# شروط إمكان النقد في الفضاء الإسلامي

أ. خديم أسماء،

أستاذة الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة،

المركز الجامعي – معسكر

**Résumé :**

Parmi les objectifs de la philosophie critique de Kant en trouve la religion comme un sujet important, autrement dit c'est un espace plein des dogmes et des tabous, et pour ce but là Kant a proposé son projet critique pour déconstruire la pensée archaïque qui correspond à la religion, et à la

fois construire la foi morale comme une solution. La tâche kantienne a trouvé le climat culturel pour se réalisé, et la question qu'en pose est : Est-ce que ce projet est il possible chez les musulmans ? Qu'elles sont ses conditions de possibilité ? Qu'elle est la particularité de la pensée islamique qui nécessite la lecture rigoureuse ?

إن فلسفة النقد عند كانط يمكن أن تلخص في عبارته الشهيرة :"أيها الإنسان ؛تجرأ على استخدام عقلك ". وكما هو معلوم فإن العقل مع كانط ملكة صارمة وموجهة وفق مبادئ وهو بذلك لا يعترف بأية وسيلة أو أداة غيره في إنقاذ الإنسان مما كان عليه .وإلى جانب سلطته في المعرفة يحاول كانط أن يحافظ له على تلك المكانة في مجال الدين ، وإن كان مقتنعا بنسبيته إلا أنه سمح له بطرح الأسئلة حتى تلك التي لا يستطيع الإجابة عنها .

وقد امتدت إنجازات هذا العقل إلى الدين، محاولا تبرير العقائد المسيحية عقليا. واجتهد كانط في تأسيس الأرضية التي يتفق فيها العقل مع المسيحية و هي الأخلاق، فالعقل بصرامته وأطره أداة لبلوغ أخلاق سامية ،والمسيحية من خلال نصوص الكتاب المقدس تعتبر دعوة لقيام أخلاق إنسانية ،وبذلك صارت الأخلاق معه حقلا للمفكر فيه و مقياس لمصداقية أي دين ،وكأنه يؤكد أن العقل لا يفهم من الدين إلا جوهره الأخلاقي.

إن الصياغة التي أعطاها كانط للفكر الفلسفي كانت في أغلبها خدمة للعقل الذي انفتحت أمامه كل السبل للبحث و المساءلة حتى داخل أنساق فكرية لم تكن في متناوله . و لقد كان الحضور قويا للأنوار في هذا "الاقتحام"من خلال الانتقال من وعي إلى وعي بحرية العقل و استحقاقه لهذه الثقة في الكشف عن حقيقة الأشياء.

إذا كانت دواعي كانط في فلسفة الدين هي إضفاء المشروعية على الذات العارفة في الفهم من جهة ، ورفض أصناف عديدة من المعتقدات التي تمارس في طقوس فارغة من مدلولاتها الحضارية والأخلاقية من جهة أخرى ، فإنه بعمله هذا وضعنا أمام أسئلة عديدة : ألم يتضمن الفضاء الإسلامي بعض الممارسات الجوفاء؟ ألسنا في حاجة إلى النقد داخل الفكر الإسلامي ؟هل هو ممكن وما هي حدوده ؟

لن يختلف اثنان في مسألة ما كان يمارس داخل الثقافة العربية الإسلامية وإلى حد ما لازال، من طقوس خالية من الدلالة و المعنى. كما تم تحويل الدين الإسلامي إلى مجرد سلوك يمارسه المسلم يوميًا بهدف التقرب إلى الله. و ظهرت أيضا أنماط من السلطة الدينية و الممثلة في الفقهاء، الذين اتجهوا إلى تأويل [التأويل هو العودة إلى أول و أصل الشيء فعلا كان أو حديثا اكتشاف دلالته و مغزاه و هو حركة ذهنية لإدراك الظواهر و الوصول إلى غاية ما، و قد عرف مصطلح التأويل في التراث العربي الإسلامي في محاولة لتأويل الأحاديث و تفسير الأحلام (تفسير الأحلام في قصة يوسف)] النصوص القرآنية و استنباط الأحكام منها. إلا أن الوضع لم يحافظ على ما هو عليه بل تجاوز الحدود إلى درجة أن وصلت تلك التأويلات إلى حد النزاع، و تحولت النقاشات الفكرية و الاختلافات المشروعة إلى حروب فكرية. إن مثل هذا الوضع سينعكس و بلا شك على الإنتاجات الفكرية التي أصبحت هي الأخرى مجرد ردود تخدم مصالح جهة دون أخرى. لذلك أصبح التراث أرضية تفرض نفسها بقوة كمادة للعمل و لكن ذلك ليس بتقديسه أو اعتباره ميراثا (صفدي، م.1986: 249 ) و إنما بإخضاعه للتفكير و المساءلة.

