الفكر الأركوني بين جدلية الوافد والموروث

هناء علالي

جامعة باحي مختار عنابة

تقديم :

يبرز اسم المفكر الجزائري محمد أركون (1928،2010) في ساحة الفكر العربي المعاصر عامة بشكل مثير للجدل بوصفه أحد أصحاب المشاريع الفكرية التجديدية ذات الهاجس النقدي التي تروم تقديم قراءات جديدة للتراث الإسلامي بنصوصه المختلفة، وذلك اعتمادا منه على موقف المنهجية التداخلية المتعدّدة الاختصاصات بالإضافة إلى وصل الموروث الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية، واستدعاء العديد من العناوين والمؤلفات التي ابتدعها العرب، خاصة وأنّ مشروعه كثيرا ما يعمد إلى التنظير المفاهيمي والتعريف بالمناهج المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع من جهة ويوظّف هذه المفاهيم والمناهج في قراءات تطبيقية من جهة أخرى وهو بكل هذا يسعى هادفا إلى محاولة إحداث قطيعة ابستمولوجية مع الدراسات الإسلامية التي تطبعها الرؤية السكونية التي لم تسمح لها بالارتقاء إلى مستوى التجاوب مع أسئلة العقل النقدي والتي تتمثل في مساءلة الموروث ومحاولة تحيينه بمناهج ورؤى جديدة. وهذا ما يجعلنا نطرح تساؤلا حول طبيعة وأثر المفاهيم الوافدة والمنهجية المتداخلة التي استدعاها محمد أركون في صياغة مشروعه الفكري، وفيما تبلورت اسقاطات هذا الوافد على الموروث ؟

1. المفاهيم الوافدة والمنهجية التداخلية :

يعدّ أركون صاحب أكبر المشاريع الفكرية والمعرفية التي حاولت بدورها دراسة الجذور التاريخية للفكر الإسلامي، و مؤرخا، ومفكرا معايشا للاستعمار الفرنسي حيث ظلّ المفكر الجزائري متشبّعا بالثقافة الفرنسية و اللغة الأمازيغية، "فلم يتعلم اللغة العربية حتى سن السابعة عشرة . إذ أنّ خروجه من منطقة القبائل ساهم في انفتاحه على اللغة العربية "[1]. وبعد حصوله على دبلوم الدراسات العليا حول«الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين». يكون قد أعجب بالموقف النقدي الذي بدأ به "طه حسين"، لكن سرعان ما تخلى عن هذا الحس النقدي الذي يحجب العديد من الحقائق خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمرحلة الأولي في تاريخ الإسلام، ويقول في ذلك" انتقدت طه حسين وقتئذ بسبب الكتب الدفاعية التي كتبها في الثلاثينات، إذ أنّ هذه الفترة عرفت مجموعة من الكتب الإسلاموية التي نشرتها حركة الإخوان المسلمين، لا بل ساهم في كتابتها طه حسين و ذلك لأن هذا الأخير بدأ يتخلى عن موقفه النقدي من النصوص التاريخية التي تكّلمنا عن الإسلام البدئي".[2] و يذكر أركون في سياق الحديث عن سيرته الذاتية إذ يقارن نفسه في تلك الفترة بشخصيتين: الأولى هي شخصية "ابن خلدون" الذي ولد في أوساط الأرستقراطية العربية عندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا، أما أنا يقول أركون "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات و الخمسينات و لم أحظ بمثل تلك المكتبة لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجهورية الفرنسية الثالثة و كنت بعيدا عن كل مكتبة عربية لقد اختلف الأمر كان عليا أن أقاتل وحدي"[3]. أما الشخصية الثانية، هي شخصية مولود معمري ابن قريته، و يذكر أركون أن شباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري الذي كان مابين 1945–1952 المثقف اللامع وخريج جامعة باريس.[4] لذلك يذكر أركون " أنه عندما يصل أحدهم إلى باريس يرى الأشياء بعين مختلفة إذ يوجد هناك شتى الإنفتاحات الفكرية" فلقد اعتمد في مشروعه الفكري على مختلف المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان و المجتمع و دراسة الأديان و النصوص الدينية خصوصا ، فنجده يستخدم علوم التاريخ، الأنثروبولوجيا، اللسانيات، علم اجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، التفكيكية اللغوية، السيميائيات و

