مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 10/ العدد: 3 (2022)، ص: 890-909

بنية العقل الإسلامي ومعابر الخروج من الدوائر المغلقة عند أركون

The structure of the Islamic mind and the crossings out of closed circles at Arkoun

عبد السلام بوزبرة[1]

جامعة محمد بوضياف المسيلة (الجزائر) -abdeslem.bouzabra@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام: 2022/08/08 تاريخ القبول: 2022/09/18 تاريخ النشر: 2022/10/08

ملخص: يعتبر محمد أركون واحد ممن أبدعوا في التأسيس لمشروعات فكرية عميقة، وبحمولة مفهومية ومنهجية ثرية، استهدف بالخصوص فتح أفق من نوع جديد في الفكر الإسلامي يمكن اعتباره منهجا حديثا في قراءة التراث العربي الإسلامي، لقد انطلق في بناء مشروعه في نقد العقل الإسلامي في مصنفه " نقد العقل الإسلامي" وهو المجال الذي سعى فيه لتدشين القول النقدي في نصوص الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، ومختلف إنتاجات العقل التراثي. والكشف عن خبايا التراث الإسلامي المنسي والمهمش واللامفكر فيه، بفعل آليات وممارسات الأرثوذكسية والدوغمائية المنغلقة.

كلمات مفتاحية: العقل الإسلامي، الدوغمائية، اللامفكر فيه، التاريخية، المقدس

Abstract: Muhammad Arkoun is considered one of those who excelled in the establishment of deep intellectual projects, with a rich conceptual and methodological load, aimed in particular at opening a new kind of horizon in Islamic thought that can be considered a modern approach in reading the Arab Islamic heritage. "Criticism of the Islamic Reason" and this is the field in which he sought to inaugurate the critical saying in the various and multiple texts of Islamic thought, and the various productions of the heritage mind. And revealing the hidden,

forgotten, marginalized and unthinking of the Islamic heritage, due to the mechanisms and practices of orthodoxy and closed dogmatism.

Keywords: the Islamic mind, dogmatism, the unthinkable, historical, sacred

---

المؤلف المرسل: عبد السلام بوزبرة

1. مقدمة

يكاد يُجمع أغلب المهتمين بفكر محمد أركون أعلى أن نهاية العقد السادس من القرن الماضي تُعدُّ بدايات التأسيس لمشروعه النقدي ، لكن معالمه الكبرى تبلورت أكثر عندما أصدر كتاب **"نقد العقل الإسلامي"** الذي لخص فيه منهجيته النقدية في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية، ويستمر في إنتاجها، مؤكدا على ضرورة تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، من أجل إعادة صياغته بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية. واستثمار منجزاتها من أجل إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر العربي الإسلامي تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير، وكل ما يدخل ضمن دائرة ما يسميه "اللامفكر فيه" المستحيل التفكير فيه، وأن يتعرض التراث العربي الإسلامي لتفحص أركيولوجي كلي وعميق من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن . لذا يمكن القول أن مشروعه يمثل اختبارا نقديا للعقل الإسلامي بغرض فهم جدلية الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة، الفلسفية والإنثروبولوجية والسوسيولوجية، أي منهج النقد والتمحيص المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع. هنا يشير أركون إلى جملة الصعوبات التي تواجه قراءة الفكر الإسلامي، في إرساء المنهجية النقدية وفق قواعد علمية وموضوعية، وفي مقدمتها السياج الذي فرضع العقل

الدوغمائي، بحيث أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، وحول ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب التفكير فيه، إلى ما لا يمكن التفكير فيه. فالعقل الإسلامي لا يزال عقلا دينيا مشبعا بخلفيات و رواسب فرضها وكرسها العقل اللاهوتي الموروث منذ مئات السنين ولا يزال يهيمن على الثقافة العربية والإسلامية على السواء، وذلك من خلال خلع القداسة على الممارسات الأكثر دنيوية ، وفق اجتهادات لا حدود لها، ومن أجل أن تحظى بالمشروعية والقداسة المطلقة. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو : كيف يمكن تفكيك بنية العقل الإسلامي ؟ ما السبيل لصياغة فهم نقدي للعقل الإسلامي من أجل تحريره من عقال الانغلاق والتقديس، والعودة بجوهر الدين إلى مقاصده الإنسانية وروحه العقلانية. ؟

يمكن أن نقول مع أركون وبجواب أولي مركب : أنه من أجل فهم تركيبة العقل الإسلامي وتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي له لا بد من شروط، وعلى رأسها انفتاحه على تجليات هذا الفكر وعلى منتجاته اللامفكر فيها على الخصوص، وانفتاحه على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما تبلورت لدى الغرب، ومنه الانتقال من مرحلة الفكر الدوغمائي الجامد والمغلق إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية ، وذلك عبر المعابر التالية :

. 1- من الدوغمائي " الميثي" إلى التاريخي.

