

الإسلاميات التطبيقية كمفهوم نظري وإطار منهجي "رهانات جديدة للعلوم الاجتماعية". د/ لحسن رضوان. جامعة مستغانم

ملخص :

الإسلاميات التطبيقية -تتميز بتناسك موضوعاتيّ ومنهجي رصين ،حيث استطاعت تقديم إجابة مبنية على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وجهازها المفهومي من أجل كتابة تأريخ جديد للفكر الإسلامي وبشكل علمي يتسم بالموضوعية والحيادية والتجرد عن الانفعالات والمواقف الأيديولوجية المسبقة هذا من جهة وتهوية الأرشيف الإسلامي من جهة أخرى وذلك بمحاولة تقديم إجابة على سؤالين كبيرين : **"كيف نفهم الإسلام اليوم؟"** ، أو **كيف نفكر فيه عميقاً؟** وعن دور الدين في مجتمع اليوم للنقاش انطلاقاً من تفكيك الانغلاقات اللاهوتية والسياجات الدوغمائية، ولدى كان لا بد من الحفر الأركيولوجي في مجمل العقائد الإسلامية المعتبرة ذات رسوخ وقدسية، للكشف عن تاريخيتها، وعن بشريتها، ولذلك جاء هذا المقال ليبين ضرورة ورهانات انفصال الإسلاميات التطبيقية تدريجياً عن الإسلاميات الكلاسيكية - الإستشراق - التي تستمر في الارتكاز ، والى حد كبير ، على المسلمات المعرفية (أبستمي) للقرن الوسطى

1- الإسلاميات التطبيقية كاختبار للمنهج :

استدعاء مفهوم جديد لما يسمى **"الإسلاميات التطبيقية"** هو استدعاء منهجي لتقاطع التراث السوسيولوجي مع الفكر الإسلامي حيث يقول أركون " إن الروابط ما بين العلم والتطبيق أو على الأقل " التصور نكونه عن هذه الروابط - كانت قد عدلت بشكل عميق وجذري من النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه **"مقال في المنهج"** وحتى النموذج الذي أعطاه "كارل ماكس" ينبغي علينا إذا أن نبتدئ بتحديد موضع **"الأنثروبولوجيا التطبيقية"** في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين.(1) ويضيف أركون لينبه إلى هذه الفقرة من كتاب **"روحي باستيد"**: الأنثروبولوجيا التطبيقية بأنه الأرضية الابستيمولوجية كمقاربة الإسلاميات التطبيقية ، حيث يتخلص أركون من تسميات كثيرة يراها مفخخة أيديولوجيا وموجهة وعلى رأسها الاستشراق ويعطي بدائل لتسميات أخرى مثل **"الإسلاميات"** أو **"الإسلامولوجيا"** وبذلك هو يدعو إلى ثورة من نمط معرفي ديكارتي يتجاوز المعرفة الموصلة إلى السيطرة **"الاستعمار"** وهو النمط الذي حكم الإسلاميات الكلاسيكية والتي انتعشت ولقيت رواجاً من حيث العقل ورد الفعل في الفترة الاستعمارية وذلك كان لزاماً التغيير لمفاهيم التي تتضمن تصورات نمطية تعيق الوصول إلى المعرفة الموضوعية وتحجب الحقيقة ويمكن أن

نقدم مثالين تم التطرق إليها سابقا كان مسيطران على الإسلاميات الكلاسيكية وهما "التاريخانية" و"الفيلولوجيا".

كما نرى أن الفكر الإسلامي بكل أطيافه يجب أن ينخرط في دائرة المعرفة المتجددة حتى يستطيع أن يسترد حيويته في المجتمعات الإسلامية وغاية الإسلاميات التطبيقية على الانخراط في الفكر المعاصر وإلحاقها بمجمل الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا الدينية.

2- الإسلاميات التطبيقية كرهان مستجد للتأويلية :

فالإسلاميات التطبيقية هي محاولة جادة للاستدراك وإخضاع المنظومة الفكرية الإسلامية إلى نوع من التأويلية المعاصرة والمقاربات المتقاطعة والمتنوعة . ابتعاد المنظومة الفكرية الإسلامية عن المنظومات الفكرية المعاصرة عبر طروحاتها المنهجية أكسبتها النجاة من هذه المقاربات التي خضعت لها كل من اليهودية والمسيحية ولهذا فإن أركون يدعو إلى استمرار والعمل على قيام الإسلاميات التطبيقية والتي هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات ، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نحاحات الفكر المعاصر ومخاطره (2) ، كما تعمل الإسلاميات التطبيقية على بلوغ "اللامفكر فيه" في الفكر الإسلامي وتذليل المعوقات من الهيمنة الثيولوجية المتعالية. (3)

إن الإسلاميات التطبيقية جاءت كثورة على الإسلاميات الكلاسيكية لتواطئها بشكل غير واع مع ما هو سائد في كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية وقد أجملها أركون في النقاط التالية.