إن هذه السلبية التي توغلت في الفكر الإسلامي كانت أهم حافز لدفع العديد من المفكرين إلى خوض غمار التجربة. إنها تجربة النقد داخل هذا الفضاء. وعلى أية حال فالمهمة ليست سهلة خاصة داخل هذا الفكر. ذلك أن هذا الأخير تجتمع فيه العديد من التراكمات الفكرية التي استمدها أولا من التاريخ الإسلامي خاصة في فترات الخلافة، أي بعد وفاة الرسول (ص) حين طغت التطلعات السياسية على عقول الناس و كانت سببا في العديد من الفتن و الحروب. هذه الخلفية الإيديولوجية يكتنفها بعض الغموض كلما تم التأريخ لها، باعتبارها صفحة من الصفحات المعبرة عن تراجع و انهزامية المسلمين في غياب الرسول (ص) و انقطاع الوحي الذي كان يمثل مصدر توجيه وتربية لهم. لذلك فالكتابات التاريخية جاءت في الحقيقة خدمة للملوك و السلاطين. و قد عبر محمد عابد الجابري عن هذا عندما قال أن العالم العربي لا يؤرخ لثقافته بالقرون، و إنما بزمن لأسر الحاكمة،

فيقال: في العصر الأموي، العصر العباسي، العصر الفاطمي،...( الجابري ،م ، ع . 1991 : 43 ) إن هذا التشويه في التاريخ امتد بعيدا عندما أفقد الأحداث التاريخية وأفرغها من محتواها الحقيقي فأصبحت تخدم الأفراد و ليست الأمم، كما امتزجت هذه الكتابات بالآراء الشخصية لكتابها و الذي ترسّخ في أذهان القراء وكأنها الحقيقة فيصدقونها في شكل تلقي سلبي، و في غياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي.(الجابري ، م ، ع . 1991 :46) .

وبانعدام القراءات الفاحصة و المدققة، انتشرت تلك الكتابات و امتدت إلى أوساط عديدة من المجتمعات العربية الإسلامية، و ساهمت في إرساء قواعد المأساة العربية . و نظرا لأهمية التاريخ بالنسبة للأمة العربية، فإن ما ظهر فيما بعد من أفكار و مواقف فلسفية تكرس تلك الكتابات التاريخية و تؤكدها لأنها تناسبها و ترمي إلى أهدافها. و حتى الممارسة الدينية تأثرت هي الأخرى بالتاريخ المدوّن وأصبحت رموزا مشتركة بين الأفراد و محدودة المعنى، و قد طغى الانغلاق والانطواء على الثقافة العربية الإسلامية. وصار لابد - و من الضروري - إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذه الثقافة ،وذلك بتفكيكها ، ثم إعادة البناء والتركيب من جديد (دريدا ، ج ، 1988 : 58 ). ونلمس هذا الطموح وبقوة في المشروع النقدي الذي جاء به محمد أركون على نمط المسيرة الكانطية ، مع مراعاة تفاصيل كل منهما . فمثلما توجه كانط إلى التراث الفلسفي الذي سبقه والذي عاصره ذهب أركون هو الآخر إلى نظم المعرفة العربية الإسلامية ،في محاولة منه لإعادة ترتيبها .ويشير أركون إلى أن الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن 16 فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر ،وسحب في مقابل ذلك السلطة العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الإطار الخاص بالوحي ( أركون ، م . 1996 : 12 ). ثم استمر العمل في عصر النهضة لكي تتأصل هذه الحركة الإصلاحية وتزيد من قوة العقل.

