثـــــــــاني :

القراءة الأركونية بين القراءة الاستشراقية والقراءة الصراطية

القراءة الأركونية بين القراءة الاستشراقية والقراءة الصراطية:

يستحسن أركون بعض ما جاء به المستشرقون، لكنه بالمقابل يتجاوزهم كما يتجاوز القراءة الكلاسيكية المتواجدة منذ نشأتها في الساحة الفكرية الإسلامية والعربية ،وهو يرى "أن ما ينقصنا هو الفحص النقدي المتساوي مع الرهان في كل مسألة من مسائل القراءة، ألا وهو تصويب الشكل اللغوي الأصلي لكلام الله ، إننا نعرف انتهازية المشرعين من خلال النسخات والمنسوخات[1].

لقد اكتفت معظم الدراسات الاستشراقية في نظر أركون ،بالتحقيق في التراث تحقيقا علميا من خلال المنهج الفللوجي والتاريخي ،حيث كانت لهم دراسات تتعلق بالتحقيق في ترتيب السور القرآنية، والتي يرى فيها منعطفا إيجابيا ومرحلة أخرى تمكننا من إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن . "لا نزال نعيش حتى الأن على الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، وينبغي على التفحص ،استخدام معايير شكلية (من نظم ،وبنية ،نحوية، ومفردات) وموضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل السور المكية "[2]. وترتيب السور اشتغل عليه الفقهاء كذلك حتى يبينوا بعض المواضيع التي لم يتخذ فيها الدين الإسلامي حكمه بالتحريم مباشرة "كمسألة الخمر" والتي جاءت على مراحل وهذا التوجه حسب أركون جاء لخدمة توجهات أخرى ليست تاريخية "إن الأمر لا يخص هنا إذن وجهة نظر تاريخية أو اعترفا بالتاريخ[3] ،وهو بذلك عكس الاستشراق "فبقدر ما ينزع التفسير الاسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يمنح التعالي على مضمونات النص النهائي، بقدر ما يهتم التنقيب الاستشراقي كليا بالمعطيات الإيجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعد 632م، وينشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات"[4]

---

1 رون هاليبر،العقل الاسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب،مرجع سابق، ص175.
2 أركون محمد،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق ص265.
3 المصدر نفسه ص265.
4 أركون محمد ، الفكر الاسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 264

وإذا عدنا الى التفسير الكلاسيكي المتوارث فإن أركون لا يرفضه أو يلغيه كلية من خارطة بحثة الفكرية، بل الغاية عنده تعميقه وإثرائه وكشف التلاعبات الايديولوجية، والتواطؤ الذي أدى الى أن ينحو هذا الاتجاه أو ذاك، وهذا كله يدخل ضمن صلاحية المؤرخ المعاصر، ويرى أركون ان المفسر التقليدي لا يتردد "في البدأ في نقطة استغلقت تماما عليه. فمع أنه ينادي باحترام مبدئي لكلام الله. إلا أنه لا يتردد في تأويل المعنى الذي تقتضيه الحاجة الى وحدة الأمة وضغط الحياة واستراتيجيات القوة ورعاية سير ممتلكات المجتمع. ذلك أنها تشكل الرهانات غير المعلنة لكل تشريع يتعلق بأشكال الارث"[1] .

والتفسير الكلاسيكي في نظره لم يتغير سواء في صورته الأولى أيام تشكل الدولة الإسلامية أوفي طبعها الأموية والعباسية والعثمانية أو الحديثة في طابعها الجهوي أو الديمقراطي الشكلي فلقد "خلق والقول لأركون تدخل المفسرين والفقهاء بين النظام التشريعي الذي كان يتوخاه القرآن ،وبين النظام الذي حددته وطبقته دولة الخلافة ثم دولة الإسلام (أكانت سلطنة أم أمارة أم مملكة أم جمهورية كما هو الحال عليه اليوم)".[(2)]

وقد اعتمد المفسرون الكلاسكيون على الأسلوب القصصي السردي حتى يعطي تصورا معينا يستطيع من خلاله استلاب العقول والقلوب معها، ويكون تأثيره مطابقا للمتخيل الإجتماعي أي الإنتقال بالقارئ من سرد النص إلى ايمان المؤمن، وهو نهج لم يعتمده الفقهاء فقط بل اعتمده رجال الدين من الديانات الأخرى .كان على الفقهاء واللاهوتيون في اليهودية والمسيحية والإسلام أن يقيموا علما هو الفقه وأصوله في الإسلام والحق القانوني في المسيحية والحلقة في اليهودية، ليتبينوا عقلانيا من تجذر الشريعة في الوحي وليضمنوا بالتالي الوظيفة الآلية للشريعة كسبيل للخلاص[(3)]، حيث واءموا بين الإيمان العقلي والإيمان الغيبي.

---

[1] رون هاليبر ،العقل الاسلامي أما تراث الانوار، مرجع سابق ص177.

[2]: المرجع نفسه، ص177.

[3]: رون هاليبر ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، مرجع سابق ،ص178.

ويرى أركون أن خصوصية العصر الأول هي التي ساعدت في انتشار هذا التفسير، فهو ينطلق من البيئة الثقافية نفسها والتي تعتبر القلب مصدرا للمعرفة وليس العقل.

وفي المقابل ينتقد أركون في نفس الوقت النظرة الإختزالية للمستشرقين ،التي تلغي البعد الإيمائي والروحي للمؤمن والذي يستمده من النصوص التفسيرية السردية، فنحن أمام موقفين الأول "علمي" والثاني "إيماني". إن البديهية التي يستخلصها المؤمن في مجمل السرود تلغي كل البديهيات التي يلجأ إليها العامل في فقه اللغة وتاريخها ،فيتصور الواقع المتخيل والرؤية غير المتماسكة وكل ما يطالب به المؤمن .هل يمكن تجاوز هذين الموقفين المتنابذين واقتراح حقل تعقل يعي فيه المؤمن والفقيه ومؤرخ اللغة تباين مواقفهما المعرفية[1]، إذن ما الحل الذي يفترضه أركون لتجاوز الإنسداد الحاصل بين المعرفة الإتمانية والمعرفة الإستشراقية ؟، فالأولى في نظره متواطئة مع جهات معينة تملك في يدها سلطة القرار والثانية نابعة من نظرة ايديولوجية ومركزية مستبعدة لكل إسهام فكري خارج حدود دائرتها المعرفية والعلمية ،و يرفض أركون إلغاء البعد الروحي للدين الإسلامي، لكن علماء فقه اللغة الحديثين لا يعيرون اهتماما كبيرا لظروف إنتاج المعنى في السياقين الشفوي والكتابي وحتى إذا تم تدوين الروايات التي جاء بها المفسرون وكاتبوا السيرة البنوية والأخباريون ولماع الشعر القديم، فإنه يجب ربطها بالظروف التي نشأت فيها[2]، وفيما يخص الجانب الثاني (نقصد المفسرون) ،فإنه يعطي مثالين ساقهما الطبري ويتكلمان عن زحف حية من الحيات إلى غرفة عمر ورشق بماء وضوئه جابر بن عبد الله المغمى عليه في الروايات الشفوية، لا حظى هذان الحدثان بتساؤلات نقدية يطرحهما السامعون، بل على العكس من ذلك يدخلون عالم الخوارق وإرادة الله السرية، فتأخذ الأفكار والمواقف فورا معنى أكيدا ونهائيا لا يناقش، وعندما ينتقل إلى النص المكتوب نرى أن الإنطباع الذي تثيره هذه التدخلات "العجائبية" تفقد قوتها تدريجيا، وتفقد بالتالي وظيفتها، إلى أن تطمسها القراءة النقدية والعقلانية طمسا كاملا

[1]: المرجع نفسه، ص178.
[2]: المرجع نفسه، ص179.