الهرمينوطيقا. إذ اعتمد أركون على مبدأ التعدد، فانتقل من منهج إلى آخر بحسب طبيعة الموضوع ، فكان يعتمد موقف المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات **la méthode pluridiscipline** [5]

ففي التاريخ المقارن للأديان نجده يشرح أهم المصطلحات مثل مصطلح الأرثوذكسية **L'Orthodoxie** و التي هي بمثابة النواة العقائدية الصلبة و المغلقة على ذاتها لدين ما أو إيديولوجيا أو لاتجاه سياسي ما و التي ترفض كل ما يقع خارجها وتعتبره انحراف عن الصواب أو ضلال وزيغ.[6] إذ يشترك هذا المصطلح مع بقية الأديان الأخرى كالمسيحية و اليهودية وحتى الأرثوذكسية . أما في مجال الألسنيات يهتم أركون بتطبيق التحليل الألسني على دراسة النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي إذ يعتبر أنّ التحليل السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة لذلك نجده يعود إلى أعمال "إميل بنفنيست" E.BENVENISTE و"هانس جوس" H.R.JAUSS في كتابه " من أجل جماليات التلقي" « pour une esthétique de la réception » .[7] كما يستدعي "أركون" العديد من العناوين و المؤلفات التي أبدعها العرب و التي لا تزال ترشد العقل إلى وظيفته الأساسية السامية فنجده يذكر كتاب الرعاية للمحاسبي، كتاب التربيع والتدوير للجاحظ، الهوامل والهوامش للتوحيدي ومسكويه، (932.1030) /(923.1023) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، منهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد". [8] كما يضيف أيضا نموذج "فخر الدين الرازي" الذي استعان بمختلف علوم اللسان وعلوم التاريخ و علوم الطب و الفلسفة و التي كانت سائدة في عصره فنجده ألّف كتاب "مفاتيح الغيب و كتاب التفسير الكبير".[9] ذلك لأن " فخر الدين الرازي" ألمّ بجميع علوم عصره لذلك يعتبره أركون النموذج الأمثل لأنه استعان بجميع المناهج بدل التخصص في منهج واحد أو الانغلاق حول موضوع واحد، كما اعتمد على المنهجية التاريخية في فهم النصوص الدينية والتي حررته من المنهجية الفيلولوجية الإستشراقية و التي يعود اكتشافها إلى "لوسيان فيفر"Louisiane Febvre " عندما قدم محاضرته عن دين رابليه RABLAIS بجامعة الجزائر. وحتى تتم قراءة النصوص المقدسة بشكل مختلف يجب توظيف ما يسميه أركون بـ**المنهجية التراجعية والمنهجية التقدمية** (**La méthode Régressive et la**

méthode progressive) . فالمنهجية التراجعية يقصد بها أنه ينبغي أن تعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون، وإنّما من أجل أن نتوصل إلى الآليات العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت النصوص وحددت لها وظائف معينة.[10] فالمنهجية التراجعية تختلف عن المناهج السابقة والتي تتفق مع علماء الدين إنّما تهدف إلى دراسة العوامل التاريخية التي ظهرت فيها تلك النصوص و التي حددت لها وظائفها المختلفة. أما المنهجية التقدمية فتنص على أنه لا ينبغي أن نهمل في الوقت ذاته مسألة هذه النصوص القديمة التي لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة، يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله، لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحول الطارئ على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم كيف تولّد مضامين ووظائف جديدة.[11] أي أنّ المنهجية التقدمية تساهم في فهم المضامين التي تؤدّى في الماضي، ولم يتم التعرض لها.