عُدّت الدوغمائية إحدى المقولات والمفاهيم الإجرائية التي نحتها أركون ووظفها في التأسيس لمشروعه النقدي للعقل الإسلامي، بغرض الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، وبالتالي اتخذه كمفتاح لتوظيف التاريخية. والدوغمائية أو السياج الدوغمائي ذو صلة وثيقة بالمعنى الميثي والأسطوري الذي لا يزال حيا يمارس وجوده، ويحكم الحاضر ويوجهه باستمرار لصالح المبالغة في تقديس الماضي وتبجيله. وبالتالي فالدوغمائية ما زالت تحول دون فتح الأضابير التاريخية، وتجديد الفكر بشكل جدي وجذري في المجال العربي الإسلامي. ويحدد

أركون السياج الدوغمائي بأنه ((مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعةها استراتيجية الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات التي تتيح المحافظة على الإيمان وتجييشه وتعبئته إذا لزم الأمر.)) (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999، صفحة 67)

وفي سبيل فهم بنية الفكر الإسلامي والتحرر من كل الدوائر المغلقة، والمناطق المحضورة التي شيدها رجال الدين حول العقل الإسلامي، نزع القداسة عن تاريخ الإسلام و التعامل معه كغيره من العقائد الاخرى بحرية لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود. أي اعتبار العقائد التي بُني عليها العقل الإسلامي مجرد ظواهر وخطابات ولا تتميز بينها وبين غيره من النصوص الدينية والبشرية ،حيث كونه ظاهرة وتؤكد بتاريخيته وتقر بإنسانيته... يُوظف أركون مفهوما اعتبره أساسيا، أسماه " القطيعة المعرفية " وهي قطيعة ينتظم فيها الفكر الإسلامي الوسيط منذ انحطاطه إلى اليوم. فهذا المفهوم يشمل عادة عدة مستويات معرفية ،الغرض منه هو تقويض الفكرة التي يؤمن بها المسلمون والقائلة بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة، لأن الدين القويم يؤثر في المجتمع ويسيره ويوجهه، فواقع الظاهرة الدينية في المجتمع، إنما هي ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية. ومن ثم يدرس العكس ،أي مقدار تأثير الوسط الاجتماعي في الدين الرسمي الذي دخل إليه ، وكيف يعدل فيه ويغيره، وهنا يبرز التداخل بين العامل الديني المتعالي والممارسات الاقتصادية والاجتماعية. هنا نجد أركون يدعو إلى وجوب التعامل مع النص القرآني-وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية- بإعادة النظر في قداسته. والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، ومشروطيته

التاريخية، وكيفية تكونه، ومراحل تكونه واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم. لذلك يشتق أركون مصطلحا محددا يسميه " التاريخ الانتقادي للنص القرآني" ويعني به دراسة تاريخ كتابة النص القرآني، مع إدراك كل الملابسات السياسية والاجتماعية والثقافية التي واكبت ذلك. فأي محاولة لتأسيس فكر نقدي في قراءة الموروث الإسلامي الذي بقي حاضرا في عقل المسلم، كمرجعية لا يمكن تجاوزها . فكانت هذه الانتقادات ان أدت الى تكوين رؤى كثيرة إزاء الموروث الإسلامي وقبل ذلك إزاء نصوص الوحي تحديدا، وبعدّها الجانب المقدس في الإسلام فكان القول بتاريخية النص الديني الإسلامي والتاريخية من أهم مضامين الخطاب الحداثي ومحاولات تأسيسها من أهم أهداف هذا الخطاب. (العمري، 2012، صفحة 12)

التاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يقضي بأن كل شيء متموقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة الدبنية. فإذا كانت النظرة السائدة في العصور الوسطى على أن التاريخ يسير وفق مشيئة إلهية بدأت منذ خلق آدم حتى فناء العالم . فالتاريخ في النظر الكنسي بهذا هو تاريخ الخلاص أو التطور نحو الخلاص وبداية ما بعد الدنيوي. فإن النظرة الحديثة إلى التاريخ تغيرت في عصر النهضة الأوربية. حيث اعتبرت ((التاريخية إحدى المقولات الأساسية في مسار الحداثة ، وشرط من شروط التعامل مع النص الديني، لأنه كان ينظر الى هذا النص على أنه ليس مقدسا في ذاته، وإنما تقدس في التأريخ، وفيه ولد.)) (العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، 1996، صفحة 94)