- إهمال الممارس أو التعبير الشفهي للإسلام عند شعوب لم تعرف الكتابة كالأفارقة والبربر وعموم الجماهير الشعبية .

- إهمال ما هو معاش دون أن تتم كتابته حتى في المجال الذي يعرف الكتابة.

- إهمال ما هو معاش غير مكتوب ولكنه محكي.

- إهمال الكتابة المتعلقة بالإسلام من جنس ما هو غير مرغوب فيه من قبل إسلام الأغلبية " هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط ، وفي هذه السنين الأخيرة بإسلام الأغلبية المدعو "أرثوذكسي سني" الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيرا دوغمائيا ، جاء فيما بعد لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخيا ، إن الإسلام السني مرتبط بشدة بالأيديولوجيا الرمزية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها بدءا من عالم 562 (بدءا بالعهد الأموي) (4).

- إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به ،ميثولوجيات الشعائر ، تنظيم المدن ، فن العمارة،الديكور، فالمشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات

الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد ، سياسة ، علاقات اجتماعية) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة (5) ، كل هذه الإهمالات هو ما يوجب ويسوغ مشروع إسلاميات تطبيقية لتسد هذا النقص ، كما أن الإسلاميات الكلاسيكية كانت تعاني جمود المنهج وتواطأ الثيولوجيا الإسلامية المهيمنة في المجال الإسلامي نفسه .

لقد أن الأوان لكي نتجاوز النزعة الأخلاقية أو الوعظية السائدة في الجهة العربية الإسلامية وذلك ينبغي تجاوز الخطابات الإيديولوجية الطنانة والسهلة التي لا تكلف أصحابها شيئا يذكر ، ينبغي تجاوز ذلك لكي ينخرط في نقد ابستمولوجي عميق لكل من النظامين الفكريين التاليين النظام العربي - الإسلامي الكلاسيكي من جهة والنظام الغربي من جهة أخرى " (6) وبالتالي فإن العملية التي تشكل برنامج الإسلاميات التطبيقية تنحصر في إعارة قراءة نقدية للتراث الإسلامي الكلي ويقصد أركان بالموقف النقدي هو تبني كل وسائل التفحص والدراسة العلمية التي طبقها الغرب على ذاته وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة ، ولكن مع تبنيها ينبغي تعديلها بعض الشيء لكي لا تبدو مقحمة بشكل تعسفي على التراث الإسلامي ولكي تتلاءم مع حالة الإسلام وتصبح قابلة للانطباق عليه وهذا يفرض على الفكر الإسلامي الحالي وبالتالي العربي - الالتزام بالضرورة التالية : التمييز بين إكراهات النضال الإيديولوجي السياسي من جهة وبين ضرورة تمثل وهضم المكتسبات العلمية للغرب من جهة أخرى ولكن نلاحظ في الحالة الراهنة للأشياء وضمن موازين القوى السائدة أن تمييزا كهذا يبدو صعب المنال ، هذا إن لم يكن مستحيلا ، فالضرورة الإيديولوجية تتغلب هنا على الضرورة الإبستمولوجية (أو المعرفية) لهذا السبب أقول "ربما كانت المراجعة النقدية المطلوبة للتراث الإسلامي سوف تظل ولفترة طويلة حكرة على بعض الباحثين والأفراد المعزولين من مسلمين أو غير مسلمين، أقصد بهؤلاء الأفراد أولئك الباحثين الذين يقبلون بأن يعتقدوا بشكل كل المبادئ المنهجية العلمية وفكرة البحث المتضامن عن المعنى واستخلاصها من خلال كل التجارب الثقافية للإنسان وليس من خلال تجربة واحدة فقط بمعنى أنه ينبغي أن نقارب بين تجربة الإسلام وتجربة الأديان الأخرى من مسيحية فيهودية . (7)

3- الإسلاميات التطبيقية كأداة للفحص :

إن الإسلاميات التطبيقية تتميز بطابعها العملي أو التطبيقي وليس النظري أو التجريبي في دراسة موضوعها.