ولقد تعددت وتنوعت المصادر الفكرية لمحمد أركون خاصة في الفكر الغربي الحديث، فنجده يذكر أسماء عديدة لمؤرخين و فلاسفة وعلماء الاجتماع و السياسة مما يدل على تأثره بالفكر الغربي وإعجابه به . ذلك أنه منذ صغره يشيد بفضل التراجيديا الكلاسيكية إذ يقول "تركت عندي في الصبا أجمل ذكرى، يقول: كنت أحفظ المسرحيات عن ظهر قلب ما أروع كتاب كورناي Gorneille ومولييرMolière وبوسويه jacques Benigne Bossuet ، كذلك فلاسفة القرن الثامن عشر ما أروع اكتشافاتهم."[12]

ذلك لأن المستقرئ لسيرة محمد أكون يتضح له مدى إعجابه بالفكر الغربي منذ الصغر فنجد أنّ هذه الكتابات تركت له ذلك الشعور الاستطلاعي حول الفكر الغربي مما أثر على مسيرته الفكرية لاحقا. فعندما كان طالبا بالجزائر نجده كان على اتصال بالفكر الغربي منذ بداياته الأولى عبر الإستشراق فنجده يذكّر بتأثير أعمال "ريجيس بلاشير 1900) Regis Blachere،1973) عليه. إذ يذكر أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة "الفيلولوجيا"، إذ علّمه الدقة و الصرامة الفيلولوجية لكنه لم يعلّمه كيف يخرج منها، إذ استفاد أركون من

كتابه "مدخل إلى القرآن والترجمة"، كما يتأسف في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" عند عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني "جوزيف فان ايس"josef vaness وهو مستشرق ألماني له العديد من الكتب حول الدراسات الإسلامية خاصة بكتابه المهم: "اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة". كما يذكر أهم المستشرقين من بينهم" مونتغمري واط" 1995) M.watt،1881) وهو مستشرق إنجليزي وكاتب و أديب ومؤرخ إسكتلندي من القرن التاسع عشر اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام. خاصة في كتابه محمد في مكة ومحمد في المدينة.[13] كذلك نجده اهتم أيضا بمختلف المصادر التاريخية خاصة ما قدمته مدرسة الحوليات Les annales وهي المدرسة التي أسسها "فرناند بروديل"Fernand Braudel و"لوسيان فيفر" Lucien Febvre ، إذ لم تعد هذه المدرسة تهتم بالأحداث السياسية و الاقتصادية إذ أحدث هذا التاريخ ثورة على مستوى الكتابة التاريخية لقد حارب التاريخ الجديد الزمن القصير، لينظر إلى التاريخ من خلال الأمد الطويل، فهو لم يعد يهتم بسلالات وعصر الشخصيات إنما يهدف إلى زعزعة بعض الثوابت الذهنية، أو التاريخية مثل : مسألة التدين إذ أعطت هذه المدرسة قيمة لحقول معرفية كانت مجهولة أو متروكة وجعل منها جزءا من التاريخ لم تكن محركا له. ضمن مدرسة الحوليات اهتم أركون أيضا بالمنهج الأنثروبولوجي، إذ استوحى مصطلح الإسلاميات التطبيقية من كتاب الأنثروبولوجيا التطبيقيةAnthropologie Appliquée لـ"روجيه باستيد" Roge Bastide ، ففي علم الأنثروبولوجيا الثقافية نجده اهتم بأعمال كلود ليفي ستراوس خاصة في كتابه "الفكر المتوحشla pensée sauvage" .[14]

كذلك و في ميدان علم الاجتماع، نجد من بين العلماء الذين تحضر مصطلحاتهم بقوة في نصوص أركون السوسيولوجي الفرنسي "بيير بورديو"(1930-2002 Pierre Bourdieu)، إذ اقتبس منه بعض المصطلحات و طبقها على دراسة التراث الإسلامي، و نذكر من بينها مصطلح الرأسمال الرمزي Le capital symbolique ، ذلك لأن بعض الحركات السياسية تريد استغلاله لصالحها من أجل تعبئة الأنصار أو التوصل إلى السلطة. ففي نفس السياق نجده يذكر بمصطلح أخر وهو مصطلح "**الساحة Le champ**" حيث يعمد "بيير بورديو" إلى

تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعات، أو وحدات مثل : الساحة الدينية والساحة الاقتصادية والساحة السياسية، إذ ينبغي دراسة كل ساحة منفردة قبل ربطها بغيرها من الساحات التي تشكل المبدأ الاجتماعي.[15] كما يهتم بمصطلح **التمثيل incorporation** حيث أن كل ثقافة جديدة تتمثل وتستوعب بعض العناصر و القيم من الثقافة الموجودة قبلها، و التي من دون تمثّلها يستحيل على المجتمع أن تقوم له قائمة فالإسلام عنده هو تمثل من الثقافة الجاهلية مثل : الكرم و قانون الشرف.[16]