في المقابل يرى أركون بأن التاريخية ليست حدث غربي، بل هي لازمة وشرط إنساني، أي ((أن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو

أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه ، وتطوره أو نموه عبر التاريخ ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ.)) (أركون، 2001، صفحة ص41) معنى هذا أن التاريخية تعني أن حدثا ما قد وقع وحصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير والتركيبات الخيالية والأيديولوجية ،وهي الفكرة نفسها التي ذهب إليها علي حرب في قوله ((التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتحويل والتغيير، أي: قابليتها للتحوير والتصرف وإعادة التوظيف.)) (حرب، 2008، صفحة 65)

وتسعى التاريخية وفق هذا المعنى إلى النظر إلى النصوص- بما فيها النص الديني-على أنها إنتاج ثقافي محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع، وفق ظروفه التاريخية والجغرافية. هذه الرؤية التاريخية للنص هي نفسها التي دعا إلى إعمالها نصر جاد أبو زيد في التعامل مع النصوص الثقافية عامة، فهو لا يفرق بين النص البشري والنص القرآني، فهما عنده متساويان من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة. يقول ((ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي)) (زيد، النص والسلطة والحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، 1995، صفحة 92)

فإذ تقرر أن القرآن في محصلته النهائية منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع – شأنه شأن أي نص ثقافي– للمناهج الحديثة في قراءة النصوص الهرمنيوطيقا " و" السيموطيقا"، وغيرها من المناهج، وذلك لأن النصوص القرآنية

دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءا منه يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل. فرؤية أبو زيد تتجه صوب اختراق النص الديني بتاريخيته التي يصبح إثباتها مدخلا حاسما لإثبات تاريخية الفكر الإسلامي على نحو كامل. فطرح مبدأ التاريخية ليس طرحا ترفيا أو اعتباطيا، بل هو طرح ضروري وخطير في نفس الوقت، لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية. لذا فعدم التفرقة بين ما هو تاريخي، وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص يؤدي حتما إلى الوقوع في كثير من الأغلاط والمتاهات. (زيد، نقد الخطاب الديني، 1994، صفحة 202)

وفي بحثه عن مدلول التاريخية وتطوره، يعود محمد أركون إلى المفكر آلان تورين في كتابه " إنتاج المجتمع " حيث يعرفها بصفتها ((المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا، وما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن: الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الفعل على نفسها بالذات بواسطة مجموعة من التوجيهات الثقافية والاجتماعية.)) (أركون، لبفكر الإسلامي : قراءة علمية، 1996، صفحة 116)

وبحسب هذه الرؤية فإننا لا نستطيع الحكم على الأفكار والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات إلا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، وبحسب هذا التصور أيضا فلا مناص من ضرورة النسبة إلى الحتمية التاريخية. فالمنهج التاريخي عند أبو زيد لا يعترف بخصوصية الظاهرة الدينية ولا يقر بأحكامها الثابتة، بل يتعامل معها كأية ظاهرة ثقافية .إذا يجب ربط النص الديني سواء كان قرآنا أو سنَّة ببيئته الاجتماعية واللغوية وبمختلف الظواهر الأخرى المزامنة لها كالسحر والكهانة، وبغيره من النصوص كالنص الشعري باعتباره ديوان العرب، وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني ((فالأحكام والتشريعات

الدينية جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة.)) (زيد، النص والسلطة والحقيقة، 1995، صفحة 135)

إن أركون لا يتحدث عن الإسلام كمفهوم مجرّد و مفارق، متعالي عن شروطه التاريخية و الموضوعية، وإنما عن الحدث الإسلامي كظاهرة اجتماعية و تاريخية و نفسية تحتويها آليات الفكر العلمي بحذافيرها. أي تبيان انخراط الحدث الإسلامي في تاريخيته ومحايثته للحقل الاجتماعي الذي تطوّر في طيات أحداثه وتقلّباته. فالتاريخية دلالة انتروبولوجية ومقولة ضرورية لفهم العلاقة بين الوحي والحقيقة والتاريخ فهي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه (العظمة، 1996، صفحة 94)