بمعنى أن الإسلام هذا يعاني عالم الإسلاميات ينطلق هنا من المسائل الجافة التي يطرحها المسلمون على أنفسهم أو التي يعانون منها في حياتهم اليومية بالطبع فإن فهم الحاضر يتطلب منا فهم الماضي أي فهم المضمون الموضوعي للنصوص الإسلامية الكبرى وأولها القرآن ولم تعد المنهجية الحيادية "أي الباردة الخارجية الوصفية" التي

يتبعها المستشرق الكلاسيكي بقادرة على الإحاطة بالوضع ، ينبغي عليه الانخراط أكثر في عملية المعرفة ، إذا ما أراد البحث العلمي أن يقوم به هو الانتقال من الدراسة الوضعية والانتقال إلى الدراسة التفكيكية النقدية من أجل استخلاص الأحكام العامة .

إن العلوم الإنسانية الحديثة قد قلبت جذريا شروط ممارسة الفكر العلمي في الغرب ذاته ، هذا في حين أن الفكر الإسلامي ، أي العربي أو التركي أو الفارسي أو الباكستاني وعموم الفكر المكتوب باللغات الإسلامية الأخرى يعاني من تأخر كبير. على عكس الإسلاميات الكلاسيكية فإن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع فهي تعتبر أن الإسلام ليس إلا إحدى تجليات الظاهرة الدينية أو ظاهرة التقديس ظاهرة أنثروبولوجية بمعنى أنه لا يخلو منها أي مجتمع بشري بدائيا كان أم متحضرا عتيقا كان أم حديثا ، إن وجهة النظر هذه تعتبر حديثة جدا بالنسبة للفكر الغربي المتقدم وضمن هذا المنظور فإن الإسلاميات التطبيقية تختلف جذريا عن الإسلاميات الكلاسيكية فنحن نعلم أن هذه الإسلاميات الكلاسيكية "أي الاستشراق" هو تقديم معلومات دقيقة ووضعية (أي خارجية باردة) عن الإسلام إلى الجمهور الغربي الذي لا يعرف عنه شيئا.

"هدف الإسلاميات التطبيقية الدخول في مواجهة صراعية مع تراث طويل من التقليد التبجيلي والجدالي الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى بمعنى أنه يريد أن يتمايز عن الموقف الإسلامي الشائع من بقية الأديان ويريد أن يحل محل هذا الموقف الهجومي الموروث عن العصور الوسطى موقفا آخر هو الموقف المقارن ، ويرى أركون أن هذا يتطلب منا الإنخراط في أكبر عملية تحرير داخلية للفكر الإسلامي ، وذلك إنطلاقا من المبدأ الأبيستمولوجي الذي نص عليه "غاستون باشلار" عندما قال : لا يمكن للفكر العلمي أن يتقدم في مجال ما إلا بعد تدمير المعارف الخاطئة المسيطرة في هذا المجال، فنحن تربينا داخل مجال ديني معين فإننا نعتقد أن كل ما تلقيناه صحيح وإن كل ما عداه خطأ وضلال وبالتالي ينبغي أن نبندئ بالتححرر من أنفسنا (8) .

علم الإسلاميات التطبيقية يعتبر نفسه فعالية علمية متضامنة مع كل الفكر المعاصر ولذا فهو يدرس مثال الإسلام كما يدرس غيره مثل اليهودية أو المسيحية ...ضمن منظور الإسهام في إغناء الأنثروبولوجيا الدينية رأي دراسة الأديان من خلال المقارنة بينهما واكتشاف نقاط التشابه الكائنة بينهما ، وهذا هو المنظور الواسع الذي يتجاوز حالة الإسلام الخاصة كما قلنا لكي يصل إلى حالة التدين بصفته بعدا أنثروبولوجيا من أبعاد الإنسان في كل مكان وزمان أي دراسة الظاهرة الدينية أو ظاهرة التقديس من خلال كل الأديان وليس من خلال دين واحد فقط ، فالتقديس ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع بشري(9).

إذا الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام كظاهرة دينية معقدة من خلال علاقتها بالعوامل التالية : النفسية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية ولذلك فهي تستخدم منهجيات العلوم التالية :

1- التحليلي النفسي

2- علم النفس الاجتماعي

3- علم التاريخ

4- علم الاجتماع

5- الأنثروبولوجيا

6- اللسانيات

إذن فمشروع " الإسلاميات التطبيقية " يستلزم الانخراط في إستراتيجية شاملة تمس الماضي والحاضر من أجل فتح كل الملفات المحرمة نتيجة استمرار عقليات دوغمائية مغلقة بهدف تحريرها لذا التجأت هذه "الإسلاميات التطبيقية " إلى إستراتيجية للإجابة عن كل التساؤلات المطروحة حصرتها في أربعة هي : نقد الخطاب والتاريخ النقدي للفكر العربي الإسلامي والبحث الأنثروبولوجي ، ثم إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي(10).