سوف يسير أركون - على نفس الطريق - في مشروعه النقدي الجديد ،حيث يعمل على فهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسيولوجية

والأنتروبولوجية والفلسفية وهو في الحقيقة برنامج نقدي ، يبحث في مدى صلاحية ومصداقية كل ما أنتجه العقل داخل الإطار الثقافي .وقد لاحظ أركون أن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ساهم في تأخر الإنتاج العلمي داخل الثقافة العربية الإسلامية،بينما كان الإنتاج الأدبي غزيراْ ،خاصة تلك الكتابات النضالية مع طه حسين ،أحمد أمين و سلامة موسى ...( أركون ، م . 1996: 14 ) إن هذه النقائص التي اكتشفها أركون ما هي إلا تعبير عن نكبات العقل العربي والإسلامي والتي طالت عدة مجالات سواء في الفقه أو الأدب و الشعر، والتاريخ والفلسفة، الأسطورة و الخيال،... وكل هذه المجالات على اختلافها تستدعي إعادة قراءة ونظر لأنها قد أثرت في بعضها البعض كأطر لثقافة واحدة ،مقولتها الأساسية ومركزها الأصلي هو النص القرآني ،الذي عرف هو الآخر العديد من القراءات التي كانت في الحقيقة تسعى إلى إخضاعه لما تكرسه من أفكار وتصورات إما ذاتية أو إيديولوجية.ونتجت عن ذلك عدة دلالات ومعاني مختلفة باختلاف التوجهات وكانت بداية للاختلاف، ليس في بنية النص من الناحية المنطقية أي بالتناقض ،لأنه يسير وفق منهاج واحد مناسب أوله لآخره وموحد المعنى ( أبوزيد ، ن ، ح : 186 ).بل هو سبب لاختلاف الخلق ''يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً " ( البقرة : 26 ).

وهكذا ولّدت قراءة النص اختلافا وتعددا ،فهو نص مفتوح للتأويل ومتعدد الدلالات ،فاختلفت الآراء لاختلاف الأهواء والشعوب ولتعدد اللغات والثقافات والأعراق .فما كان في البداية قضية خضعت لظروف معينة وأنتجت نقاشات حولها ،تحولت فيما بعد إلى مسألة نظرية أو أصلا من أصول الدين و بذلك تمايزت المذاهب وتبلورت النظريات ،فسعى كل فريق لتأكيد هويته وأصبح له مذهبا في الشرع ورؤية خاصة به للأصول . فتحول الخلاف السياسي إلى اختلاف عقائدي وتمايز اجتماعي و ثقافي، وانغلق كل واحد على نفسه ،فالاختلاف عن الغير أنتج تباعدا عن الأصل (النص) فالكل يأخذ من النص ما يريده ويماثل بينه وبين ما فهمه منه . فيحل خطابه محل النص القرآني ويصبح التاريخي بدلا عن المتعالي

والقراءات تصبح أولى من النص المقروء. و بذلك ابتعد الكل عن الأصل وأصبح كل خطاب منها هو المرجع في التصنيف و التقييم.

على الرغم من هذا الطابع الإختلافي للفضاء الفكري الإسلامي ورغم هذا التعدد ،إلاّ أن هؤلاء المؤولين باتوا يعملون في فضاء محدود و ضيق فشكّلوا بذلك أرثوذوكسية دوغمائية جامدة مرتبطة بما يسمى بالروح المنغلقة التي تشمل ثنائية متضادة ممثلة في جملة من العقائد / جملة من اللاعقائد ،حيث تدافع هذه العقلية عن عقائدها بحدة وترفض اللاعقائد بنفس الحدة (إلغاء فكر الآخر) .وقد حدد أركون هذا النوع من العقليات في المجتمع العربي الإسلامي في الأفكار الجامدة التي شكلها الفقهاء ورجال الدين حيث تدافع هذه العقليات عن ذلك الإيمان الثابت وترفض اختراق أية حقيقة علمية لها من شأنها زحزحة و هدم هذه العقائد .فالعقلية المنغلقة يكون طابعها دفاعي انفعالي ضد أي فكرة علمية تقلب معتقداتها الأرثوذوكسية .