وتحيلها إلى "الخرافة" ف "قصص الأولياء"[1]، وهي نظرة مشابهة للنظرة العلمانوية وهذا ما يرفضه أركون.

إن التوجه الوضعي ومن ورائه الإستشراق في عمومه يهدف الى اختزال البعد الروحي، عكس القراءة التي انتهجها المفسرون الأوائل التي كان موقفها مقبولا في بعده الروحي لكنه غير ملائم من حيث التشريع ووضع القوانين. ويرى أركون أن الفقهاء والمفسرين القدامى قد تبنوا موقفا وسطا بين هذين النظامين المعرفيين، فقد أثبتوا الأشكال الشفوية الأولى للسرود وأخذوا منها جوهرها ومقاصدها، ولكنهم فرضوا حلولا ذرائعية ليقيموا أحكام الشريعة ذلك أن شروط انتقال السرود التي يقبل بها الموقف الإيماني إلى القانون الواقعي والذرائعي الذي انقطع بخاصة عن المعنى السري ،لا تخضع لأي تدقيق والحال أن تحليل هذه القفزة هو الذي يهتم به اليوم علم النفس المعرفي والأشكال اللغوية والدلالية لنشأة المعنى، ويهتم بها بالتالي نقد المعرفة الذي ينادي به التفسير والحقوق واللاهوت الكلاسيكي.[2]

من هنا إن أركون يتبنى موقفا مخالفا للقراءاتالسابقة، يحاول من خلاله المحافظة على البعد الروحي للمؤمن العادي وكشف التلاعبات الإيديولوجية التي تتضمنها التفاسير الموروثة ،هذا ما يدفع الى القول بأن أركون استعان بالترسانة المنهجية لمختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية لإيجاد قراءة تأخذ البعدين (الروحي– التلاعبات الإيديولوجية) بعين الإعتبار.

---

[1]: رون هاليبر ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار،مرجع سابق ص178.
[2]: المرجع نفسه، ص180.

المبحـــث الثـــــــالث:

قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة

قراءة تطبيقية لسورة الفاتحة :

يستشهد أركون قبل بدايته تطبيق منهجيته الألسنية على القرآن بصفة عامة وسورة الفاتحة على وجه الخصوص بقول لـ: الحسن البصري القائل: "بأن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة ،فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البيهقي"[1]، والغرض من هذا هو أن أركون أراد أن يبين حسن نواياه والتأكيد إلى إنتمائه إلى هذه الأمة، فما يقوم به من دراسات لا تخرج عن سياق "إعادة بعث لهذا التراث"، كما أنه أراد أن يبين أنه يجب الإجتهاد "وفق متطلبات كل عصر، ومحاولة إيجاده تفكير ديني منفتح يتجاوز كل الحساسيات الإيديولوجية سواء داخليا(الطائفية)، أو خارجيا على المستوى العالمي (بين الأديان).

يقسم أركون "قراءته الألسنية لسورة الفاتحة" إلى ثلاثة مراحل: الأولى يعمل من خلالها على تحديد المفاهيم المتعلقة بالقرآن الكريم كمادة للدراسة. ثم ينتقل إلى تنفيذ وتطبيق المنهجية الألسنية واللغوية، ليصل أخيرا كمرحلة ثالثة وأخيرة الى القراءة النقدية المقارنة.

يعرف أركون القرآن من الناحية الألسنية أو اللغوية فيقول هو "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا[2]، والغرض من هذا التعريف هو تهيئة الأجواء والظروف للقيام بهذه الدراسة، فهو يجعل من النص القرآني مادة للدراسة كغيره من النصوص اللغوية الأخرى كقوله منطوقات، مدونة وغيرها من المصطلحات، حتى يصبح النص القرآني مادة قابلة للدراسة الألسنية واللغوية.

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ص111.
[2]: المصدر نفسه، ص113-114.

ويرى أركون أن القرآن مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة عينة ومتقطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث ،كل العبارات التي تحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام (أو نفس الظرف العام للخطاب) "[1]، وهي خاصية يتميز بها القرآن الكريم في عمومه، والبنية العامة للخطاب القرآني متشابهة من حيث "الضمائر التوصيلية وهي الذات الفاعل (الأنا)، والذات الناقل (محمد) والمرسل إليه الثاني (البشر)، أي (أنا، نحن، أنت، هم). وذلك بالرغم من الإختلاف في مواضيع القرآن، وأساليب التبليغ وتعدد أنماط الخطاب"[2]، ما يعني أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير[3]، وهذا ما يعني أن البنية القصصية المعتمدة واحدة والتي كانت ترمز إلى النبي والأنصار، المهاجرين، الكفار..إلخ.

كما يستعين أركون بمفهوم الوضعية العامة للكلام أو ظرف الخطاب، حتى يستطيع من خلاله المقارنة مع علم أسباب النزول المعتمد في مختلف التفاسير الإسلامية، ومعناه محدد في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة لـ "تودورف" و"ديكرو"، وهو مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكان مكتوبا أم شفهيا). ويخص في ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي المادي والإجتماعي الذي نطق فيه الكلام، كما وتخص النظرة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، وتخص هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر (لما في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما وتخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول وبخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها فيما بينهم ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني[4] ،والخطاب القرآني جاء ليشمل جميع الظروف الحافة به والمعاشة في

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ص114.
[2]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتآويل ،مرجع سابق ، ص314-315.
[3]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سابق ص115.
[4]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتآويل ،مرجع سابق ص315.

جميع تمفصلاتها مادية كانت أو غير مادية، فوضعية الخطاب القرآني جاءت لتراعي كل الخصوصيات التي شهدها ذلك العصر.

ويذهب أركون إلى التمييز بين الظرف العام للخطاب وبين أسباب النزول لأنه يرى أن الفقهاء يعمدون إلى إسقاطات مباشرة لسياق آخر مختلف من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، فما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات، تبدو مظللة أو خادعة كليا لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجيات الذاكرة الجماعية (المدعو بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية، أو الطائفة المهدية الصحيحة[1] ، فالعملية التي يستعملها الفقهاء حسب أركون تجعل من التراث كله مقدس لمجرد أن نستشهد بآيات قرآنية ونقدمها في سياق الفكري والسياسي لذلك العصر أو ذاك. وهذا ما كشفه حسب أركون المؤرخون الذين راحوا يكشفون كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل، والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السيادات المأذونة، أي الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطة استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال: محمد ،علي الحسين، ابن عباس الصحابة، الأئمة. وكل أنواع الأولياء الصالحين المحليين. ثم كشفوا كيف أن الكثير من آليات القرآن قد أقحمت هي نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحي، وللقانون الإسلامي الإلهي (الشريعة).