و يضيف أركون إلى مشروعه الفكري العديد من المصطلحات التي ذكرها ميشال فوكو و بخاصة مصطلح **الإبستمية Epistémè** ، إذ يطرح هذا المصطلح مسألة القطيعة و الاستمرارية في تاريخ الفكرة كما وظّف أيضا مصطلح **أركيولوجيا المعرفة** أو الحفر الأركيولوجي، بالإضافة إلى مفهوم **الفضاء العقلي l'espace Mental**، حيث ميّز أركون فيه بين الفضاء العقلي القروسطي و الفضاء الحديث والقطيعة الفاصلة بينهما في القرن الثامن عشر لهذا اضطر أركون للمقارنة بين التحقيب الإبستمولوجي للفكر الغربي الأوروبي والتحقيب الإبستمولوجي للفكر الغربي.[17] كما "بلور منهج التفكيك في مشروعه مع "جاك ديريدا"–1930) Derrida 2004) خاصة في نقده للميتافيزيقا الغربية إذ اعتبر عمل ديريدا امتدادا لعمل نيتشه وفرويد وكارل ماركس ؛أي فلاسفة الشك و الريبة في نفي الموروث الغربي".[18]

2. أبعاد المشروع الأركوني:

حضّر أركون أطروحته لدكتوراه الدولة حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي في القرن الخامس الهجري هذه الأطروحة بدأت ملامح مشروعه تتضح، ذلك لأن محمد أركون أثبت وجود النزعة الإنسانية[19] في الفكر العربي من خلال تحليله لأعمال "مسكويه والتوحيدي". كما صدر له أيضا كتاب بعنوان "محاولات في الفكر الإسلامي"

سنة 1973 و الذي اشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ثم صدر له كتاب "قراءات في القرآن" عام 1982م ثم اتضحت ملامح مشروعه كليا عندما أصدر كتابه "نقد العقل الإسلامي".[20] والذي يهدف من خلاله إلى جعل الفكر الإسلامي يبدو برؤية عصرية خاصة من خلال تجريده من القداسة التي تفوق دراسته وكذا تأثيره بعصر الإصلاح الديني في الغرب، إذ منذ القرن السادس عشر مرّ الفكر الديني في الغرب بثورات دينية تمكن من خلالها الفكر الغربي من النهوض و اللّحاق بركب التقدم العلمي و الفلسفي. لأن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أُجبرت على أن تستوعب في نظرياتها اللاهوتية كل الاعتراضات والمتقيدات والمعارف العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وذلك من خلال فهم جديد للظاهرة الدينية وتقييم حديث للخطاب النبوي.[21]

هذا، ويتضح لنا أنّ المسيحية استوعبت كل الاعتراضات والتعقيدات التي وجهت إليها مما أدى بها إلى فهم جديد للظاهرة الدينية على خلاف ما كان سائدا من قبل، لذلك استطاعت اللّحاق بركب المعرفة العلمية، وهكذا نلاحظ أن معظم الباحثين من مسلمين وغير مسلمين يكتبون تاريخ الفكر الإسلامي بمعزل عن التاريخ المقارن للأديان و الأنظمة اللاهوتية و الفلسفية و التي من خلالها نجحت "الثورات الدينية" في أوروبا في تشكيل "اللاهوت الليبرالي" أو لاهوت التنوير كاستجابة لتحديات الحداثة وذلك لأجل عقلنة الإيمان المسيحي وتحديثه.[22]

ومن خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أنّ مشروع نقد العقل الإسلامي يزداد اتساعا بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوروبا البرجوازية كبديل لنموذج الديني الذي شاع وسيطر باسم الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية.[23] لذلك يميز أركون بين العقل الإسلامي و العقل المسيحي والذي انفصل انفصالا جذريا عن العقل الديني وذلك عن طريق تقديم بديل سياسي تشريعي فلسفي للاهوت.

