محمد أركون: تحديث العقل الإسلامي

بين نقد التأصيل ونقد الاستشراق

د. ميلود طواهري

جامعة تلمسان

يتناول موضوع الدراسة في هذه الورقة المحدودة العدد الاستغراب الذي يتبنى ما أنتجته العلوم الاجتماعية في نقد التأصيل والاستشراق من خلال احد أقطاب هذا الاتجاه ألا وهو محمد أركون. وعندما عزمت على اختيار موضوع هذا البحث قمت بكل ما في وسعي لتسليط الأضواء عليه مدفوعا بإلحاح شديد ومثابرة قوية، أملا الوقوف على المعالم الرئيسية لهذا الموضوع وتوضيح نقاطه الأساسية بالاستعانة بمجموعة من المصادر والمراجع العربية والأجنبية والتي التمست فيها العون الكبير. اقترح علينا محمد أركون في سنة 1990 ولأول مرة قراءة منهجية معتمدا فيها على طرح أحد المستشرقين، وهو "بوارز" D.S. Powers، صدر سنة 1986، في مدينة برينستاون. ولفهم الموقف » الوسطي« الذي يحتله أركون بين الأصولية والاستشراق، والتأكد من صحة ذلك، لا بد من اقتفاء أثار أركون في طريق تأويل يذهب إلى حد التفاصيل.

التأسيس لعلم إسلاميات تطبيقية:

يهدف مشروع محمد أركون – نقد العقل الإسلامي- إلى « بناء علم إسلاميات تطبيقية من خلال تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على النصوص ومختلف فروع المعرفة الدينية، تلك المناهج التي طبقت فعلا على نصوص دينية أخرى خاصة منها المسيحية »1

إن اقتراح تأويل جديد للقرآن يجعلنا عرضة لهجمات الأصوليين والإسلاميين معا. وهذا ما يفسر امتناع أركون عن نشر عمله في وقت سابق نتيجة للجو المشحون السائد آنذاك في أوساط المجتمع الإسلامي، يقول في ذلك: « إن المناخ الإيديولوجي الذي خلقته الحركات الإسلامية، حتى في البلدان الغربية، و خاصة في فرنسا، دفعني إلى الامتناع حتى

هذا اليوم عن كل نشر بخصوص موضوع بهذه الدقة، ذلك ليس لأن دراستي تشكك في نقطة معينة من العقيدة الإسلامية، ولكن اتساع ما لا يمكن التفكير فيه impensable في المجتمعات المسلمة الحالية يولد سوء فهم خطير، يعيد تناوله ويوسعه ويعكسه خطاب مناضل غريب تماما عن علم أصول الدين حديث متصوَر وممارَس كإيمان حي يوضع على محك الزمن، أي على محك التاريخانية، ملَكَة للعقل والقيم»2..

في هذا السياق ينتقد محمد أركون منهجية "التأصيل"، أي القراءة التبجيلية للتراث الديني ومحاولة فهمه من الداخل، لأن عملية تأصيل أية معرفة، سواء كانت دينية أو علمية، فلسفية أو أخلاقية، أو غيرها، مآلها الفشل، إذ إن هناك قاعدة معرفية تلزم العقل في إنتاجه للمعرفة، إنها قاعدة مرتبطة بالوضع اللغوي والتاريخي الذي يعيش فيه الإنسان و يتقيد به العقل، وهي مستويات ثلاث:

- مستوى ما يمكن التفكير فيه
- مستوى ما لم يفكَّر فيه
- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه، وهو موضوع اهتمامنا، ويدل هذا المستوى على عدم القدرة لإنتاج معرفة ما بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة مثل ارتباط العقل الديني الإسلامي بالنظام المعرفي القروسطي، فما كان لفقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة القرون الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة أو حقوق الإنسان بنفس المدلولات الحديثة لهذه المفاهيم، لأن العقل يفكر ضمن بنية معرفية وسياق تاريخي واجتماعي لا يمكنه أن يطالب بالقفز من وراء تاريخه3 . إذا كنا على وفاق مع أركون، بناءا على ما سبق، نستطيع القول أن الإيمان الحي مستحيل ما لم نستطع قياسه مع التطورات العلمية وأوجه النظر الأخلاقية في حقبة معينة، وبالتالي ينبغي توسيع التحري التاريخي والنقد الفلسفي ليشملا الحدود الإبستمولوجية للعقل الديني بصفة عامة ذلك أن «كل تراث يؤسس ألفاظه وتعاليمه على استعمال مضبوط للعقل »4 .

كان الاجتهاد في الأصل وسيلة لتأويل القرآن، من بين الوسائل التقليدية، كما كان في متناول كل المؤمنين وليس حكرا على حلقة ضيقة من العلماء، ولم يكن تطبيقه في يوم ما خارج الظرف التاريخي والتأثيرات الأيديولوجية. يتحدث أركون مذكرا إيانا أن مجهوده الزاهد جزء لا يتجزأ من برنامجه قائلا: « لم يكن الاجتهاد في الواقع ولا يستطيع أن يكون اليوم بمثابة تمرين فكري صِرف حول مسائل في علم أصول الدين أو مسائل منهجية مجردة بمعزل عن متطلبات الدولة وقيود المجتمع. وبتعبير آخر نقول إنه يجب أن نتعرف في ظرف ما عند كل ممارس، على الانحرافات الأيديولوجية لعملية فكرية تقدم على أنها اتصال مباشر بين الفكر البشري وقول الله حتى نفهم بطريقة ملائمة النوايا النهائية، والدلالات المؤسِسة التي يجب أن تنور الشَّرع، وتضمن مشروعية سلوك وأفكار الناس خلال الوجود الدنيوي. علينا أن نشير ونحتفظ في أذهاننا بالغرور الكبير، وكبرياء الفكر المبالغ، الذي يناشد بإمكانية اتصال مباشر مع قول الله، لفهم ملائم لنواياه وتفسيرها في الشَّرع، وبالتالي تثبيت القانون الإلهي للمعايير القانونية لكل تصرف وكل فكر عند كل مؤمن خاضع لطاعة الله »5 .

بعد أن ذكّر أركون بأن فقهاء العلم الديني قبلوا بإمكانية الخطأ في تطبيق الاجتهاد، لاحظ أن بناءهم ولّد وفرض نظام شريعة مغلق أو ما يسميه « التقنين القضائي أو الفقهي لأوامر الله ونواهيه»6 لقد أُنجز معظم هذا العمل التقني الذي أصبح مرادفا لما يسمى بالاجتهاد، في فترة "التكوين أو التدوين" (تدوين النصوص الأساسية للمذهب السني والشيعي) –أي بين عامي 661م-950م تقريبا، هذا التراث الذي ينتمي إلى فترة محددة من تاريخ الفكر بشكل عام هي الفترة القروسطية، ترسَّخ بمرور الزمن وأصبح مثاليا، نموذجيا و مقدسا يفرض نفسه باعتباره التراث الوحيد والأوحد، ويرفض أن تطبق عليه المراجعة التاريخية أو الدراسة النقدية، فشكل بذلك مدونة عقائدية مغلقة 7 .

من جهة أخرى يرى أركون أن أهم ما قام به العقل الحديث –عقل الحداثة بداية من عصر النهضة والأنوار- هو تفكيك السياج المغلق وكسر حواجزه بـ"تعويض المركزية اللاهوتية الدوغمائية théocentrisme dogmatique" بـ"ميتافيزيقا متمركز حول العقل

logocentrisme métaphysique " 8، وقد تم التمهيد لهذه العملية في الإسلام، مثلما كان الأمر في المسيحية مند العصر الوسيط، من خلال التوتر القوي الذي كان سائدا بين اللغوس الأرسطي والطرح الفقهي البياني. لكن الفضل في الثورة المعرفية الكبرى يعود بالأساس إلى عقل الأنوار في أوروبا الغربية الذي استطاع فرض قطيعة حاسمة بين السلطة الإلهية والسلطة البشرية.

إن مجتمعات السياق الإسلامي حسب أركون لم تشارك في هذه الثورة المعرفية التاريخية رغم أن الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام اتخذ هذا المنحى وسعى إلى تأسيس عقلانية فلسفية مقابل عقلانية فقهية، لكن هذا الفكر لم يستطع أن يتجاوز بنية العقل الديني، لأنه قام على عقلانية أرسطية تفترض دوما وجود يقين واحد وتنفي كل ما سواه، كما أن هذا الفكر نفسه استبْعِد عمليا من أرض الإسلام مند وفاة ابن رشد (1198م) أي مند القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي9

لفتح هذه الأنساق التقليدية المغلقة، يجد المفكر المسلم نفسه اليوم أمام « مهمة مخيفة تتمثل في نقل الظروف النظرية وحدود الاجتهاد من المجال الديني الشرعي، حيث حصره الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية غير المعروفة في التقليد الفكري الإسلامي، وبخصوص موضوع نقد العقل الإسلامي ». فإنه من الواضح أن « التساؤلات الجذرية » التي اقترح محمد أركون طرحها على النصوص القرآنية لا نجدها في الاجتهاد الكلاسيكي، معترفا بأن طريقة الاجتهاد الكلاسيكي لم تعد كافية وبالتالي لا بد من الانتقال إلى مجالات علمية أخرى: كما يجب على العلوم الدينية أن تنفتح وتستبدل بالتساؤلات الجذرية التي تقدمها العلوم الحديثة، وهذا ما يفسر أهمية تساؤلاته في النقاش حول القيمة الحالية للاجتهاد الكلاسيكي. يتموقع مصطلح العقل الإسلامي بصفته مبدأً إبستومولوجيا في إطار العقلانية العامة للعلم الحديث؛ فحسب محمد أركون لا تمثل هذه العقلانية شيئا في ذاتها، لا شيء سوى المقاربة العلمية الحديثة في تأويل النصوص. لا يدل الوصف الإسلامي سوى على مرجعية لموضوع النص والظرف، للأحداث الممكن التأكد منها تاريخيا عن أصل الإسلام وحياة الرسول (ص): إذ « مصطلح العقل الإسلامي: لا يتعلق بعقل

خصوصي متمايز أو يمكن تمييزه عند المسلمين بصفته ملكة مشتركة بين كل البشر؛ فالاختلاف كله في الوصف الإسلامي، أي في المعطى القرآني والذي أسميته تجربة المدينة المنورة التي أصبحت، بصفة خاصة بفضل عمليات الاجتهاد المتتالية، نموذج المدينة المنورة »10. رأى أركون في هذا « الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي » سفرا « طويلا وشاقا » بالرجوع إلى النقاشات حول مكانة المرأة في الشريعة. لا بد من الإشارة إلى أن الاجتهاد الكلاسيكي يختلف في جوهره عن نقد العقل الإسلامي: فهذا الاختلاف هو الذي يبرز التساؤلات بخصوص الصحة الحالية للتطبيقات التقليدية لحلول الشريعة، حلول تقدم على أنها إلزامية في البلاد الإسلامية. كما يجب أن نتساءل عن صحة قانونية مهنية العلماء الذين يطبقون ويقررون الآن في شأن مواد الشريعة فيما يخص حياة المؤمنين. هل يجب استبدال هذه الطبقة المغلقة، التي تمارس مهنة لم يعد تكوينها المهني ملائما بالنظر إلى ابستومولوجيا العلوم الحديثة ؟ إجابة أركون عن هذه التساؤلات ليست واضحة 11.

يقول في هذا الشأن يجب أن يقوم العلماء بـ« خطوات فاصلة نحو الحداثة الفكرية »، وإن كان العالِم المسلم من جهته، المدَرَب على اختصاصات الاجتهاد الكلاسيكي بعيدا عن « المناهج المتعددة والعابرة للتخصصات في العلم الحديث، يجب على العلماء بدورهم، إنجاز عملهم بصفتهم وسطاء ذوي مصداقية بين الضمائر المؤمنة ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة »12. وإن افترض محمد أركون مسبقا أن العالِم المسلم باحتلاله مكان العالِم التقليدي عليه أن يتحلى بتكوين في تخصصات الاجتهاد الكلاسيكي، تطرح مسألة معرفة كيف يرسم حدود مجال فعله بطريقة تجعله «لا يجرح العقول المؤمنة، ولا يعاملها بعنف ». إن فرض اعتبار « متطلبات المعرفة العلمية الحديثة » في تأويل القرآن سيعتبر بمثابة كفر عند «الضمائر المؤمنة» في العالم الإسلامي. وما وصلت إليه الدراسات الاستشراقية من نتائج لا يعتد به إلا قليلا إن لم نقل مجهولة، بل شبه ممنوعة.

إنه بسبب هذا المنع، وهذا الإقفال في وجه مشاريع خلاقة مثل مشروع أركون، يحرم العالم الإسلامي وخاصة العالم العربي، نفسه من الدفاع الوحيد والفعلي ضد الاستقطاب الأصولي. ففي نظره يخوض العالم الإسلامي بمحض إرادته في أنماط تأويل تولد مناخا عاما من القهر الديني في الأوساط الشعبية.

درس أركون على سبيل المثال مسائل تأويل القرآن على ضوء ما توصل إليه المستشرق الأمريكي "بوارز" Powers من نتائج حول ما أتت به بعض الآيات حول الميراث والفريضة. فالآيات القرآنية التي ستأتي تسمح بتقديم تأويلات متناقضة، وعليه يجب أن تكون لبعض الآيات أسبقية على آيات أخرى، يجب أن ينسخ بعضها حسب مبدأ النسخ الكلاسيكي في الفقه الإسلامي. لكن الطريقة الحذرة التي يسير عليها أركون لا تؤدي به إلى استنتاج ملموس حول صياغة تشريعية للميراث والوصية، فالأمر لا يعدو أن يكون اعتبارات لمنهجية ولنتائجها من اجل خلق باب لممارسة الشارع. والآيات المتناقضة محل المناقشة هي: من قوله تعالى « يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ » إلى قوله تعالى « ـابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا(آية 11 سورة النساء). وفي قوله تعالى :وَإِن كَانُواْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ﴿١٧٥﴾ [سورة النساء آية 175]. في تناقض مع هذا الأمر، يشير القرآن إلى أوامر أخرى يقوم الفقه الكلاسيكي مثل فقه الطبري بمطابقتها فيما بينها على أساس مبدأ «النسخ »:كُتِبَ« عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ » (البقرة،

آية 179). « فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١٨٠ » (البقرة، آية 180).« فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمٗا فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٨١ » (البقرة، 181). « وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖۚ فَإِنۡ خَرَجۡنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِي مَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعۡرُوفٖۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٢٣٨ » (البقرة، 240).

القراءة السردية في وجه القراءة الأصولية والقراءة الاستشراقية:

اعتمادا على الطبري كمثال عن المفسر الكلاسيكي، « المنشغل بتثبيت التفسير» والذي أخذ على كاهله مسؤولية تدخلات نَحْوِية في النص، بيَّن أركون كيف أن الأرثوذكسية، بصفتها تركيبة تاريخية للأغلبية، فرضت نفسها في القراءة وفي تأويل النص؛ فما ينقص هو « دراسة نقدية بقدر الرهان الأول في كل مشكلة قراءة: إعادة الصورة اللغوية الحقيقية للوحي الإلهي»13، ونحن نعرف « انتهازية الشارع » عندما يتعلق الأمر بـ« تعيين الآيات الناسخة والآيات المنسوخة».

لتحقق من صحة القصص، لا يجد نقد تواتر السند عند العلماء الكلاسيكيين في حدود عمل المؤرخ الرسمي في زمنهم، امتدادات إلا في النقد الفيلولوجي عند المستشرقين: فما هو (النقد) « إلا بتنظيم في الاتجاه الوضعي (تأريخ الدقيق، مادية الوقائع، تصويب النصوص ودلالاتها، تعليق كل قرار بشأن وقائع مشكوك فيها... »14. ورغم نقده للإستشراق، رأى أركون أنه يمكننا بهذا التحقيق الفيلولوجي الوضعي: « تجاوز مرحلة لم يكن بمقدور القدماء بلوغها لافتقاد الوسائل والمناهج الملائمة » 15. وفي هذه النقطة يجد الضمير المؤمن نفسه محرجا دون فائدة، يجب عليه بالعكس أن ينصرف إلى واقعه

الخاص وطرح السؤال: « كيف ننتقل في التفسير، من القول الحق الرباني (الوحي) إلى القول الحق لعالِم الدين-الشارع (أصول الدين وأصول الفقه) لضمان الاعتقاد الصحيح لكل المؤمنين »16.

تجرنا هذه المشكلة إلى بحث لم يعد فيلولوجيا ولا تاريخيا، فهو يحرك « التحليل نحو الألسنية والسيكولوجيا التاريخية، والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية »17. فالمشكل الأساسي بالنسبة لمحمد أركون ليس في التركيز، كما يفعل المستشرقون، على أصالة النص، وعلى القول الحق le dire vrai لعالم أصول الدين-الفقيه، ولا أن يفسّر لنفسه مثل عالم الدين الداعية الاعتقاد الحق le croire vrai للمؤمنين، وإنما توضيح التحويل، الذي يسمح بالانتقال من مستوى إلى آخر. بطرح هذه المشكلة، تطرق محمد أركون إلى لغز اللاهوتي المتمثل في ميلاد إيمان المعتقِد، وتطابقا مع منهجيته الخاصة، يؤكد على ضرورة تحليل علمي يستعمل مختلف العلوم الدارسة للدين. بالنسبة لمحمد أركون، في تحليل مماثل، يكون المفهوم المركزي هو سردية النص: « سنبين كيف تقدم السردية التمثل المخيل على العقل التاريخي لتوليد « إيمان» غير منقطع عن المخيال الاجتماعي 18«

تجاوز أركون إذاً حدود البحث التاريخي والفيلولوجي عند المستشرقين، وينتقدهم لاعتبار أنفسهم مقيدين بهذا المجال المغلق من المعرفة. لكن إلى أي حد يمكن قبول مشروع أركون برفضه تحديدات الاستشراق؟ وإلى أي حد تشتغل نتائج عمل الإستشراق في نقد النصوص في مشروع أركون؟ وهل يمكن بواسطة دراسة ظاهرة السردية بمناهج أنثروبولوجية أن تحل محل النقد التاريخي؟ في نظر محمد أركون، يكمن هدف التفسير القرآني في الإشارة وتفسير الانتقال من سرد النص إلى إيمان المعتقد، أي كيف يبنى مخيال المؤمن؟ وما هي علاقاته مع المخيال الاجتماعي والثقافي؟ في هذه المسألة توجد جهة ثلاث تريد كل واحدة منها تغليب إجابتها: جهة المفسرين الكلاسيكيين في التقاليد الفكرية الإسلامية، وجهة المؤرخين المحدثين في تخصص الاستشراق، وجهة المؤمنين أنفسهم، المنغلقين تقليديا في القناعات الجزئية لعقيدتهم، إذ لكل مجموعة نواياها

الخاصة في بحثها عن فهم النص وطرحها لأسئلة انطلاقا من مصالحها الخاصة. وهو بالمقابل ما جعل المفسر الكلاسيكي يطرح أسئلة مغايرة عن تلك التي يطرحها المؤرخ أو عالم الفيلولوجيا: « عندما بدأ الطبري كل تفسير لكلمة أو عبارة، أو تركيب تعبيري أو آية كاملة بعبارة: « يقول الله »، فهو لا يتساءل عن شروط الإمكانية الإبستمولوجية، ثم المشروعية الدينية لكل عقل بشري يوضح النوايا الإلهية المانعة في كلام الله. لا نستطيع القول إن العقل في القرنيين الثالث والرابع الهجريين كان يجهل التساؤل الإبستمولوجي؛ كان المنطق الأرسطي في متناول المفكرين، إن لم نقل أنهم كانوا يرفضونه مسبقا، بنفس الطريقة التي تم بها الحكم على النقاشات الدينية حول خلق القرآن عوض تعميقها، وإثرائها في اتجاه مقابلة مفتوحة بين العقل الفلسفي والعقل الديني، والمنطق الرباني »19.

بناء على هذا، يصبح من المهم ليس عدم الرفض، بل « تعميق » و « إثراء » التفسير الكلاسيكي على ضوء العلوم الحديثة، لكن الاهتمام الذي يوليه المفسر الكلاسيكي للنص مختلف في جوهره عن اهتمام المؤرخ العلمي الحديث، لأن وهذه « بداهة ثانية »: « لا يتردد المفسر الكلاسيكي في الجزم في موضوع نقطة يقيم في جهة أخرى غموضها التام. مع ممارسة احترام مبدئي لكلام الله، فإننا لا نتردد في تأويله في الاتجاه الذي تفرضه الحاجة إلى وحدة الأمة، وضغط التقاليد الحية، واستراتيجيات القوة ومراقبة تنقل الخيرات في المجتمع. فهذه هي في الحقيقة، الرهانات غير المعلنة لكل تشريع بخصوص المواريث »20.

تحد رهانات التفسير التقليدي مجال أجوبته، وهذا الحد ليس من قبيل الصدفة ولا من السهل التشكيك فيه لأنه ينتهي إلى نظام مغلق. يقيم هذا الحد هوة عميقة، من جهة أصل الحقائق التي أوحي بها، ومن جهة أخرى الإسلام الموجود على أرض الواقع الذي أصبح أيديولوجية الدولة، سواء في الإطار القديم المتمثل في الخلافة أو في الإطار الحديث في ظل الدولة-الأمة. هذا الحد في التفسير التقليدي يجرنا إذاً إلى ملاحظة بداهة ثالثة يوسعها محمد أركون بقوله: « لقد أقام تدخل المفسرين والفقهاء هوة بين النظام

التشريعي الذي استهدفه القرآن والنظام المعرف والمطبق فعليا في إطار دولة الخلافة ثم الدولة المسلمة (سلطنة، إمارة، واليوم الملكيات والجمهوريات) »21.

كان من نتائج الهوة السياسية الموجودة بين القرآن ونظم الإقرار الشرعي للدولة خلق مجموعات مختلفة من المدونات التشريعية، وذلك ليس في العالم الإسلامي فحسب ولكن أيضا في العالمين اليهودي والمسيحي. في الحقبة الحديثة، ونظرا لاختلاف نمط المعرفة عن ذلك الذي ساد في العصر القديم، تجد مصداقية هذه النظم القانونية والسياسية نفسها أمام المعارضة. غابت الافتراضات المسبقة الفكرية والثقافية، مثلها مثل الافتراضات المسبقة الاجتماعية والسياسية التي تسمح بتكرار لا مشروط لبداهة الإقرار الشرعية، فمصداقيتها لم تعد قائمة سوى على تقبل المعجزة وانسياق لا مشروط لهذا المعجز ذاته، بينما طابق التقليد بين الإيمان المعقول والإيمان الفوطبيعي، المتعارض مع المنطق والعلم، فخلق التاريخ هوة بين إيمان وآخَر:

« اضطر علماء الدين الفقهاء [في اليهودية، والمسيحية وأيضا في الإسلام] إلى بناء علم – الفقه وأصوله؛ مجموعة شرائع الكنيسة؛ الحلقة اليهودية للتأكد منه بطريقة عقلانية من تجد الشرع في الوحي، ثم بعد ذلك ضمان الوظيفة الأداوية للشرع كمسلك للخلاص. أصبح هذا التأكد إشكالية لافتقادنا اليوم للوسائل الفكرية والأطر الثقافية التي جعلتها ممكنة، بل وسهلة. هكذا لم يعد يسمح كشف الآليات السميوطيقية للخطاب الخبري، وتحليل المجاز والرمز، والمنظور الأنثروبولوجي حول التمثلات الأسطورية بتمديد الوعي إلى العالم العجيب والفوطبيعي للوقوف في وجه اعتراض نقدي وفتح القلب - موضع المعرفة اللذيذة و « العقلانية » في آن واحد في القرآن- على جميع الحقائق الدينية »21.

لقد حاول محمد أركون في إنقاذ جوهر الإيمان الذي يعتبره مغلقا محبوسا في سر سردية القصص التي يرويها المؤمن ليعيب على المستشرقين، الذي يتهمهم بالتمذهب الوضعي، واستخفافهم بل وإنكارهم لهذه الحقيقة. فالنزاع الذي يجمع بين العالم والمؤمن يتعلق بسردية الإيمان ويجب وضع بداهتهما في وجه حقائق العلم: « تفرض البديهيات التي عددناها آنفا نفسها على عالِم الفيلولوجيا والمؤرخ الحديث، ولكن ليس

على الضمير المؤمن للمفسر التقليدي، ولا على المؤمنين الذين، إلى يومنا هذا، يتلقون القصص على أنه براهين ملموسة، موضوعة « تاريخيا »22، تحيين حقيقي للآيات القرآنية. فالبداهة التي يتلقفها المؤمن من جميع القصص تلغي كل البديهيات التي يستعملها عالم الفيلولوجيا المؤرخ من جهته لرفض، في التمثل الموهم للواقع المتخيل، النظرة غير المتماسكة، كل ما يطالب به المؤمن. هل يمكننا تجاوز هاتان الوضعيتان المانعة لبعضها البعض واقتراح حقل معقولية حيث يعي كل من المؤمن وعالم الفيلولوجيا المؤرخ عدم تطابق مواقفِهما المعرفية ؟»23

كيف حلَّ أركون هذا الخلاف بين المؤرخ الحديث والمؤمن؟ بالنسبة له، تستطيع الأنثروبولوجيا الثقافية والسيكولوجيا هزم هذا الإقصاء المتبادل والعقيم للمؤمن والعالِم إذا أظهرا استعدادا على الالتقاء في ميدان جديد يشكل نفس الإدراك. بالنسبة لمحمد أركون، يكون هذا الميدان الجديد على شكل نقد العقل الإسلامي، نقد وضع قواعده هو نفسه، لكنه في انتباهه لما يصدر من ردود فعل اتجاه مشروعه، يقول إنه هو أيضا ضحية « تشكيك متزايد »؛ فتبني مواقف متباعدة تظهر له مرتبطة بوضعيات سلطة، سواء أكانت من مستوى مذهبي أو من مستوى سياسي، يحتلها أشخاص يصدرون أحكاما، وبالتالي لا يمكننا تغيير هذه المواقف بالتوجه إلى المثقف وحده. بدورهم أيضا، يخضع علماء الفيلولوجيا المحدثين أيضا، حسب محمد أركون، إلى أفكار مسبقة، إذ لا يهتمون بالشروط الضرورية لإنتاج المعنى في التقاليد الشفوية، خلافا لما يوضع من شروط في إنتاج المعنى في الظروف الكتابية. للبرهنة على ذلك، افترض أركون وجود فارق شاسع بين الشفهي والكتابي في التعبير عن المعنى، لكن هذه الفرضية تبدو لنا تحكمية إلى حد كبير، بل مصطنعة خاصة فيما يتعلق بالحقبة المدروسة:

« لا يكترث علماء الفيلولوجيا المحدثون أكثر بشروط إنتاج المعنى في ظرف شفهي وفي ظرف الرسم. وإن ثبِّت كتابيا، يجب أن يوصل القصص الذي جمعه المفسرون، ورواة سنة محمد (ص) بظروف ظهورها الأولية وسيرها في الظرف الشعبي. ولتوضيح المعنى يذكر مثالين عن روايتين ذكرهما الطبري: قصة الحية التي ظهرت في البيت في الوقت

الذي أوشك فيه عمر على ذكر معنى كلمة كلالة؛ وفعل الرسول (ص) الذي ألقى بوَضوئه على جابر ابن عبد الله المغمى عليه. ففي الروايات الشفهية، لا تتبع هذه الوقائع بانتقادات المتلقين: فَهُم يدخلون، بالعكس في دائرة العجيب، إرادة الله الخفية، حيث تتلقى الوضعيات في الحين دلالة أكيدة، ونهائية، لا تقبل النقاش.

عندما ننتقل إلى الكتابي، تتضاءل تدريجيا قوة الانطباع الذي تتركه هذه التدخلات « العجيبة »، وبالتالي وظيفته، إلى أن تلغيه القراءة النقدية، العقلانية كلية لكونه من ضرب « الأسطورة »، و «السيرة المعظمة »، أي من ظواهر مميزة للضمير الأسطوري ومن نمط المعرفة المطابقة له »24.

عندما تحوَّل الحكايات إلى نصوص مكتوبة، يفقد العجيب من سلطته ووظائفه، وذلك أمر لعل كتابات المستشرقين سكتت عنه. وبجعله الانتقال البسيط من الشفهي إلى الكتابي سبب تحوُّل المعنى في الروايات، التي، بفقدانها الطابع العجيب، تكتسب « دلالة أكيدة، ونهائية، لا تقبل النقاش »، قدم محمد أركون طرحا يقينيا يجب البرهنة عليه، إذ تظهر الدراسات الأنثروبولوجية أن ثمة علاقة بين ظهور النصوص المكتوبة والبعد القمعي لوظائف القديس وموظف الدولة، ولكن هذه الدراسات نفسها لا تقيم دليلا على اختفاء العجيب واللامعقول. ولحاجته إلى ذلك، أرجَعَ أركون بصفة شبه سرية على المستوى الفكري، على الانتقال من الشفهي إلى الكتابي وإلى الظاهرة السردية، بروز الظواهر التي تلعب دورا مركزيا في تخمينه. والحال هذا، فبسكوته عن الدراسات الأنثروبولوجية التي لا تدعم طرحه، أدخل محمد أركون عناصر تعود في الواقع إلى تلاعب، بالنسبة له يكتسب الانتقال من الكتابي إلى الشفهي معنىً جديدا وحديثا يشتمل حتى على فكرة العلمنة: يدل بصفة تدريجية مسار الانتقال من الشفهي إلى الكتابي على فك قداسة، فقدان وظيفة العجيب في النص إلى حين اختفاءه25