فالغرض هنا من الظرف العام للخطاب هو الوصول إلى وصف عام دقيق لكل الظروف المحيطة للقرآن في ذلك العصر. متجاوزا أسباب النزول التي يراها أنها جاءت لتدعم التوجهات الإيديولوجية والسياسية المحيطة بالعصور اللاحقة على عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، فالتلقي العام للقرآن في عصره يختلف عنه في العصور اللاحقة، لأنه

[1]:أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ص37.

يشمل فئات آمنت به وصدقته وأخرى لم تصدقه، هذا ما يمكننا –حسب أركون– من فهم واسع واشتمل للقرآن، إلا أن هذا يعد في خانة المستحيل التفكير فيه لعدم وجود الآثار التي تمكننا من الوصول إليه.

ورأى أركون أن المدونة منتهية بمعنى "أنها محصورة أو مغلقة ،إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها ،كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل بين الدال والمدلول، أو الدالات والمدلولات) [1]، وهذا حتى يبتعد عن القراءة التبجيلية الملحة على الطابع المعجز للقرآن، وهي في نظرة منتهية في نظره كما لا نستطيع أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما أنه يرمي إلى عدم الاكتفاء بالقراءة الحرفية. وهذه المدونة ذاتها في نظر أركون "مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها، أو اكتمالها. "أقصد أنهامنفتحة على السياقات الأكثر تنوعا والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها بمعنى آخر إن النص القرآني يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب، هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله[2]، وهي بهذا ليست مغلقة كاملة المعنى بل هي منفتحة على كل السياقات.

ويشير أركون أيضا إلى أن الغرض من قوله أن القرآن عبارة عن مجموعة عبارات أو متطوقات لغوية، هو أننا لفتنا الإنتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا، ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كالذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة[3]، وهو هنا يميز بين الخطاب الشفوي والكتابي فهو يرى أنهما ليس لهما نفس المكانة اللغوية والمعرفية.

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص115.
[2]: المصدر نفسه، ص115.
[3]: المصدر نفسه، ص116.

كما يرى أركون في النص القرآني خاصية أخرى أنه لا يمكن فهم الجزء (الآيات) إلا من خلال الفهم العام له. ما يعني أن مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة .إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والإستكشافات للنصوص القصيرة لكل الآيات والنصوص المتوسطة (أي السور). وهكذا ينبغي أن نقيس درجة الإستقلالية الذاتية، ودرجة إنغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص. [1]

ويهدف أركون من هذه التمهيدات إلى وضع القارئ في موقع يميز من خلاله بين المصحف والخطاب القرآني، فالأول هو مدونة سجل عليها الخطاب القرآني، وقد ترسخت على أنها مدونة رسمية مغلقة رسمية لأنها نابضة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السياسة المعترف بها من قبل الجماعة، ومغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحذف أي كلمة أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بها، وقد أصبحت هذه المدونة والقول لأركون وسيطا بين المؤمن والوحي فالوحي لا يمكن التوصل إليه ولم يعد في متناول المؤمنين .

أنواع القراءات الممكنة والمتواجدة:

ثم يذهب إلى تحديد انواع القراءات الممكنة والموجودة وهي كالآتي :القراءة الطقسية (الشعائرية)،والقراءة التفسيرية، والقراءة الألسنية، فالأولى هي التي يكرر فيها المسلم الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تجسيد أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها البنى بكلمات الفاتحة لأول مرة. وهذا يعني أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى إنه خاص بالمواقف الشعائرية، والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ص116.

الحاضرين والغائبين وبالإلتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله ،كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة. [1]

وهذه القراءة متواجدة في كل العصور والأزمنة هدفها روحي للإقتراب من اللحظة التدشينية الأولى، وتقريب العبد من ربه، وهي لا تجعل أي مسافة بين القارئ وتلك المدونة أي أنها لا تجعل مسافة بين القارئ والنص حتى يجعل منه موضوعا للتفكير.

ثانيا: القراءة الألسنية (القراءة المعنية بالذات)

وهي القراءة التي يشرع فيها أركون في دراسة البنية اللغوية لسورة الفاتحة وفحصها فحصا ألسنيا يتعلق بالأسماء والأفعال والضمائر والصفات المكونة لها، وهذه القراءة بدورها تتم على مراحل سنعمل على تبيينها واحدة تلوى الأخرى.

دراسة القول (النطق):

وهي الدراسة التي يميز من خلالها أركون بين "النطق" كعملية ،وإنتاج النص كفعل من قبل المتكلم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يعرف بالكلام واللغة. فائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن تقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل، كما وأنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها.

وهو في هذا يستعين بكل ما جاء به علم الألسنيات من معارف حتى يتمكن من الوصول إلى الطاقة التعبيرية للعناصر المشكلة للخطاب القرآني، نقصد بذلك حروف اللغة ومفرداتها، وأفعالها وأسمائها والبنيات الصرفية والنحوية لها، وحروف الجر والصفات وأدوات

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص319.

التعريف، والضمائر والتنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب القرآني، وهذا حتى يتم فهم خيارات المتكلمة أو الناطق، قصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة.[1]

والغرض من هذه الدراسة هو الوصول إلى فهم اعمق للمعنى المقصود من طرف المتكلم فكلما حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب ثم بشكل أكثر اكتمالية وصدفوية المفردات المجردة، كلما إقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم، ولكن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار ولاسيما في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام، بين العالم واللغة، بين المادة والقول، بين الضرورة والحرية. [2]

المحددات أو المعرفات عند أركون:

في تحليله للمفردات والعناصر اللغوية المشكلة للفاتحة يجد أركون أن جميع الأسماء من مصادر أو أسماء الفاعل ،والمفعول به ،أو الصفات الإسمية محددة إما بواسطة التعريف، وإما بواسطة تكملة تعريفية، وهذا ما يجعل من إمكانية وصول المعنى ممكنة أو معروفة مسبقا.

وبإطلالة على سورة الفاتحة نجد أن الأسماء هي كالآتي: الحمد- مالك- الضالين- المغضوب- الرحمن- الرحيم- المستقيم- رب العالمين- يوم الدين- الصراط، وهذه الأسماء والتي جاء عموعها في البنية اللغوية ونوعها إما مصدرا أو أسم فاعل أو إسم مفعول، أو بدل عن اسم الله، أو صفة، وباستثناء الحمد، الصراط، المغضوب والضالين، فإن جميع التحديدات والأسماء الأخرى مسبوقة بكلمة الله أو مقادة من قبلها وهذه الكلمة تحتل مكانة

[1]: من الخطاب الموروث، ص125-126.

[2]: المرجع نفسه، ص126.

مركزية وأساسية من حيث المعنى على الرغم من أنها لا ترد كفاعل نحوي إلا مرة واحدة: أنعمت إن الله محدد في آن معا من قبل أداة التعريف ومن قبل سلسلة من أسماء البدل التي تشكل أيضا تحديدات وصفية. [1]

القراءة التفسيرية: وهي التي تعتمد على كل الأدبيات التفسيرية وهي التي نراها في النصوص التفسيرية وهي التي نراها في النصوص التفسيرية، وتتميز هذه القراءة باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية ، مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسرا بمساعدة المبادىء التيتمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري .وقد ظلت هذه المباديء مقدسة ، ولا يمكن مسها حتى يمنا هذا .فهي تحصر كل اعادة قراءة للفاتحة ، ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في افعصر الكلاسيكي أن يتجاوزها. [2]

وهي نصوص في نظر أركون لا تتطابق بشكل كلي مع النص المقدس (القرآن) لذا يرى أن من المهم إعادة تحليلها وتفكيكها من أجل معرفة آلية إنتاجها للمعنى.

القراءة الألسنية: وهي التي يتم فيها التركيز على القيم اللغوية للنص القرآني، وتتحكم فيها مجموعة من المبادئ التوجيهية التي يعمل من خلالها على أحداث القطيعة مع القراءات السابقة، وهي كالآتي:

1. إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان وواضح أن أركون يكرر هنا عبارة التوحيدي الشهيرة إن الإنسان شكل عليه الإنسان ومفادها أن أركون يدشن موقفا فلسفيا إشكاليا ونقديا في المعرفة.
2. إن المعرفة الواقع يشكل صحيح أو مطابق هي مسؤولتي ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع العالم الكائن الحي المعنى...) [3] ثم يضيف كذلك:

---

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص322.
[2]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص120-320.
[3]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص320.

3. إن هذه المعرفة تشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية الفيزيائية والإقتصادية والسياسية واللغوية وهي الإكراهات والقيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كأنا حيا.
4. هذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل التراث الثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة.[1]

ليختم هذه القراءة بمبدأ خامس قائلا: "هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستمر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج فهو يعتبر الخطاب العلمي حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى الذهاب الى مرحلة لاحقة.[2]

والمتمعن لهذه المبادئ يراها ضمنيا حاملة للموقف النقدي الإبستمولوجي كما تجلى مع غاستون باشلار والذي يؤسس فعل المعرفة على أساس القطيعة والمرجعية الدائمة لأي معرفة منتجة.

ويعتبر أركون هذه المرحلة ضرورية وممهدة لما سيأتي وهي المرحلة التي أطلق عليها اسم تحديد الشيء الذي نقرؤه. [3]

ويرى أركون أن لأداة التعريف "أل" قيمتها اللغوية في التركيبة العامة للخطاب القرآني لسورة الفاتحة ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الإستخدام وقالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في

---

[1]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق ، ص321.
[2]: المرجع نفسه، ص321.
[3]: المرجع نفسه، ص321.

الزمان والمكان، وقيمة الحمد[1] ويشهد أركون بالزازي الذي يقول: "الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله). وهذه العبارة الثانية أولى لوجوده أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا وسواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد يحمده القديم وكلامه القديم.[2]

كما تلعب أداة التعريف "أل" وظيفة التصنيف فيما يخص الأفراد فهنالك الرافضين للرسالة المحمدية في ذلك الوقت، وهناك المحتضنين لها.فكلمات مثل "المغضوب عليهم"، "الضالين"...إلخ، يشير بها إلى أولئك الذين رفضوا وقاوموا الدعوة المحمدية، وهي من إحدى السمات الأساسية للخطاب القرآني فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، وأصناف أشخاص محددين من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عند ما يصبح بدوره قائلا أو متكلما.[3]

نجد أن أداة التعريف "أل" قد تلعب دورا مهما في توطيد المعنى وزيادته فيما يخص العلاقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية،فهو يرى أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدد والمحدد (مضاف/مضاف إليه) وفي تعبير رب العالمين، كما في تعبير بسم الله (أوب– بسم الله)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد كما نقول سيد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصصا عن طريق الطرف المحدد: أي عالمين (وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية، وبالعكس فإن عالمين على الرغم من لانهايتهما موضوعة تحت تبعية رب. [4]

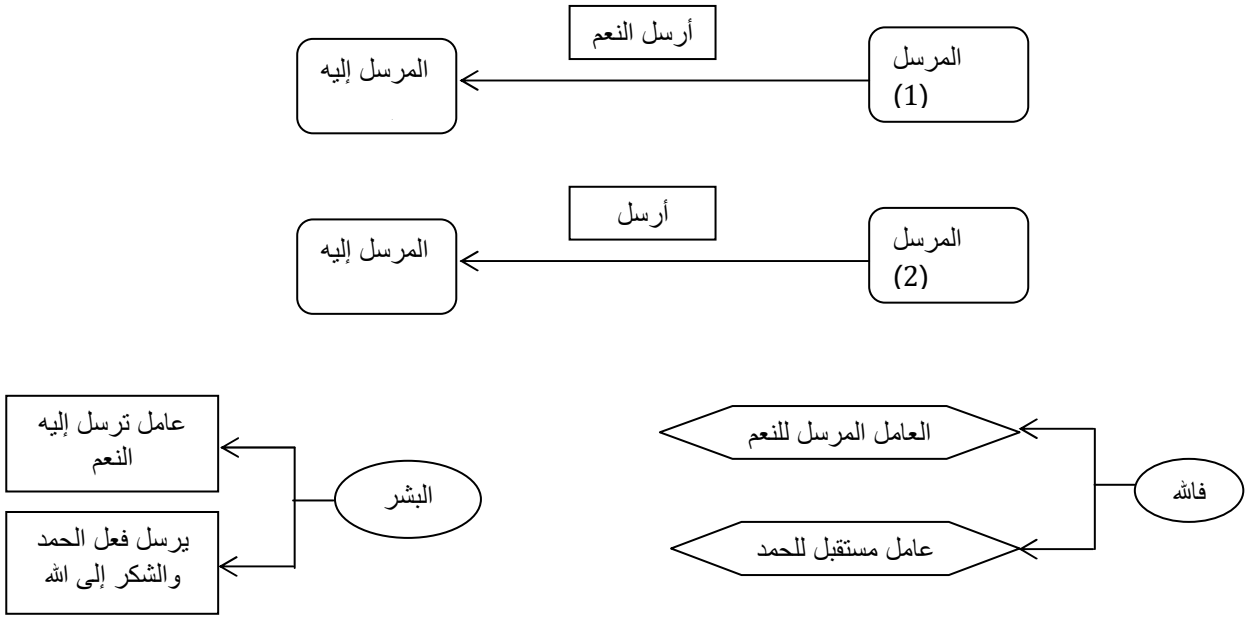
---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص127.
[2]: المصدر نفسه، ص127.
[3]: المصدر نفسه، ص127.
[4]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص127.