فالمشروع الفكري لمحمد أركون "لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ. إنّه مشروع تاريخي وانثروبولوجي في آن معا". [24] ذلك لأنه يهدف إلى طرح

الأسئلة الأنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ و التي تهدف إلى التساؤل الجاد حول المفاهيم التأسيسية "كالدين والدولة وكذا الخيال، المقدس والعقل" .وتنحدر كلمة المتخيل **imaginaire** في اللغة الفرنسية من الجذر أو الأصل اللاتيني « **imaginarius** » والتي تعني خيالي أو خاطئ لذلك يميز أركون بين **المتخيل الديني imaginaire religieuse** و **المتخيل الاجتماعي l'imaginaire Social**.

إذ يعرّف محمد أركون **المتخيل الديني L'imaginaire religieuse** "بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصورة المتعالية التي تستند إلى لغة عامة واحدة هي اللّغة الدينية"[25]. فتشكل اللغة الدينية كل الأشياء المحسوسة والذهنية بالنسبة للمتخيل. أما **المتخيل الاجتماعي l'imaginaire Social** "هو عبارة تركيبية ديناميكية مؤلفة من الأفكار، القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة وهو يتقدى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة".[26] ذلك لأن المتخيل الاجتماعي هو مجموع الأفكار و القوى إذ لا يتم فهم المجتمعات البشرية إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي. ذلك أن معظم "علماء الأنثروبولوجيا في الغرب أعادوا الاعتبار للمعرفة الأسطورية عن طريق تغيير مكانة العقل وذلك من خلال الانفتاح على مختلف الأنظمة الثقافية".[27] وهذا لأن المنهج الأنثروبولوجي كغيره من المناهج الحديثة اهتم بدراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث هي كائنات ذات عقل وثقافة، إذ يتيح لها الانفتاح على مختلف الثقافات الأخرى. فأركون تأثر بكلود ليفي ستراوس.L.Strauss لذلك ألحّ على إدخال علم الإناسة الثقافية في تأويل النصوص الدينية فبدل أن يكون هذا العلم علما مساعدا يجب أن يصبح علما أساسيا يحدد بشكل مستقل تماما مضمون الدراسة.[28]

3. نحو الإسلاميات التطبيقية:

قبل الخوض في غمار ما يقصده "محمد أركون" بالإسلاميات التطبيقية لا بد من تحديد معنى كلمة أو مصطلح "الإسلاميات Islamologie" التي يقول "أركون" بأنها : "خطاب غربي حول الإسلام أو بالأحرى خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"[29]. أي أنها تشير إلى العقلانية في دراسة

الإسلام، أمّا مصطلح الإسلاميات التطبيقية ككل من حيث الأصل يعود إلى "روجيه باستيد" إذ يعترف أركون نفسه بأنه استقاه من كتاب صغير له بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" مؤكدا على سير بحوثه في النسق نفسه.[30] و من ثم ترتبط الإسلاميات التطبيقية عنده ارتباطا وثيقا بالأنثروبولوجيا التطبيقية عامة إذ يؤكد قائلا : "إنّني أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين و منهم روجيه باستيد."[31] نفهم من هذا أن الإسلاميات التطبيقية التي يريد أركون تأسيسها تربطها علاقة وطيدة بالأنثروبولوجيا بصفة عامة و أعمال روجيه باستيد بصورة خاصة. وعن هذا الأخير و أعماله يقول أركون: "... روجيه باستيد هو أنثروبولوجي فرنسي حاول أن يجعل الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا تتعديان الوصف إلى النظر في آثار الأوصاف على المجتمعات المدروسة فقد حاول أن يبين أن البحث الأنثروبولوجي حول الجماعات التي لا تملك كتابة – مثل الأفارقة– له مسؤولية هامة وله أن يغذي و يبين العلاقات بين نتائج البحوث العلمية المنجزة حول تلك الجماعات و آمالها وتطلعاتها."[32] فهذه الفكرة نجد لها صدى كبير لدى "محمد أركون" فهو لا يهمل الثقافة الشعبية والتراث الشفهي، كما ينفتح على التراثيات السابقة على الإسلام سواء لدى عرب الجاهلية، أو لدى الشعوب التي تم تعريبها وأسلمتها، كالتراث البربري الذي ينتمي إليه "محمد أركون" نفسه.