نفهم من تصور أركون للتاريخية، تركيزه على الحقيقة ، بمعنى أن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ. وهذا الكلام يؤدي إلى إنكار تضمُن الميتافيزيقا والوحي للحقيقة، فالمفكر النقدي يجب عليه أن ينظر إلى الحقيقة بمنظار مختلف، فالحقيقة عنده هي مجموع آثار المعنى وليس المعنى. معنى هذا أنه لا وجود لمعنى جاهز وناجز وقبلي، وإنما المعنى عملية إنتاجه تتداخل فيها العديد من الأبعاد. فالقرآن قدَّم معنى ما، ولكن هذا المعنى تعرض للاستعمالات الأيدولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهب أوَّل القرآن بطريقة خاصة، فالقرآن يحتمل تأويلات عِّدة، وكل جيل يكتشف فيه شيئا جديدا، لأنه يتعامل معه على ضوء تجربته وإمكانيات عصره العلمية والثقافية، والقرآن مثله مثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل أي أنه ((ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة: كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة، وقد يحظى بتوسعات

أخرى في المستقبل.)) (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-نحو تاريخ أفضل للفكر الإسلامي-، 1999، صفحة 36)

لذا يرى أركون أن الفكر الإسلامي ذاته، الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى، فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" عُدّت أحد أبرز ملامح الرؤية التاريخية. حيث نرى أن أركون كان صريحا في تبني رأي المعتزلة ،إذ يغدو معنى التاريخية عنده هو ممارسة القطيعة، بوصفها آلية من آليات البحث الإبستمولوجي في منهج السلف الصالح وموقفهم من القرآن الكريم في سبيل فتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ فالقرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، هنا يمكن القول بأن القرآن مخلوق، و متجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية حيث يقول ((إن الموقف الأصولي المتشدد في الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار الفلسفي المتعلق بمنشأ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر. فالفضاء الواسع والغني الذي فتح من قبل كلام الله الوحي من أجل" مفكر فيه" متجدد باستمرار، كان قد اختزل إلى ما ندعوه بـ" المستحيل التفكير فيه". وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي فتحها مفكرو المعتزلة.)) (أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 2001، صفحة 24)

لقد كان نصر أبو زيد أكثر صراحة بشأن موقف المعتزلة من مسألة "خلق القرآن" حيث قال ((وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية ، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس أيديولوجي، يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر ، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها ،وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه، ليس استنادا تأسيسيا. بمعنى أن الموقف الاعتزالي -رغم أهميته التاريخية- يظل موقفا تراثيا لا يؤسس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى

تقدمي علمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية.)) (زيد، نقد الخطاب الديني، 1994، صفحة 139)

2- من الحدث القرآني إلى الظاهرة الإسلامية.

دائما يؤكد أركون على فكرة مطروحة أمام الفكر الإسلامي مفادها أن الانخراط في الحداثة لا يحوز على صفة العمق إلا بعد القيام بممارسة النقد التاريخي والاستفادة من ثماره على صعيد الفكر العربي الإسلامي ، وهي من المهام المعرفية التي تحمّل أركون التصدي لها، أي إنجاز دراسة نقدية تفكيكية لتاريخ للعقل الإسلامي. لذا نجده يميز بين ظاهرتين وقع الخلط بينها، وإسقاط أحداهما على الأخرى هما الظاهرتين القرآنية والإسلامية. فلفظ الظاهرة القرآنية متكرر في كتابات محمد أركون ، حيث يجعله بديلا عن المصطلح الشائع والمتداول منذ بعثة الرسولﷺ وهو" القرآن" من أجل غاية مقصودة تمثلا للتمييز بين الظاهرتين التوراتية واليهودية ، وكذا التمييز بين الظاهرتين الإنجيلية والمسيحية.

لذا نجد أركون يميز بين القرآن والإسلام، أو بين " الحدث القرآني " و" الحدث الإسلامي " حيث يشير أركون- في معرض حديثه عن الظاهرة القرآنية- إلى أن أول من استخدم هذا المصطلح هو مالك بن نبي، ولكن ضمن منظور تبجيلي تقديسي، لا يُمَوضع العقل الديني في إطار التاريخية ، وفقا لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية محددة، ضَمِن لكتابه نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المزدهرة اليوم. (أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، 2000، صفحة 186) فأركون هنا يقدِّر تماما حجم المخاطر والصعوبات التي سوف تترتب عن عملية نقده العقل الديني. فالمؤمنين التقليديين غير المنفتحين على الروح النقدية، يصعب عليهم تقبل مفاعيل نقد عقلهم الديني، لأن مقدساتهم، وما ترسخ في نفوسهم هي التي تتعرض للنقد، وسوف تتزعزع. ولهذا جوبه أركون بموجة من النقد من قبل المسلمين التقليديين، ومن قبل