الضمائر في سورة الفاتحة:

وقد جاءت الضمائر –حسب أركون– لتتيح للمتكلم التدخل، وحتى يكتمل المعنى لدى وصوله إلى الملتقي حيث يلاحظ وجود ضمير زائد خاص بالشخص المفرد (أو ضمير المخاطب في صيغة المفرد) وهو مستخدم مرتين مع أداة الفصل إي للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد)، ومن نطلب منه المعونة (نستعين) إياك نعبد وإياك نستعين والمرسل إليه المقصود هنا هو أل لأن (الله) ويعود هذا الأخير بصفته فاعلا نحويا في انعمت واهدنا.[1]

فهذه التحديدات يراها أركون حاسمة لقراءته لأنها ستحيله وتجبره على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا والخاصة لمؤلف النص، فتوظيف الكاف جاء لتحديد الدلالة بين من نتوجه إليه بالعبادة وبين من نطلب منه المعونة، وهذا ما يجعل من العلاقة تبادلية بين العبد وربه وهو ما بينه هذا المخطط:



مايعني الله المنطلق والمرسل الأول والمتلقي والمرسل إليه الأول أما البشر فهم المنطلق والمرسل الثاني والمتلقي والمرسل إليه الثاني.

[1]:بلكيحل مصطفى الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص325.

الأفعال في سورة الفاتحة:

يرى أركون "أن الأفعال قليلة مقارنة بالأسماء حيث يجد أولا فعلين مصرفين على طريقة الفعل المضارع وهما نعبد، نستعين وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1)[1]، ويقصد أركون بالعامل رقم (1) هو الله والعامل رقم (2) بالإنسان، فهما يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني.

والفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم وضعيف، ومخاطب محدد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، والقادر في خط الرجعة على الشفقة والرحمة[2]، وهو بهذا يبين العلاقة التبادلية بين العبد وربه، علاقة الأمر والعبادة وعلاقة الدعاء والإستجابة.

أما الفعل الوحيد الذي يتخذ صيغة الماضي (أنعمت)، فإن فاعله النحوي هو العامل رقم (1) وهو يدل على حالة حصلت أو تمت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة عن فاعل سيد ومستقل.[3]

1: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص130.

2: المصدر نفسه، ص130.

3: المصدر نفسه، ص130.

الأسماء والتحويل في سورة الفاتحة:

يرى أركون أن البنية اللغوية للقرآن هي نفسها المتداولة في ذلك الوقت حتى تصل إلى المتلقي بكل يسر وسهولة، إن المفاهيم الأصلية هي تلك التي إذا ما أختزلت إلى خبرها المعنوي تفلت من التمفصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة[1]، وبهذا فأركون يرى أن النص لجأ إلى كلمات مزدوجة (كالمصدر التي قد تكون أسماء فاعل، أو مفعول به).

إسم الفاعل مالك، الضالين ←

إسم مفعول المغضوب عليهم[5] ←

والملاحظ أن هذا التحول له دور معين حيث يقول أركون يبدو من السهل ...من فوق[3]

البيانات النحوية في سورة الفاتحة:

وفيها يقطع أركون النص تقطيعا منتظما يميز من خلاله بين وحدات للقراءة القاعدية

النظم والإيقاع:

وهنا اكتفى أركون بالتنبيه إلى الملاحظة التالية وهي وجود قافية ((إيم) مع قافية (إين) في سورة الفاتحة.

أما قافية (إيم) فهي مثل قوله تعالى:

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص131.
[2]: المصدر نفسه، ص326.
[3]: المصدر نفسه، ص132.

الحمد لله رب العالمين

00//0/0/0//0/0//0/0/

إ ي ن

والقافية (إين) في قوله تعالى:

الرحمن الرحيم:

00//0//0/0/0/

إ ي م

وفيما يخص الوحدات الصوتية الصغرى (الفوينمات) فإننا نلاحظ هيمنة الوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، ها (5 مرات). [1]

ثالثا: العلاقة النقدية

وهي مرحلة لاحقة وأخيرة تعمل على تحديد علاقة جديدة بين سورة الفاتحة كملفوظ والقارئ، فهذا بعد تبين البنية اللغوية لسورة الفاتحة بالتحليل، وعلاقة ذلك ببلورة المعنى الخاص بهذه السورة.

ولكن وهذا القول لأركون لا يعني أن نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد ان كنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة .ف"العلاقة النقدية " تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا .انها تأمر بالعودة النقدية المستمرة الى العلاقات التي يعتقد القاريء أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري .وهذا يعني أننا هنا أيضا أستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارةأو

[1]: بلكيحل مصطفى الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص328.

في النص[1]، وهنا أركون يحيل إلى ما جاء به الناقد السوسيري جان ستار وينسكي، في كتابه العلاقة النقدية وفيه يطرح علاقة النص بالقارئ أي أن النص عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة.[2]

ويذهب أركون في تعاطيه للعلاقة النقدية إلى ضرورة الإرتحالة مع جميع التفاسير التي تزخر بها المكتبات الإسلامية (نقصد هنا التراث التفسيري للقرآن)، ثم العمل على مقاربة ومقارنة هذه النصوص مع النصوص الحديثة، وهذا حتى يتحاشى النزعة الإصطناعية الاعتباطية للموضات العابرة التي تمثل احى السمات الصارخة لعصرنا ، وهي ان ننصف القدماء .من الممكن ان يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تشكل التراث التفسيري الا الى العثور على بعض القطع النادرة ، تماما كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية ".[3]

وهذه الخطوة تمكننا من إيجاد معاني عديدة وكل منها يزعم وصوله إلى المعنى الأخير والتام للعملية التفسيرية، وهذا ما دفع أركون إلى طرح سؤالين محورين:

1. ماهو محتوىالمدلول الأخير ووظيفته ومداه حسب التراث التفسيري ؟
2. هل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التطابق بين المدلول الأخير النابع من النص الأصلي texte tuteurو المدلول الأخيرالذي انتجه التفسير التقليدي ؟[4]

وحتى لا يتسرع أركون للوصول إلى المعنى والأخير فإنه يرجع إلى نموذج رائد سابق هو فخر الدين الرازي والذي عمل على جمع كل ما أنتجه المفسرون خلال القرون الستة، في كتابه "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" كما أشرنا سابقا، وقد فسر الآية الأولى من سورة الفاتحة في سبعة وثلاثين صفحة، أما كامل السورة فقد فسرها في تسع وسبعون صفحة.

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص135.
[2]: المصدر نفسه، ص135.
[3]: المصدرنفسه، ص136.
[4]:بلكيحل مصطفى ، الألسنة والتأويل،مرجع سابق ص329.

وغرض أركون من الرجوع إلى مثل هذا النموذج هو إمكانية فعل نفس الشيء في وقتنا الحاضر، وهذا ما جعله يتساءل: "هل نستطيع نحن بدورنا ، ان نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن ؟ على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي ، أو أي مفسر اسلامي كلاسيكي ؟ هل نموضعه على المستوى الديني ؟ أم الرمزي ؟ أم الثقافي الأنطولوجي ؟ بمعنى آخر : ماالذي يفرق ، ثم مالذي لا زال يجمع بين بحثنا عن المعنى ، وبين بحث الفكرالإسلامي الموروث"[1]، ويهدف أيضا إلى البحث في نص الفاتحة عن المرجعيات الأصلية أو البدئية، فالفاتحة تقدم لنا الفرصة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال ولكن لا تقدم لنا المادة الكافية للاجابة عليه. بالأصل البدئي نحن نقد الذرى القصوى للوجود البشري مثل : الحياة ، الموت ، الزمن والحب ، والقيمة والإمتلاك ، والسلطة والمقدس والعنف وهذه الذرى تتداخل فيمل بينها ، وتحيلنا الى كل مسألة الكينونة أو الوجود ، وفيها يتولد المعنى ويتشكل وينبني .[2]

وهو بهذا يعمل على توضيح التحولات التي طرأت على الأصل البدئي. وهذا لن يتم إلا عبر لغة لغة رمزية يقترح أن تكون اللغة البديلة عن اللغة الدالة والمنطقية التي اعتمدتها التفاسير الكلاسيكية وتعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية ، لايعني اهمال التراث التفسيري الضخم ، كما لايعني أيضا الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية .

فالخاصية الرمزية للغة الدينية تمكننا من تجاوز التفسير الكلاسيكي، "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل الى معنى محدد ، بل أضحت رمزا ينفتح على معاني ودلالات جد متنوعة .يقول أوربان urban، ان ماجعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن الشيء بغير أن تتعطل عن التعبير عن الشيء الآخر ، وبناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغ بالنسبة للشيء الثاني فلابد أن تتشكل كعلامة للشيء الأول.[3]

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص139-

[2]: المصدر نفسه، ص141

[3]: بلكيحل ، مصطفىالألسنة والتأويل، مرجع سابق ص330.

وبهذا تستطيع هذه اللغة تجاوز التفسيرات الكلاسيكية نحو أخرى أكثر إيحادا وتعددا، وهو خاصية اللغة القرآنية في حد ذاتها وليست صرفية كما يفعل ذلك العديد من اللاهوتيون، فهو يحيلنا إلى دلالات عديدة للوجود، وهذا الجدول يبين ذلك:

التعابيـــــــــــر	الـــــــدلالات
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد اهدنا الصراط المستقيم الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين	علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة (علم الأصول) علم الآخرة eschatologie كالبعث الحساب ...إلخ العبادات والطقوس والشعائر الأخلاق علم النبوة التاريخ الروحي للبشرية : رمزية الشر القصص المتعلقة بالشعوب العاصية

إن أركون بهذا يرى أن مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا، ومنفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى .الى درجة انهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليهمختلف انواع التحديدات والمعاني .ولكن لاتوجد أي معرفة أو أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفد معناها او ان يثبته نهائيا .وهكذا نجد اننا حتى اليوم يمكننا أن نسجل في مواجهة كل علم من العلوم المشكلة من قبل المسلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصات والعلوم .وهذا يعني أنناذا ما اعدنا قراءة نص الفاتحة أوحددناه كما فعلنا آنفا ، فإن ذلك يجبرنا على اعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية والبدائية .[1]

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص143.

وهذا التوجه الذي يحيلنا إليه أركون يتعارض مع المبادئ العامة الدينية والتي فرضت نمطا معينا من التفسير، وهذا ما يراه أركون من خلال المثال التالي المتمثل في التعارض الكائن بين اللذين أنعمت عليهم/غير المغضوب عليهم...كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنفسانية والمنطقية ، لكي يشكل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الانسانية .أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالنبي ، أو الحكيم ، أو الإمام ،أو الأولياء الصالحين).وهذا النمط يتمتع بفضل الله وعنايته . وأما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر والذي هو عرضة الغضب واللغة الإلهية.[1]

ويبقى أركون وركسات عمل مفتوحة من خلال تأكيده على أهمية حضور الزمن في نص الفاتحة على وجه الخصوص والنص القرآني في عمومه قد ترك العمل مفتوحا في نقطتين هما: 1- كيف تمكن للغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظرية في اللغة الرمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه وبالفكرالعلمي الراهن الذي يعيد اكتشاف اللغة الرمزية؟ 2-كيف ساهمت التفاسير الكلاسيكية في قبر هذه اللغة الرمزية وتحويلها الى خطاب غنوصي تعلمي.[2]

---

[1]: أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروثالى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص138.

[2]: بلكيحل مصطفى ،الألسنة والتأويل،مرجع سابق، ص332.

خاتمة:

إن دراسة الفكر الإسلامي وتراثه يتطلب الكثير من الجهد والصبر، فهو امتداد للماضي وتواصل مع الحاضر والمستقبل، هذا ما يجعل من دراسته مادة علمية تتطلب التجديد والنقد وفق متطلبات العصر وأدواته المنهجية والمعرفية لكن من دون الإنفصال عن الماضي الذي يمثل الهوية الإسلامية العربية.

لقد عمل "محمد أركون" طيلة خمسة عقود من الزمن على كيفية دراسة الفكر الإسلامي وتراثه دراسة نقدية مفتوحة على آخر الأدوات العلمية التي تزخر بها ساحة العلوم الإجتماعية والإنسانية.

إن مشروع "محمد أركون" الفكري يهدف بالأساس إلى إزاحة الطبقات الدوغمائية التي تراكمت كتراكم الطبقات الجيولوجية على التراث الفكري المستنير والمنفتح على مختلف التيارات الفكرية والعلمية، وهذا ما يجعل من ظهور شبكة من المناهج في فكر محمد أركون وفي النقد التاريخي أيضا، لإخراج هذا الفكر من دائرة الدوغمائية إلى العقلانية المنفتحة على آخر مكتسبات الحداثة.

يكشف محمد أركون عن آليةّ اشتغال العقل الديني والعقل الإيديولوجي فهذا الأخير يتعدى الأول نحو إيديولوجيات معينة همها الوحيد المحافظة على وجودها من دون الالتفات إلى الركود الفكري والمعرفي الذي تتخبط فيه الساحة الفكرية الإسلامية.

إن الإسلام جزء من التاريخ حسب "أركون"، هذا ما يجعله يتفاعل مع مختلف العصور و إفرازاتها أي أنه ينتمي إلى التاريخ لا متعالي عليه كما يزعم الكثير من اللاهوتيون. فالإسلام مرتبط بالإفرازات والتراكمات المعرفية والعلمية إلى جانب مختلف العوامل الإجتماعية و السياسية والثقافية و الإقتصادية لكل عصر.

قام "محمد اركون" بإعطاء أهمية للمثقف ودوره في الساحة الفكرية الإسلامية ،الذي بإمكانه الانخراط في المشروع الفكري الاركوني، ووفق إستراتيجية فكرية مشروطة تحتم على المثقف المسلم الانخراط في هموم المجتمع ومعطياته لا الإنعكاف والانفصال عنه.

تعتبر الإسلاميات التطبيقية الأداة المعرفية والمنهجية التي من خلالها يدرس الفكر الإسلامي وتراثه ."فمحمد أركون" يجعل من الإسلاميات التطبيقية نموذجا فكريا ومنهجا فلسفيا يحيل الفكر الإسلامي على مختلف المناهج العلمية ويمكننا من فهم الظاهرة الدينية في ما هيتها ووظائفها والتوترات التي تشكلت بينها وبين الظاهرة السياسية.