إلى جانب هذا التوجه « الوضعي » عند المستشرقين الذين لا يكترثون بما قد يوحي به النص الشفهي السردي عند المؤمن، افترض محمد أركون أن المفسرين الكلاسيكيين والفقهاء تبنوا موقفا وسطيا، ولكن، وبالقدر نفسه، غير ملائم: غير أن الفقهاء والمفسرين

الكلاسيكيين يحتلون موقعا وسطيا بين هذين النظامين المعرفيين وفي ذلك يقول أركون: «يكتبون الروايات على أشكالها الشفهية الأصلية، ويقبلون بجوهرها ونواياها؛ ولكنهم يفرضون حلولا عملية لصياغة قانون وظيفي (الشريعة)؛ لا تشكل شروط الانتقال من الروايات المقبولة من خلال الموقف الإيماني للقانون الواقعي والأمبريقي- في قطيعة خاصة مع معنى السر- موضوع أي فحص. والحالة هذه، فإن تحليل هذه القفزة هو اليوم من اهتمام سيكولوجيا المعرفة، وسميوطيقا توليد المعنى، وبالتالي نقد المعرفة الذي ينادي بها التفسير، والقانون، وعلم اللاهوت الكلاسيكيين »26. من الصعب أن نتصور فقهاء بداية العهد الإسلامي مخطئين في عملهم لبناء مجموعة قانونية مؤسسة على أوامر ملموسة محتواة في القرآن؛ نشير هنا إلى مسألة الحدود التي حكمت بأن يجلد السارق والزانية مثلا، وعدم تلاؤم التقاليد والأعراف التي أرادتها هذه المجموعة القانونية مع الوضعية الحالية، ليس بسبب النقلة الإبستمولوجية التي لعلها حدثت، من الرواية الشفهية التي قد توجد في دائرة العجيب إلى القانون المكتوب المدون.

لا يسعنا إلا أن نشير إلى كون أركون، بتدخله التفسيري « ما بعد الحداثي »، لم يغتنم إمكانية إعادة تأويل هذه النصوص القرآنية على ضوء تسييق contextualisation تاريخي. في السودان مثلا، اقترح محمود محمد طه تسييقا مماثلا مطالبا بالنظر إلى الصور المدنية، التي تتطرق بالخصوص إلى الأحكام الشرعية في عهد قيام الطائفة المسلمة الأولى على أنها مرتبطة بالوضعية السوسيو تاريخية لتلك الفترة. تقبل هذه السور من هذا المنظور إعادة التأويل، بينما تظهر السور المكية للمؤمن كحقائق أزلية في العقيدة الإسلامية. استقطب أركون اهتمامنا كله حول القوة التفسيرية لـ« العقل الإسلامي » على هذه القفزة من الموقف الإيماني إلى المدونة القانونية الواقعية والإمبريقية، سواء تعلق الأمر بتلك الممنوحة للفقهاء المسلمين الأوائل، أو بتلك الممنوحة للمستشرقين.

- البيبلوغرافية المعتمدة:

1. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999، ص9

. ARKOUN Mohamed, Islam et modernité. La question de l'Ijtihâd. Dans: Algérie. Passé, présent et 2
.5devenir, Centre culturel algérien, Paris, 1990, p20

3 . أركون محمد، مرجع سابق، ص 10

4. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1999، ص231.

5. ARKOUN Mohamed, Islam et modernité, op.cit. p202

6. أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص233.

7. نفسه

8. المرجع نفسه، ص 240

9. المرجع نفسه، ص 241.

10. ARKOUN Mohamed, Islam et modernité, op.cit. p203

11. رون هابلر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون" ترجمة جمال شحيد، الأهالي، دمشق، 2001. ص 198.

12. ARKOUN Mohamed, Islam et modernité, op.cit. p204

13. Ibid. p208

14. ibid.

15. ibid.

16. Ibid. p209

17. ibid.

18. Ibid. p212

19. Ibid. pp226-227.

20. Ibid p213.

21. Ibid. pp213-214

22. Ibid. p228

23. ibid. p214

24. Ibid. p215

25. ibid.

26. Ibid. p216