4- عوائق في طريق الإسلاميات التطبيقية "

هناك مجموعة من العوائق والمتطلبات التي تحول دون تحقيق الإسلاميات التطبيقية منها:

1-4 - عائق السياج الدوغمائي المغلق : يعتبر هذا المصطلح بالنسبة إلى أركون

إذ أنه يعني أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون بأنها تمثل حقيقة مطلقة لأنهم مسجونون داخلها ولم يعرفوا غيرها ، ولكنهم إذا ما خرجوا من سورها أو قفصها ولو قليلا فإنهم سيدركون عندئذ أنها نسبية وليست مطلقة لأن الآخرين أيضا يعتقدون مثلهم بأن عقيدتهم مطلقة ، مثلا الأصولي المسيحي أو اليهودي يعتقد اعتقادا جازما لا مجال للشك فيه بأن دينه هو وحده الدين الصحيح وكل الأديان الأخرى في ضلال (11) وقل الأمر ذاته عن الأصولي بالطبع.

ولكن يكفي أن تخرج من السياج الدوغمائي لكل هؤلاء وتتنظر إليه من الخارج لكي تكشف نسبته على الرغم من عظمتها واتساعه وانتشاره والتراث الإسلامي عظيم وكبير بدون شك ، ولكن هناك تراثات دينية غيره ، وبالتالي فهذا المصطلح يدفعنا إلى التواضع والتسامح والقبول بالآخر بعد نصبح نفهم ديننا بطريقة أكثر تعقلا ومرونة وأقل إطلاقية (12) وهذا ما جعل المس بالبنية التقديسية غير معقول حتى عند الفئة

العالمية لأنها هي الأخرى تخضع لنفس القوى الانفصالية ونفس التصورات الدينية ونفس أنظمة العقائد الإيمانية والأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية والقانونية (13).

4-2- عائق الإيديولوجيا :

إلى جانب العائق الأول هناك عائق ثاني يتمثل في رفض النخبة الحاكمة (الدولة) أي زعزعة لسلطتها فهي إذا تتلاعب بالمقدس وبالرموز الدينية المتهادية وتعمل على تحويلها إلى شعارات إيديولوجية للاستهلاك فقط في المقابل لا تسمح لأي محاولة جادة لمس هذا "التابو"، فالأخرى تعريته لأن خلخلته خلعا لمشروعيتها .
وأمام هذين العائنين الكبيرين لا يبقى أمام المثقف النقدي الذي ينخرط في مشروع "الإسلاميات التطبيقية" من منفذ سوى "الانخراط في التحليلات الجذرية - على الرغم من عزلته الحالية - وأن يفتح على العقل الحديث باعتباره عقل مستقل يخلف بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة ، وهذا الفعل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاس والسجون (14).

4-3- العائق ممارسة القطيعة الإيستيمولوجية :

أما العائق الثالث فيتجلى في ممارسة القطيعة الإيستيمولوجية: لم يتم أركان بنقد العقل العربي كالجبري بل قام بكل وعي بنقد العقل الإسلامي لأن المشكلة الأساسية في هذا العصر بالنسبة للعرب والمسلمين ككل هي نقد العقل الديني أو كيفية التحرر من لاهوت القرون الوسطى ولا شيء آخر ؟ المشكلة الأساسية هي كيفية الانتقال من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي أو العلماني أو الفلسفي من دون التضحية بوجهة الدين أو مثله الأخلاقية العليا وروحانيته ، العرب والمسلمين عموما لم يتجاوزوا بعد المرحلة اللاهوتية القروسطوية من مراحل التطور إذا ما استعرنا مصطلحات "أوغست كونت" في نظريته عن المراحل الثلاث من التطور البشري : المرحلة اللاهوتية الغيبية ، فالمرحلة الميتافيزيقية التأملية فالمرحلة الوضعية العملية ، لهذا السبب نقول بأن الأولوية ينبغي أن تكون لنقد العقل اللاهوتي في الإسلام لأن المسلمين لم يتجاوزوا بعد المرحلة اللاهوتية أو الغيبية من التطور التاريخي (15).

أما الأوروبيون فقد تجاوزوها فعلا وقطعوا معها منذ حوالي القرنين ، أنظر القطيعة الإيستيمولوجية الكبرى ومن ثم القطيعة السياسية الناتجة عنها ، أقصد بالقطيعة الإيستيمولوجية هنا القطيعة المعرفية العميقة مع اللاهوت المسيحي على يد فلاسفة الأنوار ومن تلاهم في القرن التاسع عشر وبالقطيعة السياسية ترجمة هذه القطيعة الإيستيمولوجية على أرض الواقع من خلال الثورة الفرنسية الكبرى ولهذا السبب لا نقول أيضا بأنه لا يوجد شيء اسمه عقل غربي أو فارسي أو تركي أو حتى فرنسي أو إنجليزي أو أمريكي فالعقل البشري واحد في نهاية المطاف ولكنه يمر بمراحل مختلفة من التطور والنضج ففي الغرب خرج من مرحلة العصور الوسطى وانتقل إلى

المرحلة العلمية الوضعية الفلسفية المستنيرة هذا في حين أنه عندما لم يخرج بعد ولا يزال يتخبط ويتأرجح (16).

ولقد عرف المجتمع العربي الإسلامي منذ القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي نوعين من القطيعات : قطيعة من الماضي السكولائي (أي قطيعة حصلت داخل الإسلام ذاته بعد انهيار الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية في بغداد على يد المغول 1257م وأخرى حصلت بين أوروبا وعالم الإسلام بعد الإقلاع الحضاري والنهضوي لأوروبا بدءا من القرن السادس عشر(17) وللقطيعة الأولى مظاهرات عدة:

"فهناك القطيعة السياسية المتمثلة في سقوط الخلافة في القرن الثالث عشر ميلادي" وهناك القطيعة الاجتماعية المتولدة نتيجة تبدل الجو الاجتماعي في المدن جراء انفصال الإسلام الشعبي عن الإسلام السني ما دفع الجماعات الإسلامية في دمشق وبغداد والقاهرة وتونس وفاس إلى تكوين جبهة واحدة موحدة جبهة "أرذوكسية" لمواجهة أعداء الإسلام (18).

أما القطيعة الثانية فقد حصلت بالقياس إلى فترة انبثاق الحداثة وتوسعها في أوروبا المسيحية أولا ثم أوروبا العلمانية ثانيا (19) وتعد الثورة الفرنسية في نظر أركون القطيعة الكبرى التي لا مثل لها في التاريخ المعاصر لأنها أدخلت نظام الاقتراع العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا للمشروعية ، فقد تمكنت من القطع مع نظام معين لإنتاج المعنى المدعوم من طرف حراس الأرتثوذكسية إلى فرض نظام آخر يقوم على فصل الدين عن السياسة واعتبار مسألة الدين شأنا شخصيا لا غير ، ولأن كانت الثورة الفرنسية قد فرضت مبادئها على بركة دم ، إلا أنها لم تكن تتمكن من تحديد شروط صلاحية ومشروعية هذه القطيعة بمعنى أنها لم تحسم في نظام الحكم ومسألة الدولة (20)

والمأمل في هذين النوعين من القطائع يكتشف بالملمس حجم القطيعة "الابستيمية " الكبرى بين "ابستيمي" (نظام الفكر) الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي المتعلق كله داخل الفضاء العقلي الوسيط وبين الحداثة الفكرية التي لم نهضمها ولم تستوعبها بعد برامج التعليم العربية والإسلامية حتى الآن(21).

قائمة المراجع :

1- محمد أركون: تاريخية أركون الفكر العربي والإسلامي ص54 ت : هاشم صالح، ط3 مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1998.

- 2- المرجع السابق : ص58
- 3- المرجع نفسه: ص 101.
- 4- المرجع السابق: ص 52 - 53.
- 5- المرجع نفسه:ص52 - 53.
- 6- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي ، منشورات ميزون نيف لاروز، باريس ، 1984 ، ص43.
- 7- محمد أركون : المصدر السابق ، ص45
- 8- المرجع السابق:ص65
- 9- المرجع نفسه: ص83
- 10 - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص20.
- 11-محمد أركون : الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، 2010.ص32.
- 12 محمد أركون : المرجع نفسه ، ص36.
- 13 - محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص23.
- 14-محمد أركون : الإسلام أصالة وممارسة ص100.
- 15 - محمد أركون : الهوامل والشوامل ، ص10.
- 16- محمد أركون :الهوامل والشوامل ، ص11.
- 17- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ص270.
- 18- عبد المجيد خليفي: قراءة النص عند محمد أركون ، منتدى المعارف ، 2010 ، ص 108.
- 19- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ص 43.
- 20- محمد أركون : القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ، دار الطليعة ، 2001 ، ص85.
- 21 - محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، ص 44.