يرى "أركون" أن دخول الحداثة العقلية يتطلب دراسة التراث الفكري الإسلامي من الداخل أي أنه يجب أن يرى ذاته حتى نتمكن بعدها من معالجته وفق آخر مكتسبات الحداثة. وليس الإتيان بالمناهج الغربية وتطبيقها مباشرة من دون تمحيص ووعي فكري، فالمطابقة العمياء طالما أوصلت إلى نتائج وخيمة على الساحة الفكرية العربية الإسلامية.

ينبغي على المثقف العربي المسلم عدم الإسراع في إطلاق الأحكام على المفكر: "اركون محمد" فعدم الفهم وعدم إمتلاك الوسائل العلمية لفهم التوجه الفكري الأركوني يؤدي حتما إلى سوء نية وفهم.

يعمل "محمد أركون" رفقة مفكرين أخرين علىّ خراج الفكر الإسلامي من الجمود والركود الذي يعانيه فالجابري على سبيل المثال يرى أن الانتظام في التراث العربي واحتوائه ضرورة للخروج مما يعانيه الفكر الإسلامي.

إن الساحة الفكرية العربية الإسلامية تحتاج إلى دراسات موضوعية بعيدا عن اي إيديولوجيات وحساسيات تيولوجية، فالمثقف العربي المسلم مطالب بالانخراط في المعركة الفكرية الفلسفية، فتضافر الجهود وثراء الآراء من شأنه أن يجعل الساحة الفكرية العربية

الإسلامية ساحة غنية فكريا ومعرفيا، فالعمل والتشمير عن السواعد أصبح واجبا لا مطلبا حتى نثري ساحتنا الفكرية فلسفيا ومعرفيا ونجعلها ترجع إلى دورها الريادي المعرفي رويدا رويدا.

بعد هذا، إن ما نرجوه هو أن نكون قد وفقنا في استقصاء بعض النقاط التي أثارها "محمد أركون" في مشروعه الفكري والإلمام بفحوى ما طرحناه. ومع ذلك نعتبرها تجربة تحيلنا على هموم الساحة الفكرية العربية الإسلامية وإشكالية الحداثة لدى "أركون محمد" التي نحن جزءا منها.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1. أركون محمد، الاسلام أروبا الغرب ،رهانات المعنى وإرادات الهيمنة،، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان.
2. أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار السلطاني ، بيروت ، لبنان، ط1، 1999.
3. أركون محمد، الإسلام والحداثة، ت: هاشم صالح، دار بدايات،جبلة، سوريا، ب. ط،ب.س.
4. أركون محمد ، الفكر العربي ،ت:عادل العوا ،منشورات عويدات، بيروت، باريس، لبنان ، فرنسا ،ط1 ،1985.
5. أركون محمد ، أي فكر عربي نريد؟ ،ضمن كتاب : الحداثة والحداثة العربية،دار بترا للنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2005.
6. أركون محمد ، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،ت: هاشم صالح، دارالساقي، بيروت، لبنان،ط$_2$، 1996.
7. أركون محمد ،الأنسنة و الإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ت: محمود عزب،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010.
8. أركون محمد ،الفكر الاسلامي قراءة علمية ،ت: هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي، المركزالثقافي العربي ،بيروت ،الدار البيضاء ، لبنان ، المغرب.
9. أركون محمد ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: هاشم صالح، دار الطليع ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2005،.
10. أركون محمد، من فيصل التفرقة الى فصل المقال ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ت: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ،1995.
11. أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط$_1$، 1991.
12. أركون محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان،ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 ، 2011.

13. محمد أركون ، الاستشراق هامشي في أوربا، ضمن كتاب: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ، حوار الاستشراق، ت أحمد الشيخ، المركز العربي للدراسات الغربية، دمشق، سوريا، ط 01، 1999، ص 73.
14. أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، لبنان ،ط1،2009، ص22
15. أركون محمد ،الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت:هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، العاصمة ،ب ط ،ب س .
16. أركون محمد ،تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة،ت:هاشم صالح،دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1، 2011،.
17. اركون محمد ، الاسلام والحداثة ، كيف نتحدث عن الاسلام اليوم ، ضمن كتاب :الحداثة في المجتمع العربي القيم ،الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008، ص37.
18. أركون محمد،قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم،ت:هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ط3 ، 2004
19. أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ت: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت، دار البيضاء، ط2، 1996.

المراجع:

20. مالك بن نبي، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، دار الارشاد، بيروت، لبنان، ط 01 ،
21. أبي نادر نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2008.
22. ادريس ولد قابلية ،جولة في فكر محمد أركون،ناشرين ، الجزائر،ب ط،2003 .
23. ادوارد سعيد، الاستشراق، مكتبة ديوان العرب ، الكويت، ب ط، ب س.

24. ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ت:موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ب ط،ب س.
25. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنننية، القاهرة، مصر، ب ط، 1931.
26. رون هاليبر ،العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوارفي الغرب ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون،ت: جمال شحيد،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق ،سوريا.
27. علي حرب،نقد الحقيقة،المركز الثقافي العربي،المغرب ، لبنان ،ط1 ،1993.
28. بلكيحل مصطفى ،الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،منشورات الإختلاف،دار الأمان ، الجزائر ، المغرب ، ط1، 2011.
29. محمد بن شريفية، الجذور التاريخية للاستعراب الاسباني، ضمن كتاب: المغرب في الدراسات الاستشراقية ، اكاديمية المملكة المغربية، مراكش، المغرب، ب ط، 1993 .
30. محمد شوقي الزين، تراث الأنوار وسياسة الفكر عند محمد أركون، ضمن كتاب: أركون فكر الأنسنة، إ : رندة فاروق، سلسلة أطياف، وزارة الثقافة ، المنامة، البحرين، ط1، 2011.
31. هاشم صالح ،الانتفاضات العربية،على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي ،بيروت ، لبنان ،ط1، 2013.
32. هاشم صالح، مدخل الى التنوير الأوروبي،دار الطليعة للطباعة والنشر،رابطة العقلانيين العرب ،بيروت، لبنان،ط1 ، 2005 .
33. يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، ضمن كتاب : جدل الأنا والآخر، ت أحمد عبد الحليم عطية، مكتبة مدبولي الصغيرة، القاهرة، مصر، ط 01، 1997.
34. الخشت محمد عثمان ، مدخل الى فلسفة الدين ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ب.ط، 2001.

35. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006.
36. عبد الغاني بارة،الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم نا شرون ، منشورات الإختلاف ، لبنان ، الجزائر ،ط1 ،2008..
37. هودار.ب ، مولد النزعة الإنسانية ومعناها ،ضمن كتاب الفلسفة الحديثة ، نصوص مختارة، ت:سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام،إفريقيا الشرق ، المغرب، لبنان ، ب.ط،2001 .
38. محمد عابد الجابري، الحداثة والتقليد، الحداثة طريقنا الوحيد إلى العصر ، ضمن كتاب :حوار المشرق والمغرب،الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، لبنان ، الجزائر ،ط2 ، 2010 ص117

دوريات ومجلات:

1. بن دنيا سعاد سعدية،تأسيس مفاهيم أفلوطين،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية،الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت، لبنان، عدد63، 2007.
2. بن عون بن عتو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون،ضمن مجلة لوغوس، مجلة فلسفية سنوية محكمة ،دار كنوز، تلمسان الجزائر،عدد1 ، 2012.
3. بوساحة عمر، محمد أركون العلماني المختلف، ضمن مجلة:فتغنشتاين ومشكلات الفلسفة،أمشاج في الفلسفة التحليلية،أيس فضاء العقل والحرية،دار الأخبار للصحافة،الجزائر،عدد04،السداسي الأول،2011.
4. حيرش بغداد محمد ، نصر حامد أبوزيد المشروع التنويري المجهض ،ضمن مجلة: كتابات معاصرة فنون وعلوم ،مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية ، الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف، بيروت ، لبنان،68 ،2008.

موسوعات وقواميس:

1. محمد حسين على الصغير، موسوعة الدراسات القرآنية، المستشرقون والدراسات القرآنية ، دار المؤرخ العربية ، بيروت، لبنان، ب ط، ب س.
2. موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط$_2$ ، 2001.
3. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيةج$_2$، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط$_1$، 1984.

مراجع الكترونية:

- هاشم صالح ،الإسلام شهد المرحلةالإنسانية والتنويريةقبل أروبا بزمن طويل ، جريدة الرأي القطرية، المرجع الإلكتروني :www.raya.com
- هاشم صالح ، الإصلاح الديني شرط أساسي لنجاح التنمية في العالم العربي ، جريدة الراية القطرية.
- هاشم صالح، الاستشراق وأرخنة التراث، جريدة الحرية، مرجع إلكتروني، haria arabblogs.com

خاتمة

خاتمة:

إن دراسة الفكر الإسلامي وتراثه يتطلب الكثير من الجهد والصبر، فهو امتداد للماضي وتواصل مع الحاضر والمستقبل، هذا ما يجعل من دراسته مادة علمية تتطلب التجديد والنقد وفق متطلبات العصر وأدواته المنهجية والمعرفية لكن من دون الإنفصال عن الماضي الذي يمثل الهوية الإسلامية العربية.

لقد عمل "محمد أركون" طيلة خمسة عقود من الزمن على كيفية دراسة الفكر الإسلامي وتراثه دراسة نقدية مفتوحة على آخر الأدوات العلمية التي تزخر بها ساحة العلوم الإجتماعية والإنسانية.

إن مشروع "محمد أركون" الفكري يهدف بالأساس إلى إزاحة الطبقات الدوغمائية التي تراكمت كتراكم الطبقات الجيولوجية على التراث الفكري المستنير والمنفتح على مختلف التيارات الفكرية والعلمية، وهذا ما يجعل من ظهور شبكة من المناهج في فكر محمد أركون وفي النقد التاريخي أيضا، لإخراج هذا الفكر من دائرة الدوغمائية إلى العقلانية المنفتحة على آخر مكتسبات الحداثة.

يكشف محمد أركون عن آليةّ اشتغال العقل الديني والعقل الإيديولوجي فهذا الأخير يتعدى الأول نحو إيديولوجيات معينة همها الوحيد المحافظة على وجودها من دون الالتفات إلى الركود الفكري والمعرفي الذي تتخبط فيه الساحة الفكرية الإسلامية.

إن الإسلام جزء من التاريخ حسب "أركون"، هذا ما يجعله يتفاعل مع مختلف العصور و إفرازاتها أي أنه ينتمي إلى التاريخ لا متعالي عليه كما يزعم الكثير من اللاهوتيون. فالإسلام مرتبط بالإفرازات والتراكمات المعرفية والعلمية إلى جانب مختلف العوامل الإجتماعية والسياسية والثقافية و الإقتصادية لكل عصر.

قام "محمد اركون" بإعطاء أهمية للمثقف ودوره في الساحة الفكرية الإسلامية ،الذي بإمكانه الانخراط في المشروع الفكري الاركوني، ووفق إستراتيجية فكرية مشروطة تحتم على المثقف المسلم الانخراط في هموم المجتمع ومعطياته لا الإنعكاف والانفصال عنه.

تعتبر الإسلاميات التطبيقية الأداة المعرفية والمنهجية التي من خلالها يدرس الفكر الإسلامي وتراثه ."فمحمد أركون" يجعل من الإسلاميات التطبيقية نموذجا فكريا ومنهجا فلسفيا يحيل الفكر الإسلامي على مختلف المناهج العلمية ويمكننا من فهم الظاهرة الدينية في ما هيتها ووظائفها والتوترات التي تشكلت بينها وبين الظاهرة السياسية.

يرى "أركون" أن دخول الحداثة العقلية يتطلب دراسة التراث الفكري الإسلامي من الداخل أي أنه يجب أن يرى ذاته حتى نتمكن بعدها من معالجته وفق آخر مكتسبات الحداثة. وليس الإتيان بالمناهج الغربية وتطبيقها مباشرة من دون تمحيص ووعي فكري، فالمطابقة العمياء طالما أوصلت إلى نتائج وخيمة على الساحة الفكرية العربية الإسلامية.

ينبغي على المثقف العربي المسلم عدم الإسراع في إطلاق الأحكام على المفكر: "اركون محمد" فعدم الفهم وعدم إمتلاك الوسائل العلمية لفهم التوجه الفكري الأركوني يؤدي حتما إلى سوء نية وفهم.

يعمل "محمد أركون" رفقة مفكرين أخرين علىّ خراج الفكر الإسلامي من الجمود والركود الذي يعانيه فالجابري على سبيل المثال يرى أن الانتظام في التراث العربي واحتوائه ضرورة للخروج مما يعانيه الفكر الإسلامي.

إن الساحة الفكرية العربية الإسلامية تحتاج إلى دراسات موضوعية بعيدا عن اي إيديولوجيات وحساسيات تيولوجية، فالمثقف العربي المسلم مطالب بالانخراط في المعركة الفكرية الفلسفية، فتضافر الجهود وثراء الآراء من شأنه أن يجعل الساحة الفكرية العربية الإسلامية ساحة غنية فكريا ومعرفيا، فالعمل والتشمير عن السواعد أصبح واجبا لا مطلبا

حتى نثري ساحتنا الفكرية فلسفيا ومعرفيا ونجعلها ترجع إلى دورها الريادي المعرفي رويدا رويدا.

بعد هذا، إن ما نرجوه هو أن نكون قد وفقنا في استقصاء بعض النقاط التي أثارها "محمد أركون" في مشروعه الفكري والإلمام بفحوى ما طرحناه. ومع ذلك نعتبرها تجربة تحيلنا على هموم الساحة الفكرية العربية الإسلامية وإشكالية الحداثة لدى "أركون محمد" التي نحن جزءا منها.