أما من حيث مضمون الإسلاميات التطبيقية و محتواها فيحدده صاحبها بقوله:"إنّ الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها، و كذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها."[33] فهي بخلاف الإسلاميات الكلاسيكية المقتصرة على الوصف والسرد تتجاوز ذلك إلى التفسير، والدراسة العلمية المعمقة بالربط بين جميع أبعاد الفكر الإسلامي الاجتماعي، التاريخي،...الخ. كما يؤكد أركون ذلك قائلا: "إنّ الإسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنتهُ قبل سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجتها الحالية."[34] أي أنّها تنطلق من واقع هذه المجتمعات و تعود إليه.

فالإسلاميات التطبيقية أو المطبّقة كما يسميها أحيانا تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات، محيطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل المجتمع، مستنبطة ما يرتبط بها من تعاليم دينية وثقافية وأغراض سياسية، ومصالح اقتصادية، وتصورات إيديولوجية وغيرها من عوامل الحركة الشاملة للمجتمعات.[35] فهي بذلك تهدف إلى إيجاد حلول لمشاكلها المنبثقة من واقع الحياة اليومية للأفراد و كل ما يرتبط بها من مصالح اجتماعية و من ثم أمكن تحديد مضمونها المتمثل في الفكر الإسلامي كتراث وكجزء من الحداثة فهي تدرسه نظريا و علميا، باعتبارها منهجية تطبيقية منفتحة على كل تجليات الفكر الإسلامي و كل منتجاته، وتنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها، كما أنها عملية تطبيقية في حركة البحث نفسها لسعيها إلى تلبية حاجات و آمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ اضطرارهِ لمواجهة الحداثة المادية و العقلية."[36] ومع الحداثة حاولت الإسلاميات التطبيقية الانفتاح على مختلف المجالات الحداثية التي واجهت الفكر الإسلامي.

وعلى هذا الاساس فهدف محمد أركون من خلال الإسلاميات التطبيقية هو ممارسة فكر حر منفصل عن كل القيود والأغلال، مهتما بالحياة اليومية للمسلمين في جميع مستوياتها و المشاكل التي تنتابها، ذلك أن الباحث في الإسلاميات التطبيقية يجب أن "يبقى مشدودا أو منخرطا تماما في الحقيقة الواقعية الماسة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها و يدعي مسؤولية فهمها و هو ما لم يتحقق مع الإسلاميات الكلاسيكية التي لم تكن سوى رؤى خارجية لا علاقة لها بواقع المسلمين". [37] فالمهمة الأساسية التي تقع على عاتق الإسلاميات التطبيقية هي الانخراط الكلي في واقع المجتمعات الإسلامية لإدراكها و فهمها على خلاف الإسلاميات الكلاسيكية التي لم تكن لها علاقة بواقع المسلمين.

و يهاجم أركون من خلال هذه المنهجية الجديدة كل الإيديولوجيات مضيفا على عمله طابع العلمية والموضوعية، و في هذا الصدد يدعو إلى " ضرورة تغليب المصلحة، الفهم و الكشف على الرغبة في إرضاء المناضلين السياسيين بواسطة تقديم تعليلات ديماغوجية سهلة، فهذه ليست طريقتنا، كما أننا لن نهتم كثيرا

بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات الإسلامية."[38] ففي هذه الفقرة تأكيد صريح على تميّز الإسلاميات التطبيقية وتجاوزها للإسلاميات الكلاسيكية وانفصالها التدريجي عنها إذ تهدف الإسلاميات الكلاسيكية إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين . **الإسلام .** إلى جمهور غربي في حين تدرس الإسلاميات التطبيقية ضمن منظورين اثنين:

1. "كفعالية عملية داخلية للفكر الإسلامي إذ تريد استبدال التراث الإفتخاري والهجومي الطويل المميز للموقف الإسلامي من الأديان الأخرى بالموقف المقارن".

2. "كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، فالإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الأنثروبولوجيا الدينية". [39]

وعلى هذا الأساس يتضح أن أركون يريد تجديد الفكر الإسلامي على الطريقة البشلارية حيث يتم الانفصال عن المعارف السابقة الخاطئة و الراسخة، كما أنّ الإسلاميات التطبيقية يجب عليها أن تساهم مساهمة عامة لانجاز الأنثروبولوجيا الدينية. كما تتعدى الجانب النظري إلى الجانب العملي لكونها تريد أن تتصل بواقع المجتمعات الإسلامية وتحاول أن تأخذ على عاتقها طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها، فالإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة[40]. ذلك لدراستها دراسة علمية تستوفي كل الشروط المنهجية العلمية مما يجعلها تواجه مطلبين ملحين هما : **معاش المسلمين اليوم و الفكر العلمي الحديث.** و هذا ما يوضح اختلاف منطلق الإسلاميات التطبيقية عن الإستشراق لاهتمامها بالمشاكل الراهنة للشعوب الإسلامية مع مسايرتها لتطور علوم الإنسان و المجتمع. هذا مما يجعل الإسلاميات التطبيقية جيدة

و شديدة التعقيد باعتراف محمد أركون نفسه، ويؤكد علي حرب ذلك بقوله : "الحق أنني منذ اطلعت على أول أثرٍ لمحمد أركون منقولا للعربية أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة و يفكر بطريقة جديدة مغايرة، وشعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة، إن في المصطلح و الأداة أو في المنهج و الرؤية أو في التوجه و الرهان".[41]

وعلى هذا الأساس يتضح لنا أنّ المشروع الأركوني يتميز بالجدة والحداثة و هو الشيء الذي جعله مغايرا ومتميزا، إذ يهدف إلى تعرية ما هو مطموس و مخفي في اللغة الشائعة و الخطاب الشائع الذي يستخدمه المسلمون وذلك للوصول إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية والسنة النبوية و فكر العلماء المؤسسين للتراث الإسلامي. مما يفرض "إنجاز برنامج دقيق للبحوث ابتداء من الأسئلة المطروحة من قبل المسلمين في حياتهم اليومية"[42] فهذا البرنامج الضخم من البحوث و الذي يحاول أركون تنفيذه يتسم بطابع التعقيد، نظراً لتعدد الحقول المعرفية التي يجب دراستها و التي تجسد التراث الإسلامي الكلي منذ ظهور القرآن إلى اليوم. فهذا التعقيد يجعل المشروع الأركوني يتطلب تعدد التخصصات واشتراك الكثير من الباحثين الأكفاء المحيطين بالعلوم الإسلامية من علوم القرآن، وكذا الحديث والتفسير والفقه واللغة العربية مع الإحاطة كذلك بعلوم الإنسان والمجتمع في صورتها المعاصرة، كالأنثروبولوجيا والأركيولوجيا والألسنية و السيمولوجيا و الإبستمولوجيا.

خلاصة:

وختاما لما سبق، فالمشروع الأركوني المتمثل في نقد العقل الإسلامي من خلال الاستعانة بمختلف المناهج الحديثة والمفاهيم والمناهج الغربية الوافدة على الموروث الإسلامي في الفكر الغربي و المتمثلة أساسا في الإسلاميات التطبيقية يريد من خلالها أركون إحلالها محل الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق) كما ذكرنا آنفا. إذا ما فهمنا ذلك أدركنا خطورة المشروع الكبير الذي يشقه أركون لدراسة الفكر الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم. فمشروعه طموح إلى أبعد الحدود، وإن كان يتخفى غالبا خلف الصياغات التعبيرية المتواضعة والحذرة للباحث العلمي الأكاديمى وهو يقودك إلى النتيجة التى يريدها دون أن تشعر بأنك اجتزت الحواجز والأسوار، أو انتهكت المحرمات, أو قفزت قفزات واسعة على المستوى المعرفى والسبب هو مقدرته التربوية "البيداغوجية" الفائقة التى تمكنه من تغليف أكثر الطروحات الفكرية ثورية بصياغات مخملية، ناعمة وهادئة، لكأنّ أركون يريد أن ينتقل بالوعى الاسلامى من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة دون أن يشعره بالصدمة أو دون أن يصدمه حقا. على حد تعبير محاوره هاشم صالح .

الهوامش:

1- . رون هاليبير، العقل الاسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص 167.

2- . المرجع نفسه، ص 117.

3- . المرجع نفسه، ص 168.