تُعرّف الأرثوذوكسية إتمولوجياً بالرأي الصحيح ، فشكّلت بذلك دافعاً بين المسلمين بعد وفاة النبي (ص) مباشرة ، فتموضع السؤال حول الإسلام الصحيح وكل فرقة تدّعي أنّها تملكه دون غيرها ، وأنها أكثر صحة من غيرها فينتج بذلك ما لا نهاية من التصورات للدين لاكتساب الشرعية وللبرهنة على أنّها الأقرب إلى النموذج الأعلى (النبي ) . إنّ هذا النوع من التفكير هو تفكير في الداخل دون أي اتصال بالخارج ، فهذا التصور يعني الاعتراف بالأنا المتوحد وفي المقابل إنكار ألآخر واستبعاده لأنه سوف يشكل بدوره علاقات سلطة تدفع بالأنا إلى الوراء ، وهذا ما يسميه ميشال فوكو بإستراتيجية الإقصاء والتي تستهدف كل ما يخالفني باعتباره عائقاً إبستومولوجيا ، فتنتهي الذات إلى الانغلاق وبالتالي إلى الجمود والسكون .

لقد انعكس هذا على المجتمعات العربية التي أصبحت تعيش داخل أفق مغلق لا تعرف من الدين إلاّ طقوسا جوفاء ،وحتى أي محاولة للتفكير لا تكون إلاّ من خلال النصوص الكلاسيكية الكبرى التي أنتجها الفقهاء و المؤرخون منذ زمن

بعيد والتي أصبحت بدورها مصادراً لا يمكن الاقتراب منها . لذلك و لمجاوزة هذا الجمود الفكري لابد من إخضاع هذه النصوص للقراءة والنقد وهذا لا يكون إلاّ بتوظيف التحليل الإبستمولوجي المعاصر والذي نقصد به عملية تفكيك الخطاب إلى عناصره و مفاهيمه التي تشكل أسسه المعرفية و المنهجية لتحديد قيمتها العلمية على اعتبار أنه لكل خطاب معرفي أو منهجي ، نظاماً معرفياً خاصاً به ينتمي إليه ومحكوم بقانونه الداخلي .

ومن أهم الانشغالات التي حملها أركون هو الدراسة التي تقوم على نقد الأسس المعرفية و المنهجية التي بُني عليها الخطاب الإسلامي ويخص بالتحديد الخطاب الإستشراقي ،ويصف المستشرقين بعلماء الفيللوجيا نسبة إلى منهجيتهم (فقه اللغة الكلاسيكي ) (أركون ، م ، د.ت :90 ) . وبالنظر إلى تلك الدراسات نجد أنها اعتمدت على المنهج الوصفي الذي جعلها تخلو من الحيوية و التجدد ،مما يقتضي ضرورة الاستعانة بمناهج تعمل على إضفاء الحيوية التاريخية على الإسلام المسايرة لصيرورة التاريخ في المجتمعات الإسلامية و عدم اعتباره دينا فقط . بل هو فضاء للحركة والديناميكية الاجتماعية بكل أوجهها كما أن طبيعته المرنة هذه تجعله قابل للتعاطي مع المناهج العلمية وأكثر تجاوباً معها .

إن المشروع النقدي الذي يأمل إليه أركون وكما أكّد دائماً ليس عملاً فردياً ولا تجزيئيا ، وإنما هو نتيجة لتكامل وتكاثف جهود معتبرة من طرف مفكرين و علماء وباستخدام أدق المناهج و الأساليب ،كالأنتروبولوجيا و فقه اللغة وعلم النفس التاريخي، بهدف تحقيق دراسات موضوعية دقيقة بإمكانها إخراج تلك الإنتاجات الفكرية من دائرة الظلام والضبابية التي غمرتها ولعهود طويلة .ذلك ما أسماه أركون بعلم الإسلاميات التطبيقية الذي يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية و حاجياتها الحالية( أركون ، م . 1993 :32 ) .في الحقيقة إن هذا المشروع لا يحتاج فقط إلى تكامل العمل والجهد .بل يحتاج أيضا إلى تعبئة جماهيرية شاملة ،ذلك أن المشروع الكانطي وإن كان مستعصيا في بعض جوانبه إلا أنه جاء مستساغاً في الفكر الأنواري نظرا لطبيعة وتركيبة الشعوب الأوروبية و قابليتها لتلقي مثل هذه الأفكار والحكم هنا ليس مطلقاً.أما النقد في الفضاء العربي الإسلامي عندما يُطرح للوهلة الأولى يثير العديد من الحساسيات خاصة إذا كان موجهاً إلى النظم