المستشرقين الوضعيين في آن معا. فالأولون يتهمونه بمعاملة القرآن كأي كتاب أو وثيقة تاريخية، والآخرون يتهمونه بنزع كل صيغة تاريخية عن القرآن أو بمحاولة حمايته ووضعه في منأى عن التاريخية . ويقصد أركون بالظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، التجلي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما. فأما الزمان هو بدايات التبشير، وأما المكان فهو البيئة الاجتماعية والثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية. أي أن الحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في زمان ومكان محددين.

لذا نجد أركون يستخدم الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني بدل "القرآن" للدلالة على تاريخية هذا الحدث، أي أنه حدث لغوي وثقافي وديني يستخدم مرجعيات تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية، ولا يفهمها جيدا إلا من عاش في ذلك الزمن أو من درسه من الداخل. يقول محمد أركون ((استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد، لماذا؟ لأن كلمة قرآن مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية والإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... إلخ. على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي.)) (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999، صفحة 199) فهذه المحاولة إنما تروم إعادة النظر في الشروط التي تمت فيها انتقال الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني وكدا توصيله، وشروط استقباله وتلقيه.

أما الظاهرة الإسلامية فهي ((فهي ظاهرة لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية وهي تختلف عن الظاهرة القرآنية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها.)) (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، صفحة 27) فالظاهرة الإسلامية تاريخية بشكل كامل، أنها جملة التجسيدات المادية للحدث القرآني، حيث حُولت البنية المجازية والحالة الرمزية إلى قوانين وقواعد عامة لضبط حاجيات المجتمع في القرون الهجرية الأولى، وهكذا عندما احتك الوحي بالتاريخ ولّد الحدث الإسلامي، من خلال الوساطة البشرية وهم الفقهاء والمتكلمون. لذلك نجد أن الظاهرة الإسلامية على خلاف الظاهرة القرآنية تنقسم إلى نزعات ومذاهب ، كالسنة والشيعة وغيرهما مثلا. وهذا دليل واضح على تاريخية الظاهرة الإسلامية، التي تجسدت من خلال فئات اجتماعية محددة.

إن هذا التمييز الذي يقيمه محمد أركون إنما المقصد منه هو نزع صفة القداسة عن الظاهرة الإسلامية، وعن كل منتجاتها التشريعية والفقهية والسياسية...الخ. ويريد أن يقول أنها من عمل البشر على عكس الظاهرة القرآنية، فالدولة الإسلامية كلها أنظمة بشرية لا قداسة لها على الإطلاق ولكنها عرفت كيف تصادر الدين لكي تخلع المشروعية الإلهية على نفسها. يقول أركون ((من أجل خلع التقديس والتعالي و الانطولوجيا و الأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية والقوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية. وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون. إن الظاهرة الإسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها.)) (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999)

ويرى أركون أن الهدف من التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي هو الكشف عن تاريخية كل التحولات والعمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث

الإسلامي، ذلك أن القرآن لا يتعالى على التاريخ إنما هو انبجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات. أي أنه مفتوح على الاحتمالات المعنوية والدلالات المتعددة. في حين أن الحدث الإسلامي هو حدث تاريخي بشري لأنه نتاج الاستراتيجيات الإيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين. (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 2000، صفحة 185) فأركون في سعيه التميز بين الظاهرتين : الحدث القرآني والحدث الإسلامي، إنما يهدف إلى مقاربة ظاهرة الوحي بقصد زحزحته عن موقعه، من أجل تشكيل لاهوت إسلامي تحريري يكون للإنسان دور فاعل فيه، والقطع مع اللاهوت التقليدي الذي لا مكان للإنسان فيه، من هنا يجب أن يخضع العقل الديني لشروط النقد المنفتح الحر، بعد أن أكد تاريخيته.

3- من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية.

إن عملية الاستيعاب الإيجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر، تؤسس لقراءة جديدة لبنية العقل الإسلامي وكذا الفهم العلمي للواقع التاريخي المتنوع للمجتمعات الإسلامية. لذا نجد مشروعه موزعا بين نقد الفكر الإسلامي، وكذا الفكر الاستشراقي من جانب تخلفهما المنهجي وعدم مسايرتهما للتطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. كما نجده ينتقد الفكر الغربي المعاصر في شقيه الحداثي وما بعد الحداثي، بسبب عدم إيلائهما الاهتمام الضروري بالثقافة غير الغربية ، وخاصة الثقافة العربية الإسلامية بسبب طغيان النزعة الأيديولوجية، والتمركز حول الذات. فالإسلاميات التطبيقية عنوان لمشروع نقدي بديل، يسعى إلى تجاوز الفِكرَيْن الإسلامي و الاستشراقي معا كونهما يزيّفان الوعي بالحقيقة، وذلك وضع العقلين الإسلامي والغربي في مواجهة نقدية ذاتية، بغرض تحريرهما من الأسيجة الدوغمائية، باعتبارها ((مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج، فالمؤمنون المنغلقون داخل

السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض، وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية و الشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجييشه أو تعبئته إذا لزم الأمر.)) (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 1999، صفحة 67)

ومن أنظمة الفكر الرسمية الشغّالة منذ قرون ،التي يتبناها كل تيار تراثي دفاعا عن معتقده، وعن الحقيقة الخاصة به والتي كانت ضارة جدا بالتراث الذي تعاملت معه بطريقة تجزيئية انتقائية على مدى قرون وما تزال تفرض نفسها على المجتمعات الإسلامية حتى اليوم، وهذا في جوهره مشروع كبير للغاية، يبتغي من خلاله أركون إلى دراسة العقل الإسلامي والكشف عن عيوبه، وفتح العقليات المغلقة وتحريرها من الخطابات المهيمنة على العقل العربي الإسلامي ، ومنه وضع الإمكانيات النظرية لانبثاق وعي إسلامي جديد يواكب العصر وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية الحديثة.

لقد بدأ أركون في بلورة البحوث العلمية حول الفكر الإسلامي، منذ أوائل الستينات، حيث بدأ منذ البداية يُموضع عمله ضمن منظور التفريق الواضح بين منهجيتين اثنتين لدراسة حقائق الإسلام. الأولى هي منهجية الاستشراق التقليدي أو ما يدعوه بالإسلاميات الكلاسيكية. والثانية منهجية الإسلاميات التطبيقية. وتتلخص هذه المنهجية في إخضاع النص التراثي بالخصوص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي ، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، كونها قد طبقت على النصوص التوراتية والمسيحية. لذا يستحضر أركون ترسانة من مستويات النقد، شكلت كلها المنهج النقدي لديه، ويدعو كل ناقد إلى ضرورة تحصيلها والتمرس عليها. من أجل إحالة ما هو مستحيل التفكير فيه أو لا مفكر فيه في التراث أمرا ممكنا التفكير فيه، على

الرغم من كل الضغوط والعراقيل التي يمكن أن تتعرض لها الممارسة النقدية في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصر. (نادر، 2008، صفحة 46)

لقد شكل المنهج الذي استخدمه أركون، حلقة مركزية في مشروعه النقدي فوجوده في بلاد الغرب أفاد في اطلاعه على التطور الذي توصلت إليه المناهج العلمية في دراسة التاريخ المتعدد الجوانب إذ تهدف أساسا إلى ((تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تُلام عليها علوم الإنسان والمجتمع. نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات، والبحث عن معانيها الأصلية فقط.)) (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، صفحة 273)

فأطروحة أركون قائمة اجتلاب المناهج الفلسفية الغربية الحديثة لقراءة وتقويم التراث الإسلامي بما فيه النصوص الدينية، لأن عدم تعريض هذا الفكر للنقد والتفكيك، تترتب عنه مسؤولية رئيسية في سيادة الديماغوجيا المهيمنة على العقل الإسلامي. فالرهان الأساسي هو خلخلة أصول التراث، وفي نفس الآن تجاوز مسلمات الرؤية الغربية المتشبعة بروح التعالي والهيمنة. لذلك نجد أركون يعيب على الحداثيين العرب ترددهم في قبول نتائج الاستشراق حيث يقول ((إن المثقفين المغاربة المعروفين بانفتاحهم على النقد التاريخي الحديث لم يستخلصوا بعد كل النتائج والدروس الناتجة عن المكتسبات لهذه الأبحاث الإستشراقية الكبرى، لقد آن الأوان لكي يفعلوا ذلك من أجل الشروع في المهمة التي لا بد منها: نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي بشكل عام ،وفي المغرب بشكل خاص.)) (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 2000، صفحة 54)

لذا يمكن القول بأن الفكر العربي والإسلامي ما زال يرفض التعامل النقدي مع الأصول ومازال يحتضن المسكوت عنه داخل الدراسات التراثية، في لحظة تتميز الدراسات الإستشراقية العلمية، بالكثير من الصلاحية والدلالة.

وتبقى المعرفة الرائجة حول الإسلام والتراث عامة وعن الشرق، أساسها الكثير من المغالطات والإسقاطات، وكما يقول أليكسي جورانفسكي ((نجد أن علم الإسلاميات هذا يشكل بدوره عددا ضخما من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام، ولم يفعل شيئا مهما، اللهم إلا أنه أضفى صبغة علمية على الأضاليل القديمة، والخرافات والقوالب النمطية الغربية العنيفة عن الإسلام.)) (جورانفسكي، 1996، صفحة 105) لذا يصرح أركون بأنه لا يجد مانعا من الدعوة لتملك سلطة الاستشراق وخوض معركة ضده، وضد آليات تفكيره خصوصا المنهج الفيلولوجي الذي يعتمده المستشرق، والذي أبان عن قصوره في تناول للتراث الإسلامي وقضاياه في مقابل المناهج الاخرى التي أبانت عن نجاعتها في ميدان العلو الاجتماعية والإنسانية. ضف إلى ذلك إهمال الإسلاميات الكلاسيكية للأنظمة السيمائية غير اللغوية المشكلة لحقل الدين، أو المرتبطة به كالشعائر، والموسيقى، والرسم، وشكل الملابس، وبنى القرابة. وتوقفت عند حدود الدراسة النظرية والمنطقية كالفلسفة والقانون، والذي درسته كتاريخ فكر. وحتى تلك الدراسات التي احتوت شيئا م ما أشار إليه أركون كاللهجات مثلا، فقد شهدت إهمالاً سواء لدى الوسط الغربي، وحتى لدى الجمهور العربي. (أركون، تاريخية الفكر العربي، 1998، صفحة 52)

ومنه لجأ أركون إبداع استشراق بديل اصطلح عليه بـ" الإسلاميات التطبيقية" ويتساءل عن كيفية تفكيك الاستشراق، الذي أثبت قوته وجدارته في دراسة التراث العربي الإسلامي، لكنه أضحى مشوبا وملوثا بسبب الجدال الإيديولوجي الذي احتدم حول الدراسات الإستشراقية ابتداء من الستينات،على الرغم من الدور الإيجابي الذي لعبته.يقول أركون ((القراءة التي قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تُضِل القارئ أكثر مما تضيء له الأشياء بخصوص الرهانات الحقيقية للأحداث الحالية، والقوى المتنافسة،

والمطامح الجماعية، والتوجهات الغالبة والمسيطرة في المجتمعات العربية والإسلامية.)) (أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، 1990، صفحة 166) لذا نجد أركون ينتقد المستشرقين الذين لم ينخرطوا انخراطا علميا نقديا في تحرير المشكلات التي يتخبط فيها المسلمين، بحجة أن تلك المشكلات هي مشكلاتهم لوحدهم . فالمستشرق يدرس الإسلام بوصفه موضوعا متخارجا عنه، موضوعا قابلا للفحص والقياس والوصف بحيادية تامة . ومن هنا يتنكر أركون لهذه الموضوعية الفاترة، ويدينها معتبرا أن توهم الفصل بين الباحث و موضوعه هو وهم كاذب يسعى إلى إخفاء الجانب الأيديولوجي في الخطاب الاستشراقي. (ألفجاري، 2005، صفحة 31)

إن الجهد الذي استنفذه أركون في تأسيسه لمشروع الإسلاميات التطبيقية، لا يمكن اعتماده كتكملة للإسلاميات الكلاسيكية وتجنب ما أهملته هذه الأخيرة، على شاكلة الثنائيات التي أطّرت الفكر الغربي في انتقاله من الطور الحديث إلى الطور المعاصر، وإنما يعرض لنا الإسلاميات التطبيقية على أنها البديل، وأنها تقف في طرف نقيض من الإسلاميات الكلاسيكية، حيث أنه إذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية خطابا عربيا حول الإسلام، فإن الإسلاميات التطبيقية هي خطاب علمي حول الإسلام. فمن مهام الأساسية التي أنيطت بالإسلاميات التطبيقية حسب أركون: رد الاعتبار إلى جانب مهمل من التراث الإسلامي تم تهميشه من لدن الإسلاميات الكلاسيكية ذلك المتعلق باللامفكر فيه. فأركون عندما نقب في تاريخ التراث العربي الإسلامي وجد أن حجم اللامفكر فيه أضخم من المفكر فيه، من مثل مسألة تاريخية النص القرآني وكيفية تشكله، مسألة الوحي، مسألة خلق القرآن، مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ومنه ((جعل اللامفكر فيه سواء في الدين أو الدولة شيئا ممكنا التفكير فيه داخل

ساحة الفكر الإسلامي و العربي المعاصر .)) (أركون، الإسلام ، أروبا ،الغرب : رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، 1995)

كما تهدف الإسلاميات التطبيقية إلى الانخراط في استراتيجية شاملة تمس الماضي والحاضر، من أجل فتح كل الملفات المحرمة من قِبل الدوغمائية المغلقة. لذا التجأت إلى استراتيجية للإجابة على التساؤلات المطروحة والتي يمكن حصرها في: نقد الخطاب، التاريخ النقدي للفكر العربي الإسلامي، البحث الأنثروبولوجي، إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي.

خاتمة

ما نخلص إليه بعد تلخيصنا لأهم الآليات المنهجية التي استند إليها مشروع أركون في نقده للعقل الإسلامي وآليات اشتغاله، نقول أن أركون سعى إلى صياغة الموقف الإشكالي العام، والذي يراه متمثلا في تلك العلاقة القائمة بين التراث والحداثة، محاولا حل هذه الإشكالية من خلال إرساء "وعي تاريخي" يحل محل التفسيرات اللاهوتية والميثولوجية، وهو ما يكسب الفكر العربي الإسلامي بعدا علميا. وقد جعل أركون النقد استراتيجية مُستمرة في إعادة قراءته لبنية العقل الإسلامي وللتراث عموما إذ ربط هذا النقد ربطا محكما مع مفهوم القطعية، الذي يُنتج في الخلاصة نوعا من القراءة العلمية الإبستمولوجية للتراث، من شأنها أن تكشف عن الكثير من السياجات المغلقة التي تحاصر الحقيقة. فوفق تلك الطروحات يمكن الفكاك من محدودية الدوائر التراثية الضيقة، والانطلاق لا لدوائر أوسع وأخصب، حيث يصبح العقل البشري المطلق الحرية والكامل الإرادة هو المرجعية الأولى، ذلك العقل الذي يتشكل في التاريخ وأية قطيعة بينه وبين التاريخ تعتبر قطع لروح العقل وحركية التاريخ .

قائمة المصادر والمراجع:

-أليكسي جورانفسكي. (1996). *الإسلام والمسيحية*. الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون.

-عزيز العظمة. (1996). *دنيا الدين في حاضر العرب* (الإصدار ط1). بيروت ، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-علي حرب. (2008). *نقد النص* (الإصدار ط5). الدار البيضاء المغرب،: المركز الثقافي العربي.

-محمد أركون. (1995). *الإسلام ، أروبا ،الغرب : رهانات المعنى وإرادة الهيمنة* (الإصدار ط2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الساقي.

-محمد أركون. (1996). *الفكر الإسلامي قراءة علمية* (الإصدار ط2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

-محمد أركون. (1998). *تاريخية الفكر العربي* (الإصدار ط3). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

-محمد أركون. (1999). *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل* (الإصدار ط1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت،، لبنان: دار الساقي.

-محمد أركون. (1999). *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-نحو تاريخ أفضل للفكر الإسلامي-* (الإصدار ط1). بيروت ، لبنان: دار الساقي.

-محمد أركون. (2000). *قضايا في نقد العقل الديني* (الإصدار ط2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-محمد أركون. (2000). *قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟* (الإصدار ط2). بيروت،لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-محمد أركون. (2001). *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (الإصدار ط1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-مختار ألفجاري. (2005). *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون* (الإصدار ط1). بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

-مرزوق العمري. (2012). *إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر* (الإصدار ط1). بيروت، لبنان: منشورات الاختلاف ، دار الأمان.

-نايلة أبي نادر. (2008). *التراث والمنهج بين أركون والجابري*. بيروت،لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

نصر حامد أبو زيد. (1994). *نقد الخطاب الديني* (الإصدار ط2). القاهرة ، مصر: دار سينا للنشر.

-نصر حامد أبو زيد. (1995). *النص والسلطة والحقيقة* (الإصدار ط1). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

-نصر حامد أبو زيد. (1995). *النص والسلطة والحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-* (الإصدار ط1). الدار البيضاء ،المغرب: المرمز الثقافي العربي.