4- . ،المرجع السابق، ص 168.

5- . مصطفى كيحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، ، ص 27. ، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الجزائر، ط1، 2011 .

6- . محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح ،مركز الإنماء الغربي ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2 ،1992 ،ص12 .

7- . المصدر نفسه، ص 13.

8- . محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 264 .

9- . المصدر نفسه، ص 264.

10- . المصدر نفسه، ص163.

11- . المصدر السابق ،ص164 .

12- . رون هاليبر، التراث الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، مرجع سابق، ص10.

13- . محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1 ،1991، ص247 .

14- . جاك لوغوف ،التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري ،مراجعة عبد الحميد هنية ، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص13.

15- . محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي من التقرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1983، ص9.

16- . المصدر نفسه، ص9.

17- . مصطفى كيحل ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، 36.

18- .المرجع نفسه، ص.36

19- . النزعة الإنسانية Humanisme: هي جملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه الصفات وتدل مصطلحات النزعة الإنسانية و الأنسنة و الإنسانوية ....تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي Humanise و الذي يشتق من الكلمة اللاتينية Humanistes و التي تعني في اللاتنية تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي يكون بها جلاء حقيقة كإنسان متميز عن سائر الحيوانات .(ينظر عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة بيروت ط1 عام 1986 ص71)

20- . مصطفى كيحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص39.

21- .المرجع نفسه، ص.40

22- . محمد أركون ،القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق، ص16.

23- . محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي فيصل التفرقة، مصدر سابق، ص42.

24- . المصدر نفسه، ص43.

25- . محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2،ص8.

26- . المصدر نفسه، ص 11.

27- . مصطفى كيحل ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص32

28- . محمد أركون ،من فصيل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص44.

29- . محمد أركون ، العلمنة و الدين، (الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار الساقي، ط3، 1992، بيروت، لبنان، ص 28.

30- . محمد أركون، الإسلام و العلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد 5، 1986، بيروت، لبنان، ص 18.

31- . محمد أركون، التأويل الإبستمولوجي غائب عن العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد (20/21/22)، 1982، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 81.

32- . المصدر نفسه، ص 81.

33- . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 57.

34- . محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1993، ص 32.

35- . محمد أركون، نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، (العدد29، 1983-1984) بيروت، ص 39.

36- . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 11.

37- . محمد أركون، الإسلام و العلمنة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 18.

38- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 21.

39- . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص55،56.

40- . محمد أركون، الإسلام و العلمنة، مصدر سابق، ص 19.

41- علي حرب، الممنوع و الممتنع ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط1، 1995، ص 117.

42- رضوان زيادة، أركون و نقد العقل الإسلامي (مجلة الملتقى) العدد5 ماي 1999، بيروت ، لبنان ، ص 14.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1)–محمد أركون ،الفكر الإسلامي، قراءة علمية ترجمة هاشم صالح مركز، الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2 ،عام1992 .

2)– محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي ، عام 1991

3)– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1986 .

4)–محمد أركون، أين هوا لفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي، بيروت، عام 1983 .

5)– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة، بيروت، ط1 ،عام 2001 .

6)– محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2 ،1990 .

7)– محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3 ، 1992.

8)– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، ط3،1985 .

9)– محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر دط ،1993 .

10)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني،أو كيف نفهم الإسلام اليوم ،ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998 .

11)- -محمد أركون، الإسلام والعلمنة ،مجلة دراسات عربية، العدد5 ، 1986 ، بيروت، لبنان.

المراجع:

1) ابن منظور، لسان العرب، ج السادس، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

2)-رون هاليبر العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون ترجمة جمال شحيد ،الأهالي لطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ،سوريا، ط1 ،2001 .

3)- جاك لوغوف، التاريخ الجديد ،ترجمة الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، مركز دراسات الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،2007 .

4)-علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995 .

5)- كيحل مصطفى ، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الجزائر، ط1، 2011 .

6)- رضوان زيادة، أركون ونقده للعقل الإسلامي، مجلة الملتقى، العدد5 ،بيروت، لبنان، 1999 .

7)-عبد المنعم حنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة بيروت ط1 عام 1986.