الثقافية التي طغت عليها صفة الإطلاقية والقداسة لفترة طويلة ،كالتراث الإسلامي .إن هذا المجال في أصله يغلب عليه ما يُعرف باللامفكر فيه ،هذا الأخير إذا ما تسرب في لاوعي الشعوب أصبح من بين المحرمات (Tabous) التي لا يجب المساس بها .وهذا بالفعل ما حدث عبر الزمن ،فكلما أُثير موضوع مراجعة وقراءة التراث الإسلامي ،إلاّ وطُرحت مشكلة الأصالة والمعاصرة من جديد ،ويحتدم الصراع عندما تتجه دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها مع الدين ، بينما تتجه دعوة الحداثة إلى مطابقة ذاتها مع العلم ( غليون ، ب . 1990 : 21 ).ورغم أن العقل العربي قد أدرك أزمته إلا أنه عرف في هذه اللحظة واقعاً جديداً أكثر تأزماً في كونه تموضع بين لحظتين كلاهما أصعب من الأخرى ،فصار إما عقلا يؤسس للماضي ويكتفي باسترجاعه ومحاولة محاكاته . وإما عقلا يعيش في حاضر مفارق فأنتج مفاهيماً عجز عن صياغتها وفق بيئته . وبين اللحظتين غاب التحليل العلمي وتضاءلت الرؤية الموضوعية و تناسى العقل مراجعة نفسه ،وتغافل الفكر عن تناول الأداة أو الملكة التي تتحكم في انهمام الإنسان داخل الثقافة العربية الإسلامية فتجعله يحلم ويفكر ويحاكم . فغياب نقد العقل جعل المشروع مشدوداً نحو الغائب و بالتالي بقي مستمرا في خط الإيديولوجية العربي، وأصبح هذا الحقل بنية واحدة رغم الحيوية التي عرفها عبر الأزمنة . وفي مقاربة إجرائية نجد أن التراث أرضية خصبة للعمل وذلك باستنطاقه و الاتجاه نحو مجاوزته نقديا وليس باعتباره مصدراً للتلقي و التلقين بإطلاق.و لكن بفحصه انطلاقا من تحليل الواقع وانتشاله من دائرة اللامفكر فيه وذلك بإنتاج ما هو تراثي أصيل معاصر يمكنه محاورة الأصيل الحي في الماضي ،في محاولة أصيلة وجادة من أجل توظيف كل أشكال الوعي المكونة للثقافة العربية الإسلامية و من أجل هذا الغرض يبقى الطموح إلى طرح السؤال قائما و الرغبة في التغيير أكثر إلحاحاً ، لأن أرضية السؤال تفرض نفسها ، وإرادة التغيير وإن كانت محصورة في الخاصة من العقلاء إلا أنها متوارثة دائما من جيل إلى جيل و في طريقها إلى التوسع ،وهكذا فإن النقد في الفضاء الإسلامي يحمل شروط إمكانه .

## قائمة المصادر و المراجع

### أ). المصادر

- القرآن الكريم.

### ب). المراجع

1 / الجابري ، محمد عابد .(1991) .تكوين العقل العربي، ط 4، المغرب: المركز الثقافي العربي.
2/ أركون، محمد. (1996 ) . تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي.
3/ أركون ، محمد . (د.ت ) .الفكر الإسلامي قراءة علمية . د .ط ، بيروت منشورات مركز الإنماء القومي .
4/ أركون، محمد. ( 1993) . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
5/ أبوزيد ، نصر حامد .(1990) .مفهوم النص، ط 1، بيروت: المركز الثقافي العربي
6/ غليون ، برهان .(1990) اغتيال العقل، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
7/ دريدا ،جاك .( 1988) الكتابة و الاختلاف ، المغرب : دار توبقال للنشر .
8/ صفدي، مطاع. (1986) .إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ط1، بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي.